

**MÁSTER INTERUNIVERSITARIO EN BIOÉTICA**

**Apuntes teológicos para una Bioética laica: El  
lugar de la verticalidad razonable en el horizonte  
deliberativo de la Bioética**

**Tesina fin de Máster**

ALUMNO: D. JUAN PEDRO RIVERO GONZÁLEZ

DIRECTOR: D. EMILIO SANZ ÁLVAREZ

Tenerife - 2009



**MÁSTER INTERUNIVERSITARIO EN BIOÉTICA**

**Apuntes teológicos para una Bioética laica: El  
lugar de la verticalidad razonable en el horizonte  
deliberativo de la Bioética**

**Tesina fin de Máster**

ALUMNO: D. JUAN PEDRO RIVERO GONZÁLEZ

DIRECTOR: D. EMILIO SANZ ÁLVAREZ

Tenerife - 2009



## Índice de contenido:

	<b>Páginas</b>
<b>Índice de contenido</b>	5
<b>Índice de siglas</b>	9
<b>Introducción</b>	11
<b>1.- El marco de la Bioética: una sociedad plural y laica.</b>	17
1.1.- Aproximación a los términos usados.	17
1.2.- Por tanto: una laicidad sana.	20
1.3.- ¿Es España un Estado laico?	22
1.4.- ¿Es compatible un Estado Laico y la libertad religiosa?	24
1.5.- España laica, sí; España laicista, no.	26
1.6.- Ciencia y conciencia en una sociedad plural.	27
1.6.1.- La relación entre ciencia y filosofía.	29
1.6.2.- La hegemonía de la ciencia: siglo XIX.	30
1.6.3.- El desencanto de la ciencia: siglo XX.	31
1.7.- El pluralismo ético: un hecho.	34
1.8.- Ni monismo, ni relativismo: un equilibrio.	35
1.9.- Del pluralismo ético a la legalidad democrática.	37
1.10.- De los reduccionismos a la virtud de la prudencia.	38
1.10.1.- Fundamentación bioética: hechos, valores y deberes.	39
1.10.2.- El reduccionismo técnico.	41
1.10.3.- El reduccionismo religioso.	41
1.10.4.- El reduccionismo jurídico.	41
1.10.5.- La prudencia como virtud.	42
1.11.- Aportaciones de la doctrina cristiana.	42
1.11.1.- ¿Por qué hablar de temas éticos y sociales?	42
1.11.2.- ¿Cuál es su concepto de persona?	46
1.11.3.- ¿Cuál es su idea de libertad?	47
1.11.4.- ¿Cuáles son sus certezas sobre los derechos?	48
1.11.5.- ¿Cuál es su idea de democracia y de participación?	51
1.11.6.- ¿Cuál es su idea de familia?	53

1.11.7.- ¿Cuál es su idea de objeción de conciencia?	55
1.11.8.- ¿Cuál es su idea de sociedad civil?	55
1.11.9.- ¿Cuál es su concepto de libertad religiosa?	56
1.11.10.- Finalmente, ¿cuál es su idea de laicidad?	57
1.12.- Recapitulando.	58
<b>2.- La cuestión de la Trascendencia.</b>	<b>59</b>
2.1.- Filosofía y Trascendencia.	59
2.1.1.- Interpretaciones materialistas del hombre:	60
2.1.1.1.- Feuerbach.	60
2.1.1.2.- Marx.	61
2.1.1.3.- Sigmund Freud.	62
2.1.1.4.- Albert Camus.	63
2.1.1.5.- Sartre.	64
2.1.1.6.- El materialismo sin autor.	64
2.1.2.- Más allá del materialismo.	65
2.1.2.1.- Más allá del reduccionismo cientifista.	65
2.1.2.2.- Más allá de un falso dilema: ciencia y fe.	67
2.1.2.3.- Más allá del ateísmo.	68
2.1.2.4.- La dimensión religiosa del hombre.	71
2.1.2.4.1.- ¿Qué no es la dimensión religiosa?	72
2.1.2.4.2.- ¿Qué es la dimensión religiosa?	73
2.2.- Ciencia y Trascendencia.	75
2.2.1.- El conflicto entre la fe y la ciencia.	76
2.2.1.1.- El caso Galileo.	76
2.2.1.2.- El caso Darwin.	77
2.2.2.- El encuentro entre ciencia y religión.	78
2.2.2.1.- La naturaleza de la ciencia.	79
2.2.2.2.- La naturaleza de la teología.	80
2.2.2.3.- Tipos de relación mutua.	81
2.3.- Por qué lo religioso en la deliberación bioética.	82
2.3.1.- Algunos testimonios cualificados.	83

2.3.1.1.- A. Einstein.	83
2.3.1.2.- Howard Gardner.	84
2.3.1.3.- El informe Delors.	84
2.3.1.4.- Habermas.	85
2.3.1.5.- G. Lorenzini.	87
2.3.1.6.- El equipo de Seligman y Csikszentmihalyi.	87
2.3.1.7.- Eugenio Trías.	87
2.3.1.8.- Vattimo.	89
2.3.1.9.- José Antonio Marina.	91
2.3.1.10.- Nicolás Sarkozy.	91
2.3.1.11.- Olegario González de Cardedal.	93
2.3.1.12.- Vicente Verdú.	93
2.3.1.13.- Las profesoras María Navarro y Elvira Martínez.	93
2.3.1.14.- Recomendaciones de la OSCE.	93
2.3.2.- Diferentes argumentos.	94
2.3.2.1.- En orden a situarse lúcidamente ante la tradición cultural.	95
2.3.2.2.- En orden a insertarse críticamente en la sociedad.	95
2.3.2.3.- En orden a dar respuesta al sentido último de la vida con todas sus implicaciones éticas.	95
2.3.2.4.- Por su dimensión humanizadora.	97
2.3.2.5.- Por su dimensión ético-moral.	97
2.3.2.6.- Por la dimensión teológica y científica de la Religión.	97
2.3.2.7.- En razón de un argumento antropológico.	98
2.3.2.8.- En razón de un argumento histórico.	101
2.3.2.9.- En razón de un argumento cultural.	102
2.3.2.10.- En razón de un argumento intercultural.	102
2.3.2.11.- En razón de un argumento sociológico.	103
2.3.2.12.- En razón de un argumento lingüístico.	104
2.3.2.13.- En razón de un argumento pedagógico.	104
<b>3.- Aportaciones de la Bioética teológica a la bioética laica:</b>	<b>105</b>
3.1.- Teología moral y bioética teológica.	106
3.1.1.- La Teología moral.	106

3.1.2.- La Bioética teológica.	108
3.1.3.- Ética y Teología: fundamentación teológica de la Bioética.	108
3.1.3.1.- Respeto a la vida humana.	109
3.1.3.2.- Respeto a la inviolabilidad de la vida humana.	110
3.1.3.3.- La racionalidad del Evangelio de la vida.	110
3.1.3.3.1.- Lo humano, abierto a lo divino.	111
3.1.3.3.2.- La fe, garantía y elevación de la razón.	112
3.2.- Las aportaciones de la bioética teológica.	113
3.2.1.- Teología y bioética: distinción y relaciones.	113
3.2.1.1.- Una bioética autónoma verdaderamente humana.	113
3.2.1.2.- La Teología Moral como estímulo de la Bioética.	114
3.2.2.- Aportación de la Teología a la Bioética	115
3.2.2.1.- Historia de la Teología Moral en sus aspectos bioéticos.	115
3.2.2.1.1.- La tradición preconstantiniana.	115
3.2.2.1.1.1.- La Legítima defensa.	116
3.2.2.1.1.2.- La Pena de muerte.	116
3.2.2.1.1.3.- La Guerra.	117
3.2.2.1.1.4.- El Suicidio.	117
3.2.2.1.1.5.- El Tiranicidio.	118
3.2.2.1.2.- La <i>Pax Constantiniana</i> .	119
3.2.2.2.- La doctrina tradicional católica sobre el valor de la vida humana.	120
3.2.2.2.1.- El Principio de doble efecto.	122
3.2.2.2.2.- El Principio de totalidad.	124
3.2.2.3.- Aportaciones de la reflexión teológica al campo de la bioética.	125
3.2.2.3.1.- Superando la sospecha.	125
3.2.2.3.2.- La ética planetaria y trascendente de Hans Küng.	126
3.2.2.3.3.- El cristianismo y el valor de la vida humana.	127
3.2.2.3.3.1.- La Biblia y el valor de la vida humana.	128
3.2.2.3.3.2.- La Fe de la Iglesia y el valor de la vida humana.	129
3.3.- El diálogo como actitud.	141
3.3.1.- Algunas autocríticas.	141
3.3.2.- Se precisa la actitud dialógica.	146

<b>Conclusiones.</b>	149
<b>Bibliografía.</b>	161

### Índice de siglas:

CEC	Catecismo de la Iglesia Católica
CVII	Concilio Ecuménico Vaticano II
Cfr	Confróntese
Dir	Director
DSI	Doctrina Social de la Iglesia
Ed	Edición
EV	<i>Evangelium Vitae</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
ISTIC	Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias
LG	<i>Lumen Gentium</i>
P	Página
Pp	Páginas
ULL	Universidad de La Laguna
UIMP	Universidad Internacional Menéndez Pelayo
UNED	Universidad Nacional de Educación a Distancia
VS	<i>Veritatis Splendor</i>
AA.VV.	Autores Varios



## Introducción.

En varias ocasiones, en los temas del presente Máster en Bioética, hemos visto y estudiado la necesidad que tiene este nuevo saber que se denomina Bioética de interdisciplinariedad. La física y la química, la biología, la medicina, el derecho, la economía, los medios de comunicación; la antropología, en particular, la ética aplicada y la filosofía en general, etc., tienen algo que aportar al ámbito de la deliberación bioética.

Éste es uno de los motivos por los que es conveniente que los comités de ética asistenciales estén conformados de manera plural e interdisciplinar. Mucho más evidente es este hecho cuando se trata de sociedades plurales, conformadoras de estados políticamente laicos.

La joven historia de la Bioética ha mostrado la necesidad de interrelacionar estos saberes implicados en la vida humana. Pero no sólo los saberes han de estar dispuestos a la reflexión, sino que también las creencias<sup>1</sup> están llamadas a realizar su aportación propia.

---

<sup>1</sup> Saberes y creencias conforman el concepto de cultura. La cultura es el conjunto de todas las formas, los modelos o los patrones, explícitos o implícitos, a través de los cuales una sociedad regula el comportamiento de las personas que la conforman. Como tal incluye costumbres, prácticas, códigos, normas y reglas de la manera de ser, vestimenta, religión, rituales, normas de comportamiento y sistemas de creencias. Desde otro punto de vista se puede decir que la cultura es toda la información y habilidades que posee el ser humano. El concepto de cultura es fundamental para las disciplinas que se encargan del estudio de la sociedad, en especial para la antropología y la sociología. La Unesco, en 1982, declaró: *"...que la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden."* (Cfr. UNESCO, 1982: *Declaración de México*) Por tanto, la cultura está formada por todo lo que implica transformación y seguimiento de un modelo de vida. El contenido de la cultura se divide en, contenidos: A) Concretos o materiales: fiestas, alimentos, ropa (moda), arte plasmado, construcciones arquitectónicas, instrumentos de trabajo (herramientas), monumentos representativos históricos. B) Simbólicos o espirituales: creencias (filosofía, espiritualidad/religión), valores (criterio de juicio moral y/o ética), actos humanitarios, normas y sanciones (jurídicas, morales, convencionalismos sociales), organización social y sistemas políticos, símbolos (representaciones de creencias y valores), arte (apreciación), lenguaje (un sistema de comunicación simbólica), tecnología y ciencia. Por otro lado, dentro de toda cultura hay dos elementos que se deben tener en cuenta: A) Rasgos culturales: porción más pequeña y significativa de la cultura, que da el perfil de una sociedad. Todos los rasgos se transmiten siempre al interior del grupo y cobran fuerza para luego ser exteriorizados. Y B) Complejos culturales: contienen en sí los rasgos culturales en la sociedad. (Cfr. <http://es.wikipedia.org/wiki/Cultura> = *on line* 17/08/2009).

Con el nacimiento y desarrollo de la Bioética se favorece la reflexión y el diálogo sobre problemas éticos fundamentales que afectan a la vida del ser humano y su entorno. Como ciencia situada en la encrucijada de la vida humana (la persona, la familia, la defensa del medio ambiente, etc.), es consciente que tiene que afrontar temas que afectan a la misma frontera de la vida humana. Siente, asimismo, la importancia de crear una cultura humanista. La Bioética, interrelacionándose con las ciencias jurídicas, socioeconómicas, ambientales, humanas, etc., tiene el deber de indicar al mundo de la medicina, de la política, de la economía, etc., la orientación ética que ha de imprimir la actividad humana. Por ello, la importancia de la Bioética es hoy innegable en su dimensión global.

La Bioética, por tanto, se ha constituido, en las últimas décadas, en una rama nueva del saber ético con repercusiones importantes en el ámbito de la sociedad y de la persona. En cuanto tal, proporciona un ámbito teórico-práctico especial para abordar tanto problemas éticos antiguos como nuevos, relacionados con la vida humana.

Los grandes problemas que hoy tiene planteada la humanidad son en el fondo cuestiones bioéticas globales: la ética de la familia, la ética de la conservación del planeta, la ética del consumo ante el agotamiento de algunos recursos necesarios, como el agua dulce y el petróleo, la ética de las migraciones con los problemas demográficos y de convivencia derivados, las desigualdades económicas entre la población del Norte y del Sur, los problemas de natalidad y los de la eutanasia, los problemas nacidos de la medicina preventiva como consecuencia del descubrimiento del genoma humano, las situaciones difíciles entre la vida naciente y moriente, el acompañamiento en la enfermedad, etc. Todos estos, y algunos más, son problemas cuya solución está más allá de los códigos éticos y deontológicos y exigen deliberación interdisciplinar.

Los avances biotecnológicos han sido un factor decisivo en la rápida configuración de la Bioética. Por otro lado encontramos, también, los cambios operados en el concepto de salud y su repercusión en la persona. Y, en tercer lugar, se encuentran la desconfesionalidad y desdeontologización de la ética en sociedades plurales y democráticas. Se trata de tres aspectos que han modificado el rostro de la Bioética.

Durante bastante tiempo los problemas morales de la biomedicina han estado orientados fundamentalmente por dos instancias singulares: la moral religiosa y los códigos deontológicos. A pesar de ello, consideramos que no es justo ni exacto dejar de reconocer en estas dos instancias un rol decisivo en la historia de la ética de la biomedicina. Tampoco es un signo de madurez científica proscribir toda referencia religiosa o toda codificación deontológica en relación con la Bioética.

Es cierto que la Bioética se ha constituido a partir de la desconfesionalidad de la ética y de la liberación del predominio de la codificación deontológica. Esto ha significado que la Bioética, por un lado, ha de apoyarse en la racionalidad humana secular y ha de ser compartida por las personas en general; y, por otro

lado, ha de centrarse en el territorio filosófico, buscando un paradigma de racionalidad ética completando, de este modo, el ordenamiento jurídico y deontológico y las convicciones religiosas. Sin duda, el método deliberativo ofrece un marco metodológico para que la racionalidad asuma su protagonismo en orden a alcanzar una ética de horizonte universal más amplio. Esto no anularía los postulados de máximos éticos, que se hicieran presentes en el horizonte deliberativo de la Bioética.

Nuestra intención en este trabajo-tesina, se enmarca en el ámbito de las aportaciones que la Teología puede hacer al quehacer deliberativo de la Bioética. La teología, en cuanto reflexión intelectual, esfuerzo de racionalidad, en entorno al hecho religioso, junto al aspecto antropológico, sociológico, filosófico, etc., fundada en el ámbito de la gratuidad y de la trascendencia, puede ofrecer, en el circuito imprescindible de la deliberación bioética, una aportación que, desde nuestro punto de vista, es digna de ser tenida en cuenta.

La Bioética se configura como saber laico. Los estados democráticos deben asumir la laicidad como una de las notas distintivas de su identidad. Pero en un estado laico, existen creyentes. El estado sí es laico; debe ser laico. La sociedad no es laica; es plural. En un marco de sociedad plural, la Bioética es la manifestación más evidente de la posibilidad de construcción común de un espacio mínimo universal en el que -desde y en- los planteamientos éticos y morales de máximo de los distintos surja, por el esfuerzo compartido de la razón, un saber cordial. De ahí nuestro subtítulo: *El lugar de la verticalidad razonable en el horizonte deliberativo de la Bioética*.

Si esto es así, y es una verdadera y significativa aportación, la Teología tiene el deber dialógico de aportar su quehacer a la dimensión interdisciplinar de la Bioética<sup>2</sup>.

La preocupación por la Bioética tanto de la antropología filosófica como de la teología no es nueva; está presente desde que existe la Bioética e incluso antes, desde la ética médica. Aun cuando los problemas planteados hoy por la Bioética sean generados por la medicina, estos problemas son meta-médicos. La medicina se encuentra en medio de un proceso dialéctico de reinterpretación que tiene por objeto aquella base antropológica y moral a la que los profesionales de la salud se sienten vinculados casi instintivamente. El médico persigue un fin que no se

---

<sup>2</sup> Como sabemos, el término *Bioética* fue acuñado por V.R. Potter en el artículo *Bioethics, the Science of Survival*, publicado en *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970) 127-153. En su libro *Bioethics: Bridge to the future*, el autor afirma: "En nuestro mundo hay dos culturas que no parece que sean capaces de comunicarse: la de la ciencia y la de las humanidades. Si aceptamos que esta incomunicación es una de las razones que hacen dudar de la posibilidad de futuro de la humanidad, posiblemente tendiendo un puente entre las dos culturas construiremos un puente hacia el futuro". En estos últimos años, y en este sentido de buscar puentes entre mundos gnoseológicos complementarios se han venido publicando artículos de especial interés. Entre ellos destaco los siguientes en torno al papel de la teología en el debate bioético: J. MASIÁ CLAVEL, *¿Estorba la teología en el debate bioético?* ST, 142 (1997) 141-147; JOSÉ LUIS FLÓREZ TURRADO, *La bioética desde la antropología y la teología*, Religión y Cultura (2000) 45-61.

justifica en sí mismo o en virtud de un valor científico abstracto, sino en un bien de naturaleza personal: el bien del paciente.

Es por ello por lo que se da la pregunta por una filosofía de lo humano que le sirva de base a la Bioética. Y es entonces cuando se descubre lo que la Filosofía tiene que aportar a la Bioética o, al menos, tiene una palabra que decir sobre el papel de la filosofía de la ciencia y la medicina, sobre el ser humano, la salud, la vida y la muerte.

Se puede apreciar que el acercamiento de la Teología a los problemas que interesan a la Bioética, se ve hoy no sin cierta sospecha. Muchos ven al teólogo que se mete en temas de bioética como un peligro. Con cierta ironía describe R. McCornick la situación: *“Hay vecinos que, como signo especial de hostilidad, colocan a la entrada de sus casas un ‘cave canem’ (¡cuidado con el perro!). Esta advertencia la aplican muchos al teólogo que intenta discutir las dimensiones éticas de la biomedicina. En el peor de los casos, al teólogo se le considera peligroso; en el mejor de los casos, inofensivo, pero inútil. Por ello es preferible perderle de vista o atarle corto”*<sup>3</sup>.

Nuestros objetivos se pueden cifrar en tres: Describir y exponer adecuadamente el lugar de la reflexión teológica dentro del marco deliberativo plural y multidisciplinar de la Bioética; posibilitar la superación de tópicos ideológicos que limitan el mutuo conocimiento y reconocen las justas aportaciones de la experiencia creyente como aspecto meta-ético de interés humano y social; y aportar al quehacer bioético aquellas dimensiones propias de la reflexión teológica que justifiquen su presencia y voz en el debate deliberativo.

Nuestro trabajo se estructura en tres bloques: El primer bloque aborda el marco de la Bioética, o sea, la sociedad plural y laica. Se trata de un análisis de la pluralidad natural de las sociedades occidentales y el sentido y alcance del principio de laicidad necesario para que las mismas se configuren adecuadamente. Intentaremos presentar el marco adecuado, sin monismos ni relativismos, de una sociedad caracterizada por el principio de pluralidad, superando posibles tentaciones reduccionistas. En este primer bloque aportaremos también la visión de la doctrina de la Iglesia sobre esta temática, aportación que nos ayude a superar algunos tópicos tan reiterados en la opinión pública y en algunos círculos culturales.

En el segundo bloque de contenido, o apartado del trabajo, abordaremos la cuestión de la Trascendencia. Se trata de un abordaje de índole fundamentalmente filosófico-científica, que nos haga posible fundamentar la naturaleza espiritual del ser humano. Serán tres las dimensiones que abordaremos progresivamente: la relación entre trascendencia y filosofía, la relación entre trascendencia y ciencia, y, en tercer lugar, realizar una aproximación a los motivos y argumentos sobre la conveniencia de que la

---

<sup>3</sup> Citado en JAVIER GAFO, *Bioética teológica*, UPComillas, Madrid 2003.

trascendencia esté presente en el debate deliberativo como un hecho social humano.

En el tercer y último bloque de contenido se intentará aterrizar en las aportaciones que la teología moral cristiana puede hacer al discurso racional de la Bioética.

Intentaremos, por lo tanto, en nuestro trabajo, presentar algunas de las aportaciones que la verticalidad razonable, o sea, que la teología moral, está llamada a ofrecer en este horizonte deliberativo, en una sociedad plural y laica, que es el espacio natural de la Bioética.



## 1.- El marco de la Bioética: una sociedad plural y laica.

El modelo de sociedad en el que se ha desarrollado la ciencia que denominamos Bioética ha sido el de unas sociedades plurales, democráticas y, desde el punto de vista religioso, sociedades aconfesionales o laicas. No se trata de una situación coyuntural, sino que precisamente esta condición es uno de los elementos que ha posibilitado el desarrollo de la Bioética.

Hace cuatro años, la Sede en Tenerife del Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias (ISTIC), dentro de las jornadas académicas que se organizan en colaboración con la Universidad de La Laguna, dedicó el Congreso Internacional "Diálogo Fe-Cultura" a este tema bajo el título "*La Democracia en una sociedad plural*"<sup>4</sup>. Hace dos años, en un Seminario organizado entre la UIMP y el ISTIC-Tenerife, y celebrado en la Sede de la UNED en La Laguna, se abordó precisamente este tema, y casi con el mismo título: "*España: entre la aconfesionalidad, el laicismo y la laicidad*"<sup>5</sup>. Es un tema que actualmente adquiere especial relevancia en la opinión pública, y que debe ser tratado con serenidad y rigor.

Se trata del marco en el que debe jugarse la deliberación bioética. Veamos, en primer lugar, qué entendemos cuando utilizamos los términos, referidos a nuestras sociedades occidentales, de aconfesionales, laicas o laicistas.

### 1.1.- Aproximación a los términos usados:

Las palabras laicidad y laicismo, laico y laicista, secularización, secularidad y secularismo, secular y secularista, son utilizadas, en numerosas ocasiones, como si fueran elásticas, ya que su significado se encoge o se estira para expresar acepciones diferentes y son interpretadas con un alcance notablemente distinto. Se requiere estar atentos para no pasar indebidamente de un sentido a otro.

La confesionalidad de un Estado implica la existencia en el mismo de una religión oficial institucionalizada por el ordenamiento jurídico, es decir, que se le concede un carácter oficial, con la lógica exclusión de cualquier otra. En este Estado confesional pueden darse en dos variantes: la confesionalidad sin libertad religiosa y la confesionalidad con esa libertad.

---

<sup>4</sup> Cfr. AA.VV. *Democracia y sociedad plural*, en *Actas del XV Congreso Internacional "Diálogo Fe-Cultura"*, Tenerife 2007, 328 pp.

<sup>5</sup> De este curso utilizaremos, en la espera que pueda ser publicada en la Revista del ISTIC *Nivaria Theologica* próximamente, la magnífica ponencia del profesor de la ULL el DR. D. JUAN HERNÁNDEZ BRAVO DE LAGUNA, Catedrático de Ciencias Políticas, titulada *La Aconfesionalidad en el Constitucionalismo Español*.

El primer caso es el de los Estados cuya confesionalidad implica una concepción teocrática de la política y el Derecho, y en los que, por consiguiente, la vida civil pierde su autonomía. Son Estados teocráticos en los que la mera profesión pública de una religión diferente a la oficial está prohibida y penalizada, como serían los casos de Arabia Saudí e Irán en el Islam sunní y chií, respectivamente. La religión oficial es la única permitida, y la práctica privada de otra religión puede estar tolerada o ser altamente problemática, pero nunca está permitido su proselitismo. Esta es la situación contenida en nuestras primeras constituciones españolas. Actualmente -hemos conocido por los medios de comunicación- asistimos en Turquía a un debate social y político sobre los propios fundamentos aconfesionales o laicos del Estado turco y sobre el papel del Islam en su vida pública.

La confesionalidad con libertad religiosa es la propia de la democracia de los Estados de Derecho, y ahí están, por ejemplo, los casos del Reino Unido y de Noruega con la confesión religiosa anglicana y luterana, respectivamente. Además, sus monarcas son cabeza de sus Iglesias oficiales. Esta situación descalifica, evidentemente, algunos comentarios ignorantes del anticlericalismo español actual en el sentido de que un Estado democrático no puede reconocer carácter público a una Iglesia o una confesión religiosa. Y no digamos mantener relaciones de cooperación con ella.

El escenario estatal de aconfesionalidad implica una realidad constitucional y jurídica que excluye la oficialidad de una religión, pero no la existencia de relaciones de cooperación más o menos intensas con una o varias religiones, relaciones que podrían, incluso, llegar a ser de colaboración en la financiación, tal como sucede precisamente en la situación española actual. De hecho, la aconfesionalidad del Estado presenta tres variantes: sin cooperación con ninguna religión ni confesión religiosa (Estados Unidos), con cooperación preferente con una o algunas de ellas (España, Italia, Alemania), y con cooperación multilateral sin preferencia, es la situación menos frecuente.

La aconfesionalidad actual española es preferente con la Iglesia Católica porque no excluye la presencia constante y masiva de esa religión en la vida política y pública del país, desde las clases de religión en la educación primaria y secundaria y los matrimonios y bautizos de la Familia Real, los funerales católicos de Estado a los militares fallecidos en misiones en el extranjero y a los militares y policías asesinados por el terrorismo, y las juras de bandera militares, hasta la participación de autoridades y políticos en actos religiosos como las procesiones, pasando por los actos castrenses, las celebraciones públicas y hasta las romerías. También que fiestas religiosas católicas sean simultáneamente fiestas civiles. Todo ello nos lleva, por un lado, a la que podríamos denominar presencia social difusa de la religión, al margen de las creencias y de la práctica, y por otro, al tipo especial de aconfesionalidad atenuada o preferente que tiene lugar cuando las relaciones de cooperación de un Estado no se dan con varias religiones por igual,

sino con una en particular, en este caso la católica, bien en exclusiva, bien con gran diferencia sobre las demás, como es el caso de España.

Es frecuente que ocurra en Estados que pasan de una situación de confesionalidad a una de aconfesionalidad. Así, el párrafo 3 del artículo 16 de la Constitución Española dispone que: *“Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”*. En correspondencia con este mandato constitucional, los acuerdos de cooperación del Estado español con las confesiones musulmana, judía y protestante, que incluyen su presencia en determinados espacios de los medios de comunicación públicos, tienen una considerable menor entidad que sus acuerdos con la Iglesia Católica.

La tercera posibilidad es el Estado laico, en el que se ha producido una separación absoluta, estricta o radical ente el Estado y las Iglesias y confesiones religiosas, una separación que excluye cualquier relación de cooperación y, por supuesto, cualquier participación en la financiación; y que llega a excluir hasta la presencia de la religión en la vida política y en los actos oficiales o públicos. Los partidarios de este tipo de Estado consideran que garantiza la libertad de conciencia, además de la no imposición de los valores y normas morales particulares de ninguna religión o de los propios de agnósticos y ateos. Serían situaciones como las actuales de Francia, configurada después de la Ley de Separación entre el Estado y la Iglesia de 1905, o la de México, por poner algún ejemplo. En este tipo de estados caben Estados laicos con libertad religiosa, como los citados, y sin esa libertad (Cuba, Corea del Norte y otros).

El término *“laico”*, del griego *λαϊκός*, *“alguien del pueblo”*, de la raíz *λαός*, *“pueblo”*, aparece primeramente en un contexto cristiano. Por extensión, surge con posterioridad el concepto de Estado laico.

Los Estados aconfesionales y laicos con libertad religiosa responden al principio de la laicidad, término que curiosamente no figura en el Diccionario de la Real Academia ni en otros diccionarios reconocidos, y que ha de ser entendido como doctrina que preconiza una sociedad civil organizada al margen del hecho religioso, pero no hostil al mismo; es decir, con mutuo respeto entre el Estado y las Iglesias y confesiones religiosas fundamentado en la distinción entre los planos de lo secular y de lo religioso.

Según el Concilio Vaticano II, entre el Estado y la Iglesia debe existir un mutuo respeto a la autonomía de cada parte. La laicidad del Estado no debe equivaler a hostilidad contra o con indiferencia hacia la religión o la Iglesia. Más bien, dicha laicidad debería ser compatible con la cooperación estatal con todas las confesiones religiosas dentro de los principios de libertad religiosa y neutralidad del Estado. La base de la cooperación estaría en que ejercer la religión es un derecho democrático constitucional y beneficioso para la sociedad.

Cuestión distinta sería el caso de aquellos Estados aconfesionales o laicos que llegaran a practicar un laicismo entendido como ruptura de la neutralidad estatal ante el hecho religioso, como hostilidad contra o con indiferencia beligerante hacia la religión. Un supuesto no de aconfesionalidad, sino de anticonfesionalidad religiosa estatal.

La laicidad del Estado no debe confundirse entonces con el laicismo, que es incompatible con la libertad religiosa. Así lo proclamó Juan Pablo II el 24 de enero de 2005: *“En el ámbito social se va difundiendo también una mentalidad inspirada en el laicismo, ideología que lleva gradualmente, de forma más o menos consciente, a la restricción de la libertad religiosa hasta promover un desprecio o ignorancia de lo religioso, relegando la fe a la esfera de lo privado y oponiéndose a su expresión pública”*.

En este sentido nos puede ayudar la penetración intelectual del Papa Benedicto XVI y la precisión de sus formulaciones nos sirven de guía maestra. Desea el Papa que, en diálogo abierto entre creyentes y no creyentes, teólogos y filósofos, juristas y hombres de ciencia, se elabore *“un concepto de laicidad que, por un lado, reconozca a Dios y a su ley moral, a Cristo y a su Iglesia, el lugar que les corresponde en la vida humana, individual y social, y, por otro, que afirme y respete la legítima autonomía de las realidades temporales”*<sup>6</sup>.

Los cristianos tenemos la preciosa misión de anunciar y mostrar que Dios es amor, que no es antagonista del hombre, que la ley moral cuya voz se oye en la conciencia tiende no a oprimir sino a liberar, no a amargarnos la vida sino a hacernos más felices. Este mensaje, al tiempo que refuerza la dignidad del hombre, es como un manantial que vierte incesantemente valores éticos en la sociedad. La Iglesia quiere mantener la pasión por la verdad, la libertad, la justicia y el amor apoyándose en la fuerza del misterio de Dios en que cree.

## **1.2.- Por tanto: una laicidad sana.**

El Papa propugna lo que llama *“sana laicidad”* que *“implica la autonomía efectiva de las realidades terrenales respecto a la esfera eclesial, no así frente al orden moral”*. Consiguientemente, a ninguna confesión religiosa le corresponde indicar qué ordenamiento político y social es preferible; es el pueblo el que libremente determina las formas más adecuadas de organizar la vida política; toda intervención directa de cualquier religión en este campo constituiría una injerencia indebida. Pero la misma *“sana laicidad”* comporta también que *“el Estado no considere la religión como puro sentimiento individual, susceptible de relegarse al ámbito privado. Al contrario, la religión al estar organizada también en*

---

<sup>6</sup> Discurso en el LVI Congreso Nacional de la Unión de Juristas Italianos, el día 9 de diciembre de 2006

*estructuras visibles, como es el caso de la Iglesia, debe ser reconocida como presencia comunitaria pública.”<sup>7</sup>*

En este marco de “*sana laicidad*”, con las actitudes y conductas que le son coherentes, se comprende que sea garantizado el ejercicio de las actividades de culto, y también culturales, educativas y caritativas, de la comunidad de los creyentes; que dentro de la laicidad, que no degenera en laicismo (laicidad enferma). Entraría en una “*sana laicidad*” el hecho de que los representantes de una comunidad religiosa se pronuncien sobre los problemas morales que se plantean a la conciencia de los creyentes, e incluso de todos los hombres; ya que la Iglesia debe defender y promover los grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad. Si algo es considerado bueno para mí, debe poder ser propuesto, con justa racionalidad, a la consideración de los demás.

Nuestro Estado es aconfesional, ya que “*ninguna confesión tendrá carácter estatal*” (Constitución Española, art. 16,3); y los ciudadanos serán lo que juzguen en conciencia. El Estado es aconfesional para que cada persona, según su libre decisión, pueda ser creyente o no creyente, de esta religión o de la otra, respetando el orden público y no oponiéndose al orden moral. La Iglesia, que contribuyó eficazmente al consenso fundamental que estableció la democracia en los años de la llamada transición política, de la que podemos estar orgullosos los españoles y que ha merecido elogios de otros países, se siente institucionalmente bien en estas coordenadas. Fundados en aquel acuerdo reconciliador, podemos y debemos continuar construyendo entre todos, y para todos, el futuro de nuestra sociedad.

En un Estado aconfesional y en una sociedad donde la pluralidad tiene gran calado, en orden a asegurar una convivencia fecunda y promover un ordenamiento jurídico democrático, es importante la búsqueda y la afirmación de unas bases morales comunes pre-políticas o meta-políticas, por parte de quienes profesan una “*laicidad sana*”, sean creyentes o no creyentes.

Pero la pregunta es lógica: ¿por qué vías promover esa común base moral? Este es el reto filosófico que hoy se plantea la ética aplicada. Puede ayudar la siguiente perspectiva que propone el Papa: “*(...) la necesidad de reflexionar sobre el tema de la ley natural y de recuperar su verdad, común a todos los hombres. Dicha ley está inscrita en el corazón del hombre y, por consiguiente, sigue resultando hoy no puramente inaccesible*”<sup>8</sup>. No se nos escapan los cuestionamientos que desde muchos ámbitos se hacen a la posibilidad de descubrir la ley natural, de manera incuestionable y universalmente aceptada. Sin embargo, creo que hemos de darle un voto de confianza a la capacidad racional humana para descubrir la lógica de lo real, la racionalidad de lo real como paradigma ético.

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> Discurso en el Congreso Internacional sobre Derecho Natural, 12 de febrero de 2007.

La ley natural -no podría ser de otra manera- está abierta a la razón en su permanente búsqueda de la verdad del ser humano, y es como el norte de su camino en la historia. Esta ley, que para el creyente ha sido escrita por Dios en el corazón<sup>9</sup>, une a los creyentes con los demás hombres para buscar la verdad y resolver los problemas morales que se plantean al individuo, a la sociedad y a la humanidad entera<sup>10</sup>.

Según este planteamiento, la verdad del hombre conecta con la libertad de todos: *“Como la libertad humana es siempre libertad compartida con los demás, resulta patente que la armonía de las libertades sólo puede hallarse en lo que es común a todos: la verdad del ser humano, el mensaje fundamental del propio ser, es decir, la lex naturalis”*. De esta fuente fluyen los derechos fundamentales y sus correspondientes obligaciones. Todo ordenamiento jurídico *“halla en última instancia legitimidad en su arraigo en la ley natural, en el mensaje ético inscrito en el propio ser humano. La ley natural es, en definitiva, el único baluarte válido contra la arbitrariedad del poder o contra los engaños de la manipulación ideológica”*. La dignidad del hombre, percibida por la conciencia que es el núcleo más secreto del hombre, se rebela frente a sus humillaciones.

A la luz de esta conexión íntima entre libertad y verdad, podemos preguntar: ¿No necesitamos una reflexión honda y abierta sobre la libertad tanto en su concepción teórica como en su realización histórica en la vida personal y social? Pablo de Tarso, celoso defensor de la libertad religiosa, siempre la reivindicó frente a los riesgos que la acechaban; pero al mismo tiempo advirtió: *“no todo conviene”*<sup>11</sup>, y exhortó a realizar la libertad en el amor<sup>12</sup>. La libertad humana, la verdad, la justicia, la solidaridad, el amor y el respeto de las personas se comprenden y se realizan en mutua interacción. Todas estas realidades son como astros de una constelación con cuyos movimientos coordinados se salvaguarda y madura armoniosamente la dignidad humana. La libertad debe ser educada para que no pierda el rumbo ni se convierta en egoísta e insolidaria.

### 1.3.- ¿Es España un estado laico?

Nuestra Carta Magna, la Constitución de 1978, no se define en este sentido, ni como estado aconfesional, ni como estado laico. Pero de su articulado se deduce que lo es. En el art. 16.3 se afirma que *“ninguna confesión tendrá carácter estatal”*, por lo tanto, se deduce que el Estado no tendrá carácter confesional, es decir, será aconfesional. En el art. 1,2 sitúa en el pueblo la fuente de la que *“emanan los poderes del Estado”*. En este sentido, podemos decir que España es un Estado laico. España es, por tanto, un estado aconfesional y laico.

---

<sup>9</sup> Cfr. Rom 2,15-16.

<sup>10</sup> Así se ha expresado el CVII. Cfr. *Gaudium et spes*, 16.

<sup>11</sup> 1 Cor 6,12; 9,1.

<sup>12</sup> Cfr. Gál 5,13.

Pero podemos añadir que no sólo lo es, sino que está bien que lo sea. En este sentido me gustaría traer a colación una *Nota doctrinal* de la Congregación para la Doctrina de la Fe de noviembre de 2002, *sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, en los que se afirma: “*Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesial es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de la civilización alcanzado*”<sup>13</sup>.

No siempre, también hay que reconocerlo, se dio este reconocimiento. Es, como dice la *Nota*, el resultado de un largo, conflictivo, complejo, proceso que llega hasta nuestros días. Hace más de 40 años, entre las conclusiones recogidas en la Constitución dogmática *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II quedó configurado el pensamiento doctrinal de la Iglesia católica al respecto. Son dos números, el 36 y el 76 de dicho documento conciliar, los que recogen este sentir<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Nota, nº 6.

<sup>14</sup> GS, 36: “*Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. / Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe. / Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida*”.

GS, 76: “*Es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralística, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores. / La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana. / La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene*

Más recientemente el Papa Juan Pablo II, al cumplirse los 100 años de la Ley de Separación entre el Estado y la Iglesia de la República de Francia (ley aprobada el 11 de febrero de 1905), el año 2005 dirigió una Carta a los obispos de Francia. Es significativo el texto específico al respecto: *“Bien comprendido, el principio de laicidad (...) pertenece también a la doctrina social de la Iglesia”*. En este sentido añadía el Papa: *“la laicidad, lejos de ser lugar de enfrentamiento, es precisamente el espacio para un diálogo constructivo, con el espíritu de los valores de libertad, igualdad y fraternidad”*.

Estas expresiones del documento pontificio señalan, sin duda, aspectos muy interesantes en la consideración deliberativa que posee la Bioética. Por todo lo dicho, España es, y está llamada a ser, un estado aconfesional y laico. No me resisto a citar un texto del, entonces Cardenal Ratzinger, hoy Benedicto XVI: *“(…) la fe cristiana, a diferencia de otras, ha desterrado la idea de la teocracia política. Dicho en términos modernos, ha promovida la laicidad del Estado (...), el Estado laico es resultado de la originaria opción cristiana, aunque hayan hecho falta largos años para captar todas sus consecuencias”*<sup>15</sup>.

#### **1.4.- ¿Es compatible un Estado Laico y la libertad religiosa?**

Un Estado laico exige la comprensión y promoción de la autonomía del Estado y la separación de éste y de las iglesias y comunidades religiosas. Esta separación debe, asimismo, estar vinculada a la idea fundamental de libertad

---

*íntegramente su vocación eterna. La Iglesia, por su parte, fundada en el amor del Redentor, contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada nación y entre las naciones. Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano. / Cuando los apóstoles y sus sucesores y los cooperadores de éstos son enviados para anunciar a los hombres a Cristo, Salvador del mundo, en el ejercicio de su apostolado se apoyan sobre el poder de Dios, el cual muchas veces manifiesta la fuerza del Evangelio en la debilidad de sus testigos. Es preciso que cuantos se consagran al ministerio de la palabra de Dios utilicen los caminos y medios propios del Evangelio, los cuales se diferencian en muchas cosas de los medios que la ciudad terrena utiliza. / Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición. Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y solos aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones. / Con su fiel adhesión al Evangelio y el ejercicio de su misión en el mundo, la Iglesia, cuya misión es fomentar y elevar todo cuanto de verdadero, de bueno y de bello hay en la comunidad humana, consolida la paz en la humanidad para gloria de Dios”*.

<sup>15</sup> BENEDICTO XVI, *Europa, raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2004, p. 99.

religiosa<sup>16</sup>. Asimismo lo afirma la Constitución Española (1978): *“Artículo 16. 1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la Ley. / 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. / 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.”*

El sentido y alcance ha de ser el establecido en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Dice la Constitución: *“Artículo 10: 2. Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España”.*

Y la Declaración Universal afirma: *“Artículo 18. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.*

La laicidad supone una clara distinción entre la Iglesia y el Estado, la mutua independencia de una y otra en sus respectivas áreas específicas que se traduce en una separación que no sólo permite, sino que aún exige la cooperación de ambas instituciones en cuanto necesarias para atender a cuantos son a la vez ciudadanos y creyentes y para satisfacer exigencias del bien común que sin esa cooperación quedarían inevitable y gravemente desatendidos.

El Estado ha de ser religiosamente neutro. Se puede hablar de neutralidad del Estado en materia religiosa. Pero neutralidad no se puede identificar, sin más con, despreocupación o desatención de lo religioso. El Estado tiene competencia en relación con las manifestaciones sociales, en cuanto sociales, de lo religioso, ya que estas deben respetar las exigencias del orden público o del bien común.

Por otra parte, incumbe también al Estado el respeto y defensa de la libertad religiosa. En orden a garantizar este derecho, el Estado ha de mantenerse imparcial respecto a las posibles y diversas opciones particulares de lo religioso, absteniéndose de conferir carácter estatal a ninguna de ellas, es decir, ha de ser

---

<sup>16</sup> Así lo afirma el Concilio Vaticano II en *Dignitatis humanae*, 2: *“Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil”.*

aconfesional. El Estado es neutro respecto a las diversas particulares formas de lo religioso, pero no puede ser neutral respecto al derecho de libertad religiosa: que ha de proclamarlo, defenderlo, y hacer posible, a todos, su pleno ejercicio, lo mismo que con el resto de libertades públicas, que son esenciales al sistema democrático.

Este es el sentido de la colaboración mutua entre el Estado y las comunidades religiosas y confesiones cristianas que sanciona la Constitución. La neutralidad del Estado la violarían quienes se valgan del cargo público para imponer su particular opción o para privilegiarla de uno u otro modo.

### **1.5.- España laica, sí; España laicista, no.**

Hemos de tener presente que en la sociedad se da el hecho religioso. También hemos de tener presente que en la sociedad se da la experiencia creyente y la no creyente. Y este hecho debe poder coexistir en pacífica convivencia civil. Entre las posibles opciones particulares ante lo religioso están las negativas. Las que pretenden hacer desaparecer el hecho religioso o excluirlo del espacio público. Estas posiciones de signo religiosamente negativo pueden denominarse *laicistas*. Por ello, en ocasiones resulta aconsejable no hablar de *laicismo*, sino de *laicismos*.

Sin ánimo de exhaustividad, pues las clasificaciones son siempre limitadas, pero por el servicio que prestan a ayudarnos a entender, podríamos distinguir tres clases de laicismos:

- Modalidad laicista extrema: que pretende que todo lo religioso quede erradicado por completo de la vida de los hombres, como condición para que estos superen la alienación que la religión supone y alcancen su plena libertad.
- Modalidad laicista moderada: no pretende eliminar de modo absoluto lo religioso sino recluirlo en el ámbito de la conciencia y en la esfera de lo estrictamente privado.

Estas dos posturas laicistas no abogan por la imparcialidad del Estado ante lo religioso. Una cosa es que el estado no profese religión alguna (negatividad por abstención), y otra que el estado profese el no-a-toda-religión (negatividad por exclusión). Un estado que profesase estos tipos de laicismos, que profesase una particular opción ante lo religioso, esta vez en sentido negativo, creo, por lo mismo dejaría de ser, paradójicamente, un estado aconfesional o laico.

Se trata de laicismos irreconciliables con el derecho de libertad religiosa. Por ello, estas dos formas de laicismo no puede decirse que sean precisamente democráticas. Tal vez un posible error presente en estas posturas, especialmente de la segunda, sería el identificar lo público con lo estatal. Y, como todos reconocemos, lo público no se agota en lo estatal. Todo lo estatal es público, pero no todo lo público es estatal. Lo socialmente público es mucho más amplio. Así surgiría otra tercera forma de laicismo:

- Modalidad laicista abierta o democrática. Para este tercer modelo, no puede negarse legítimamente su presencia en el ámbito público, pero ha de exigírsele que en ese ámbito se atenga a su condición de opción particular. Lo propio del Estado no sería exclusivamente lo público, sino lo público común. Las opciones religiosas, no por religiosas, sino por ser opciones particulares, carecen de legitimidad para ejercer una función orientadora de lo común.

En este caso, en ocasiones, existe un peligro: basta que una opción no sea religiosa para que ya resulte común y sea impuesta como tal.

Por lo tanto, no es bueno identificar estado y sociedad sin más. Las sociedades no son laicas o confesionales, sino que las sociedades son lo que resulta del ejercicio que de hecho los ciudadanos hagan de su libertad religiosa. Por esto, esta modalidad tiende a afirmar laico no sólo del estado, sino de la sociedad; sociedad laica. Laico, aconfesional, lo es el estado, no yo; y, además, el estado debe ser laico precisamente para que yo, según mi libre decisión, pueda serlo o no serlo con todas las consecuencias.

Demos ahora un paso más. Ya no se trata de analizar el marco laico o aconfesional en el que hemos de movernos en la deliberación bioética, sino que hemos de saber nadar entre las aguas, muchas veces turbias, de los avances científicos y los presupuestos éticos cuando la sociedad es plural, marcada por variedad de paradigmas éticos, surjan estos de ámbitos creyentes o no creyentes.

## **1.6.- Ciencia y conciencia en una sociedad plural<sup>17</sup>.**

Los avances científicos, el desarrollo de las técnicas vinculadas a la vida humana han sido tan significativos que, a poco que los contemplemos, nos producen un vértigo inquietante. Frente a esta experiencia podríamos tener actitudes de recelo hacia la investigación científica. Mala tentación cuando se trata de este efecto maravilloso de la inteligencia humana capaz de hacer cada vez más humana la vida humana. La ciencia y sus avances son uno de los aspectos más positivos de la sociedad actual.

Sin embargo, la ciencia aparece sólo con un límite. El límite que le sitúa en el entorno de la moralidad. La ciencia no debe apelar a su libertad y autonomía ilimitada. No todo lo que es científicamente investigable o técnicamente realizable es éticamente correcto. La moralidad ha de estar presente en el corazón del propio método científico. Ciencia y Conciencia han de mantener una serena y enriquecedora actitud de colaboración en bien del ser humano, de su dignidad, del reconocimiento de sus derechos inalienables.

---

<sup>17</sup> Aprovecho algunos aspectos propuestos con anterioridad en una ponencia personal elaborada y pronunciada para el Curso de la UIMP *“La Bioética: Ciencia y Conciencia en una sociedad plural”*, celebrado los días 26 al 29 de mayo de 2009, en colaboración con el ISTIC-Tenerife, en la Facultad de Medicina de la ULL.

El siglo XX conoció un progreso científico espectacular. En el campo de la física celebramos apenas hace dos años el centenario de la publicación de los artículos de Albert Einstein que abrieron paso a la nueva física e hicieron posible los enormes descubrimientos del siglo XX, tanto en el campo de las partículas atómicas como en el de la astrofísica. Los descubrimientos en el campo de la biología y de la medicina todavía suscitaron un interés mayor. Celebramos hace relativamente poco el cincuenta aniversario del descubrimiento, obra de Watson y Crick, de la molécula de ADN, el mecanismo de transmisión de la vida. Hace apenas unos años, el 26 de agosto del 2000, completando aquel descubrimiento, los científicos anunciaron la secuencia completa del genoma humano. Por primera vez se identificó la cadena de una molécula de ADN humano, una monumental enciclopedia que contiene las instrucciones para el funcionamiento del organismo humano.

Estos descubrimientos y, en general, los progresos de la ciencia, más que infundir miedo, revelan cada vez más el orden intrínseco de la naturaleza. Todo descubrimiento científico, hecho según las reglas de la investigación científica, es un bien para el hombre, independientemente de su aplicación concreta.

El desarrollo científico es, por tanto, un bien para la humanidad y deberíamos ser capaces de suscitar esta vocación entre los más jóvenes y despertar su curiosidad intelectual. Este desarrollo debe operarse siempre y en cualquier circunstancia dentro del marco de los principios éticos. Algunos desearían una ciencia libre, sin vínculos de tipo ético o legal, sin más límite que el impuesto por el mismo progreso de la ciencia, pero cuando está en juego la dignidad de la persona humana, este criterio no se puede aceptar. No todo medio es lícito para alcanzar un fin, aun cuando éste sea bueno.

En este debate, es esencial articular correctamente el principio del respeto a la dignidad de la persona humana con el de la legítima libertad de investigación. Una libertad que rebasara el primer principio tendría consecuencias muy graves. La alianza entre ciencia y conciencia pasa necesariamente por el reconocimiento del principio fundamental: *el respeto de la dignidad humana*. Es el principio sobre el que se basan nuestras sociedades democráticas: que todo ser humano posee una dignidad inalienable, que le es connatural, no concedida por autoridad alguna, independiente de su religión, clase social, edad, sexo o cultura.

Este principio, reiteradamente expresado en las constituciones de los países europeos y también en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948) constituye la piedra angular de nuestro sistema social, político, educativo y sanitario. En este punto convergen la mentalidad cristiana y el agnosticismo cultivado, coinciden personalidades como Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas. No todo lo que es técnicamente posible, es, por ello mismo, moralmente lícito. Los grandes descubrimientos de nuestro tiempo nos han acostumbrado a un sentimiento de omnipotencia en la investigación, como si no tuviera límites, o como si estos límites no debieran ser impuestos por instancias ajenas a la ciencia.

Pero la ciencia no es una actividad desgajada del resto de la vida del hombre y, como tal, debe estar limitada por la estricta observancia de la conciencia ética. La biología y la medicina moderna no logran olvidar que, a pesar de sus maravillosos descubrimientos, no pueden llegar a la unidad intrínseca del ser humano, a su integridad personal compleja, que une subjetividad y corporeidad. Las ciencias de la vida se aproximan al hombre desde fuera, no desde dentro, porque el hombre posee una dimensión psíquica irreductible, que llamamos conciencia, que no se puede explicar como un simple resultado emergente de una evolución puramente material. La conciencia pertenece a otro orden. Como decía Blaise Pascal, el hombre supera infinitamente al hombre.

### **1.6.1.- La relación entre ciencia y filosofía.**

El hombre no está simplemente en el mundo, como lo están el resto de seres vivos, sino que está tratando de entender y comprender lo que le rodea. No se contenta, incluso, con entender, sino que quiere dominar y controlar su hábitat natural hasta transformarlo a su imagen y semejanza. Estar, comprender, dominar y transformar, son infinitivos que expresan la presencia dinámica del hombre en el mundo natural, que se prolonga en el mundo técnico y artificial y se convierte en el mundo cultural.

Tanto las manos como la inteligencia del ser humano son herramientas necesarias en la construcción de un mundo cada vez más confortable, más manejable y más comprensible. Por la investigación científica el ser humano no sólo ha creado una tecnología prodigiosa, que puede controlar y dominar el mundo, sino que además ha alcanzado una reconstrucción conceptual del mismo cada vez más profunda, amplia y exacta.

La ciencia no sólo es importante como conocimiento, sino también como tecnología que ha incidido en la vida cotidiana del hombre de un modo prodigioso y la ha condicionado en todas sus expresiones existenciales. Frecuentemente, por este hecho, se ha visto en la ciencia la solución a casi todos los problemas y el mejor medio para proporcionar bienestar, saber, dignidad y eficacia. Dicho de otra manera: la ciencia, destructora de muchos mitos, se ha convertido, en algunos ambientes, en el gran mito.

Las ciencias son una prodigiosa creación del hombre como medio necesario para clarificar, comprender, dominar y transformar el mundo y lo que hay en él. Ninguna ciencia puede autoabastecerse y autoconformarse, pues en todas las ciencias se da una conexión que podríamos llamar piramidal: matemática-física-química-biología-psicología-sociología, etc., hasta conectar con la filosofía en sus variadas ramificaciones. Cada una de las especialidades propias es una mirada o un punto de vista particularizado sobre una parte de la realidad y sólo adecuadamente comprensible desde las exigencias del todo con el que se constituye el sistema. De ahí que la Bioética, en cuanto saber interdisciplinar, circunscrito a la ética aplicada –y por ello parte de la filosofía- y necesitada de

abordaje interdisciplinar, nos ofrece la ocasión de valorar la aportación de todos los ámbitos del saber en el camino del conocimiento de la verdad.

Pero veamos cómo ha sido el camino.

### **1.6.2.- La hegemonía de la ciencia: siglo XIX.**

Con Newton se superó definitivamente la física aristotélica y se creó una visión del mundo que ha perdurado durante toda la modernidad. La obra de Newton tuvo dos grandes consecuencias; una científica y otra filosófica. En primer lugar, establecer la validez de la mecánica terrestre en el espacio celeste; y en segundo lugar, eliminar de la estructura de las ciencias naturales los dogmas filosóficos innecesarios.

Tanto en Galileo como en Descartes se mezclan, y a veces se confunden, ciencia y filosofía. Newton renuncia a principios filosóficos abstractos. No admite principio alguno que no esté avalado por los fenómenos físicos. Para Newton, esta filosofía experimental era el mejor y más valioso método filosófico. Incluso Leibniz criticó la obra de Newton como no filosófica ya que no ofrecía explicación alguna de la última causa de la atracción gravitatoria. Para Newton hay que atenerse a los hechos. No hace falta ir más allá, ya que no es necesario conocer la causa de la atracción.

Se podría percibir en la obra de Newton una filosofía inconfesada o implícita. El impacto de Newton fue rotundo y llegó a considerarse como la verdad física definitiva. Incluso Kant veía en la física newtoniana la gran verdad y el modelo obligado de verdadero conocer. Esto demuestra cómo Newton está necesariamente presente en la historia de la ciencia posterior, aunque las conclusiones que los científicos sacaron de sus obras no siempre fueron correctas ya que se tenía por verdadero lo que en el siglo XX, gracias a la obra de Einstein, se ha demostrado que no es así. Incluso la misma filosofía ha padecido los desaires y el menosprecio de una ciencia triunfalista.

Sobre las bases puestas por Newton y Lavoisier fue progresando el mundo coherente y deslumbrante de la física y la química, que se desarrollaron espectacularmente en el siglo XIX. Los experimentos electromagnéticos de Faraday abrían paso a la investigación de la dinamo y de otras máquinas electromagnéticas. Los estudios matemáticos de Maxwell sobre el electromagnetismo condujeron más tarde al invento de la telegrafía sin hilos y del teléfono. En biología Pasteur confirmó la presencia de bacterias debido a la introducción de gérmenes determinados, y quedó demostrado que tanto la fermentación como la putrefacción se debía a la acción de microorganismos vivos. Todo ello tiraba por tierra la teoría de la generación espontánea. Darwin con su teoría evolucionista, Mendel con el descubrimiento de las leyes de la herencia, la teoría atómica de Dalton, etc., son manifestaciones del progreso de la ciencia

(siglo XVIII) y de las aplicaciones científicas (siglo XIX). Todo esto provocó que la filosofía y la física vivieran de espaldas, cuando no enfrentadas.

No solamente la ciencia en general se desentendía de la filosofía, sino que las mismas ciencias (física, matemática, geometría, química, biología, psicología, etc.) se cerraron en su propio campo, y en él y desde él crearon un especialismo restringido y excluyente que no favorecía la comprensión global de la realidad analizada, cayendo en el regionalismo científico de compartimentos estancos, desde donde se espiaba a las demás ciencias. En este sentido, es digna la descripción que hacía Ortega y Gasset:

*“Durante el siglo XIX, todas las ciencias ejercitaron el más desafortunado imperialismo. Era éste el modo vital que inspiró a toda esa época en todos los órdenes. Y como un pueblo pugnaba por imperar a los demás, y un arte a las otras artes, y una clase social a las demás, apenas hubo ciencia que no hiciese su campaña imperialista, obstinándose en mangonear a las demás, tal vez reformarlas radicalmente. Durante una temporada todo quiso ser física; luego todo quiso ser historia; más tarde todo se convirtió en biología; luego todas las ciencias aspiraban a ser matemáticas y gozar los beneficios del axiomatismo... El siglo XIX fue el gran siglo bizco. Y así cada ciencia, o para dominar o para envidiar, andaba fuera de sí, preocupada de las otras. La filosofía sentía desdoro por no ser física, y lo mismo la biología. La matemática se avergonzaba de no ser lógica, en no poder constituirse en pura deducción conceptual, sino estar encadenadas como un humilde can a la intuición. La teología, ciencia de lo divino, andaba con voluptuoso afán de ser manejada como las demás ciencias humanas; quería ser racional y razonable, igual que aquellos misteriosos hijos de Dios que aparecen en el Génesis seducidos por las encantadoras hijas de los hombres. Lo más característico del siglo pasado fue que en él cada cual vivía empeñado en ser otro del que era. Nadie aceptaba su destino. La edad del fuera de sí”<sup>18</sup>.*

Si en el siglo XVIII se habla mucho de razón –es el siglo ilustrado-, en el siglo XIX se prefiere hablar de ciencia. Es el triunfo de la razón instrumental, la hegemonía de la ciencia.

### **1.6.3.- El desencanto de la ciencia: siglo XX.**

Decía Husserl en 1982 que *“No puede el científico tener la pretensión de haber probado siempre las últimas premisas de sus conclusiones, ni de haber investigado los principios en que descansa la eficacia de sus métodos. Pero ésta es la causa del estado imperfecto de todas las ciencias”<sup>19</sup>.*

---

<sup>18</sup> ORTEGA Y GASSET, *Vicisitudes de la ciencia*, 1947, vol. IV, pp. 63-64.

<sup>19</sup> E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Alianza Ed., Madrid 1982, p. 39.

De esta limitación no se libra ni siquiera la matemática ni la geometría a pesar de la importancia que juega en ellas el método de lo imaginario. Ninguna ciencia puede tener la pretensión de satisfacer al científico en sus métodos y en sus hallazgos. Aunque la ciencia se haya engrandecido de un modo insospechado está reclamando, quiérase o no, una filosofía complementaria basada en el sujeto.

Horkheimer, uno de los fundadores de la Escuela crítica de Francfort, no disimulaba su pesimismo cultural al analizar y criticar la sociedad y sus componentes humanos, políticos, económicos, filosóficos y científicos. Al referirse a la ciencia afirmaba que el cientifismo era tecnocracia filosófica, una religión tecnocrática. Él reclamaba una filosofía que acompañase a la ciencia y le hiciera rendir cuentas acerca de la naturaleza de la verdad. La ciencia sólo logrará pleno sentido y rendimiento adecuado en la medida en que se integre y esté al servicio de los hombres. Se trata de orientar la ciencia desde la ética y la política, y, en último término, desde una iluminación filosófica.<sup>20</sup>

No podemos olvidar que la razón físico-matemática no soluciona los grandes problemas humanos; y por eso el hombre no se ve ahí acogido en su existencia concreta. El propósito de la mayoría de las ciencias no es el conocimiento profundo ni de la naturaleza ni del hombre, sino medios para crear técnicas de operación y transformación. La ciencia, pues, es sólo una manifestación entre otras de las que dispone el hombre. Es ciertamente un pensamiento activo y poderoso; pero la ciencia manipula las cosas sin habitarlas.

Para poder comprender la profunda relación del hombre con la naturaleza y con el universo, no basta la razón científica. Se exigen las diversas racionalidades de las que dispone al ser humano. En este sentido es significativo el subtítulo que Jacques Monod ponía a su obra *El azar y la necesidad*, que se vincula a lo que venimos diciendo: *Ensayo de filosofía natural de la biología moderna*. Siente no pocos reparos al hacerlo e intenta justificarlo en el prólogo de la obra afirmando: “*Resulta imprudente hoy en día, por parte de un hombre de ciencia, emplear la palabra filosofía, aun siendo natural en el título (o incluso en el subtítulo) de una obra. Se tiene la seguridad de que se va a recibir con desconfianza por los científicos y, a lo mejor, con condescendencia por los filósofos*”<sup>21</sup>.

Frecuentemente olvidamos esa verdad fundamental: que para el trabajo científico se requiere el esfuerzo de toda la persona que conlleva observación, experimentación, reflexión, imaginación e intuición, que a su vez exige muchos y variados métodos como múltiples y variados son los talentos y los procedimientos de los científicos. Por otro lado, la investigación científica no se zafa de la ambigüedad que todo hombre lleva en sí mismo, como intrínseca limitación de su ser. A este respecto Einstein afirmaba con rotundidad que “(...) [el científico] *parece realista en cuanto trata de explicar el mundo con independencia de su acto de percepción; idealista en cuanto interpreta los conceptos y teorías como libres invenciones del espíritu humano; positivista en*

<sup>20</sup> Cfr. MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, 1973, p. 70.

<sup>21</sup> J. MONOD, *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona 1981, p. 10.

*cuanto considera sus conceptos y teorías justificados únicamente porque ofrecen una representación lógica de las relaciones entre las experiencias sensibles. Aún más, puede parecer platónico o pitagórico porque considera la simplicidad lógica como el instrumento indispensable y efectivo de su investigación”<sup>22</sup>.*

Con todo ello, hoy se percibe que, en algún sentido, la ciencia y la filosofía se manifiestan con cierto desencanto en cuanto que el hombre, con sus problemas profundos y reales, no se siente totalmente acogido y asumido en ninguno de los dos campos. Tal vez es, por eso, por lo que asistimos al espectáculo de científicos que hacen filosofía y a filósofos que hacen ciencia. Aquello de Ortega y Gasset de que el siglo XIX fue un siglo bizco puede aplicarse a nuestro tiempo presente. Ciencia y filosofía se miran arrogantes cuando se encuentran frente a frente, pero en la clandestinidad, en la soledad de sus limitaciones, se sigue practicando el bizqueo y cultivando cierta envidia mutua inconfesada.

Actualmente es insostenible la tesis de aquellos que defienden que la ciencia y la filosofía carecen de toda relación; como igualmente es indefendible la tesis que afirma que ciencia y filosofía están tan íntimamente unidas y relacionadas que, de hecho, son la misma cosa. Lo real puede manifestarse de muchos modos y revestir formas distintas. La filosofía es una manera de ver el mundo y conduce a tratar con un planteamiento peculiar ese mismo mundo. La ciencia es una manera de tratar el mundo y conduce a una manera de ver ese mundo tratado, es creadora también de una cosmovisión particular. La ciencia, en cuanto técnica es un manejo del mundo. La filosofía, en cuanto reflexión, es una visión del mundo. Ambos aspectos brotan del mismo protagonista, el hombre, y remiten al mismo horizonte, el mundo. Siendo diferentes como disciplinas, están llamadas a entenderse y complementarse.

¿Por qué la reflexión que venimos haciendo sobre la mutua relación entre ciencia y filosofía? Consideramos que la justificación se da espontáneamente cuando releemos la definición de bioética: *“Disciplina que aborda los problemas éticos relacionados con la vida humana y, especialmente, con los retos derivados de la biotecnología”<sup>23</sup>*. En ninguna disciplina como en *Bioética* la relación entre ciencia y filosofía es tan estrecha y necesaria. Ambas disciplinas se descubren integradas en este esfuerzo común por descubrir el bien del ser humano para el que la ciencia biomédica y la biotecnología necesitan de la reflexión ética de la filosofía. Ciencia y conciencia, investigación y reflexión, saber científico y filosófico se necesitan en bien de la persona humana, objeto de ambos saberes. Es más, no sólo la filosofía, sino la teología, en cuanto reflexión intelectual sobre la trascendencia, ha de sentirse invitada a ofrecer su peculiar forma de abordar la inteligibilidad de lo real. Pero a ello dedicaremos el capítulo segundo.

---

<sup>22</sup> Recogida en J. A. MERINO, *Ciencia, Filosofía y Existencia*, Encuentro, Madrid 1987, p. 32.

<sup>23</sup> En [http://www.google.es/search?hl=es&lr=lang\\_es&defl=es&q=define:Bio%C3%A9tica&ei=DBsYSru9EYysjAf-5-jwDA&sa=X&oi=glossary\\_definition&ct=title](http://www.google.es/search?hl=es&lr=lang_es&defl=es&q=define:Bio%C3%A9tica&ei=DBsYSru9EYysjAf-5-jwDA&sa=X&oi=glossary_definition&ct=title). On line = 23/05/2009.

Hasta aquí, más o menos, todos podríamos estar de acuerdo. Pero veamos cómo surge el problema cuando esta relación necesaria acontece en una sociedad marcada por la nota distintiva de la pluralidad.

### **1.7.- El pluralismo ético: un hecho.**

El pluralismo ético es una nota distintiva de las sociedades modernas. Se trata de una sociedad en la que conviven, no sin ciertas tensiones, diversas propuestas morales. Algunas de ellas se basan en creencias religiosas, otras son propuestas morales no creyentes, tanto agnósticas como ateas, basadas en varios postulados filosóficos rivales entre sí. El pluralismo ético es un hecho.

Este pluralismo ético es un hecho incuestionable; está ahí; pero, a la vez, el hecho de la pluralidad es también un valor. Se trata de contemplar el hecho de la pluralidad no sólo como algo que se nos impone, como dado, sino como algo positivamente valioso. Como algo a potenciar.

Veamos algo de historia. El origen del pluralismo ético en Occidente está en la aceptación de la diversidad religiosa como un valor positivo, sobre todo tras la amarga experiencia de las guerras de religión en Europa en los siglos XVI y XVII. Cansados de guerrear unos contra otros, en la llamada *Guerra de los treinta años* y en otros conflictos similares, los bandos rivales comenzaron a valorar la tolerancia religiosa hacia quienes tenían creencias distintas a las propias. Fue entonces cuando la tolerancia comenzó a dejar de verse como una debilidad de cobardes o como un error, para comenzar a ser considerada como una virtud ética.

A la tolerancia religiosa se le sumó la tolerancia de diversas ideologías políticas que comenzó a practicarse en las primeras democracias modernas. De esta manera se fue consolidando el modelo pluralista, liberal y democrático de sociedad que hoy constituye la base de nuestra civilización.

Este no ha sido un camino fácil de allanar, y casi podríamos decir que estamos en el inicio del mismo en algunas dimensiones y ámbitos culturales y sociales. Además, se trata de un camino tentado de diversos modos por muchas formas de intolerancia totalitaria. En España, podríamos decir que la plena aceptación del pluralismo como valor positivo, al menos sobre el papel y oficialmente, llegó con la transición democrática y con la Constitución de 1978, en la que en su artículo primero se afirma que el "*pluralismo político*" es uno de los "*valores positivos*" de nuestro ordenamiento jurídico. Hemos de tener en cuenta que el pluralismo ético es mucho más amplio que el pluralismo político, pues se refiere a otro tipo de pluralidad en opiniones morales que a menudo dividen incluso internamente a los propios grupos políticos.

Éste es el hecho. Pero este fenómeno que denominamos pluralismo ético posee una tensión interna. Se da tensión entre la mentalidad moral de los grupos que forman parte de ese pluralismo y la necesidad de atenerse a un único sistema jurídico-político que ha de ser necesariamente el mismo y exigible para toda la sociedad. ¿Por qué la tensión? Porque cada grupo ideológico pretende que su cosmovisión particular sea la verdad, la única y definitiva verdad completa sobre el ser humano y sobre la sociedad. Y lo fundamental es que esta tensión y pretensión es, de alguna manera, legítima e inevitable.

Cada grupo ideológico, se trate de grupo creyente o no creyente, mantiene una determinada metafísica, una cosmovisión completa y pretendidamente coherente. En consecuencia, cada grupo ideológico considera, en principio, que sería lógico y moralmente correcto que sus propias creencias se adoptasen como base de inspiración de la legalidad que ha de regir las instituciones políticas, económicas y sociales.

Pero esto no es posible en una sociedad plural. La imposición unilateral sobre los demás grupos rivales es inviable y las experiencias históricas nos lo evidencian de una forma contundente. El único modo legítimo y razonable de alcanzar la hegemonía completa de una sola cosmovisión sería que sus particulares creencias lograsen ser aceptadas de buena fe –sin manipulaciones ni fraudes– por todos los miembros de la sociedad. Para ello, para ir poco a poco convenciendo de lo acertado del propio mensaje, cada grupo ideológico reclama para sí las mismas libertades de los demás grupos y comprende que es necesario renunciar a la tentación de imponerse coactivamente.

El resultado es que todos los grupos, en la medida en que sean razonables, acaban admitiendo la igualdad de libertades y las demás reglas de juego de la democracia liberal moderna. Son, por tanto, las reglas de juego de la sociedad plural. No son reglas de juego arbitrarias, ni pueden ser fruto de imposiciones unilaterales de unos u otros grupos, sino que constituyen la condición razonable, imparcial y sensata que cualquier grupo ha de aceptar al renunciar a la pretensión de imponerse por la fuerza.

### **1.8.- Ni monismo, ni relativismo: un equilibrio.**

Son numerosos los autores que se han atrevido a definir y apuntalar la moralidad de una sociedad identificada bajo el calificativo de pluralismo ético. Entre ellos, me gustaría destacar a Adela Cortina<sup>24</sup>. Para ella, la noción de pluralismo ético apunta a una situación equidistante entre dos posturas igualmente indeseables: el *monismo totalitario*, que sería aquella situación social

---

<sup>24</sup> Cfr. A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986; *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid 1993, Tecnos; *Ética de la razón cordial*, Oviedo 2007, Nobel. También M. VIDAL, *Ética civil y sociedad democrática*, Bilbao 1984, Desclée de Brouwer; *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y el Caribdis del fundamentalismo*, Desclée de Brouwer Bilbao 2007; y también GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, *Los cristianos en un estado laico*, Madrid 2007, Espasa.

en la que un grupo ideológico consigue imponer sus principios a toda la sociedad y prohíbe las demás opciones ideológicas para que no puedan competir con la suya. Al otro lado estaría el extremo del *relativismo generalizado*, que consiste en que la sociedad permita la existencia de todo tipo de grupo ideológico sin límite alguno, con lo cual camparía a sus anchas los grupos violentos, etc., y pondría en peligro la estabilidad de la misma sociedad.

El pluralismo ético, rememorando la definición aristotélica de virtud, sería un virtuoso término medio entre dos extremos viciosos: el monismo y el relativismo. El monismo representa el vicio de considerarse en posesión de toda la verdad en todos los campos del saber, y esa posesión de la verdad le da derecho a imponer por la fuerza a toda la sociedad su manera de ver las cosas. Es el triunfo del fundamentalismo, que puede aparecer asociado a cualquier ideología particular. Por otra parte, el relativismo expresa el vicio contrario, el que considera que todo vale lo mismo, y que por ello no se puede poner límite alguno a las pretensiones de los grupos ideológicos, sea cual sea el contenido de sus planteamientos. Si todo vale, también vale el racismo, el sexismo, la violencia, la manipulación, el engaño, etc.

Ambos extremos viciosos tienen un denominador común: la consideración de que no es necesaria la búsqueda de la verdad. El monismo sostiene que no es preciso buscar la verdad, pues ya la posee el propio grupo ideológico. El relativismo sostiene que no existe verdad alguna que pueda ser buscada y encontrada. El pluralismo ético sería la postura equidistante y virtuosa socialmente considerada. Esta postura reconoce que la verdad existe, pero que tiene muchos ámbitos diferentes (la naturaleza, la técnica, la sociedad, la lógica, la ética, la estética, el derecho, la religión, etc.) y que no es patrimonio exclusivo de ningún grupo ideológico concreto, sino que ha de ser buscada, de modo permanente, por todos los grupos razonables en un proceso histórico en el que han de poder participar, aportando argumentos en un proceso deliberativo, todos aquellos grupos que renuncien al uso de la violencia y a cualquier pretensión de imposición totalitaria.

¿En qué marco o bajo qué principios se ha de estructurar la participación social de los diferentes grupos ideológicos en un sistema plural? El pluralismo ético se logra cuando diversos grupos coinciden en el compromiso de respetarse mutuamente y colaborar juntos para establecer y mantener una ética cívica compartida. Este es el compromiso y en él todos debemos esforzarnos: Hemos de aprender a convivir en una sociedad plural.

La ética cívica compartida, ¿qué es? No puede ser una más entre las propuestas éticas. La ética cívica no propone cómo vivir, sino cómo convivir. Se trata de un núcleo de valores compartidos que todos y cada uno de los diferentes grupos mantiene desde su propio punto de vista. Un espacio compartido mínimo. Ninguno tiene que dejar de ser él mismo, mantiene su especificidad, su identidad; pero reconocer un espacio compartido entre todos. Ese espacio es el que asume la ética cívica compartida. La pregunta estaría ahora en cuáles son esos valores compartidos en una sociedad plural. Pues son los que la historia y la sensatez ha

ido decantando como básicos: El respeto activo, la libertad responsable, la solidaridad y la actitud de diálogo razonable.

Un ejemplo que nos puede servir es el de los recursos compartidos en un sistema informático en red. Cada ordenador tiene su disco duro, su propio sistema operativo, pero existen carpetas compartidas que tienen a todos los terminales como usuarios. Todos pueden trabajar en ese espacio común sin abandonar su peculiaridad concreta. Cada uno de los grupos ideológicos implicados en una ética civil mantiene los valores compartidos como propios, y nunca como algo impuesto desde fuera de su propia cosmovisión. Esto es importante, pues muestra que el pluralismo auténtico y duradero únicamente es posible porque desde el principio todos los grupos participantes en el sistema plural lo valoran como un elemento importante de su propia identidad particular. Se llega a valorar lo plural no por pura necesidad de adaptación a un medio plural, sino porque cada grupo lleva consigo las bases del pluralismo como algo valioso en sí mismo.

Detrás debe estar, evidentemente, el principio y valor de la razonabilidad. Ser razonable equivale a sostener las propias creencias con convicción y con argumentos, pero al mismo tiempo con una disposición permanente a dejarse convencer por argumentos mejores, si éstos se le presentan, reconociendo que uno no está en posesión de la verdad absoluta. Ser razonable es reconocer que uno está a medio camino entre la ignorancia absoluta y la plena posesión de la verdad que se busca, y que los demás están aproximadamente en la misma situación. Una persona razonable se dispone siempre a decir a los demás lo que cree y por qué lo cree, ofreciendo las pruebas y argumentos de que dispone, pero al mismo tiempo se mantiene en disposición de valorar con equidad los argumentos de los demás y reconocer, si es el caso, sus propios errores cuando los detecte.

Nuestra autora califica esta razonabilidad con el término *razón cordial*. No se trata sólo de un análisis frío sobre derechos y deberes, sino de unir a este análisis el cultivo de sentimientos de solidaridad y de reconocimiento del otro como alguien que ha de ser tratado como nos gustaría que nos trataran a nosotros.

Éste es el equilibrio: ni monismo ni relativismo; pluralismo ético fundado en la razonabilidad, en la razón cordial.

### **1.9.- Del pluralismo ético a la legalidad democrática.**

La sociedad plural necesita un Estado a su servicio que garantice el bien común. El Estado no es la sociedad, sino que es la institución encargada de establecer el marco jurídico que ha de establecerse en la sociedad para preservar los bienes públicos como la paz social, la estabilidad política y económica, la

cooperación de todos para el beneficio de todos y el avance progresivo hacia una sociedad justa en un contexto mundial justo y ecológicamente sostenible<sup>25</sup>.

La base de la legalidad, en una sociedad éticamente plural, ha de ser la ética cívica. Se trata de una ética civil, mínima, laica<sup>26</sup>, no partidista y totalmente compatible con la existencia en libertad de las diversas éticas religiosas y seculares que mantienen los diversos grupos sociales.

En este sentido, la legalidad propia de un Estado que reconoce el pluralismo ético y trata de mantenerse alejado del monismo totalitario y del relativismo suicida es la del Estado social y democrático de Derecho, como lo reconoce la Constitución Española en el Art. 1. Expliquemos brevemente su nombre:

1. Se llama estado *de Derecho*, en la medida en que reconoce que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, sin discriminaciones arbitrarias, respetando en su funcionamiento los principios jurídicos razonables como la proporcionalidad de las penas, la no retroactividad, etc.
2. Se llama Estado *Democrático*, en la medida en que reconoce que los ciudadanos tienen derecho a participar en el gobierno de la comunidad política a través de los cauces oportunamente establecidos para ello en un Estado de Derecho.
3. Se llama Estado *Social*, por referencia a la solidaridad que se manifiesta en los sistemas de salud, educación, vivienda, empleo, jubilación, etc., elevadas a la categoría de derechos humanos.

Este es el viaje que estamos llamados a realizar todos en orden a construir una sociedad capaz de albergar a todos, en igualdad, libertad y solidaridad. Es, como todo camino, un esfuerzo que en numerosos momentos nos exigirá retomar el camino, redescubrir la vía, sentir el cansancio, incluso percibir la soledad. Pero es un camino necesario.

Finalmente queremos citar, aunque sólo sea mínimamente, un último aspecto digno de tenerse en cuenta: el derecho a la objeción de conciencia en una sociedad éticamente plural. En ocasiones, el ámbito común de la ética civil se concreta, por diversas circunstancias, en una legislación que contradice aspectos fundamentales de la propia ética de máximos de un determinado grupo social. Entonces es legítimo apelar a la objeción de conciencia<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Empleamos la definición de EMILIO MARTÍNEZ NAVARRO, en su artículo *Pluralismo ético y legalidad*, en *Iglesia Viva*, 237 (2009) 14.

<sup>26</sup> Laica en el sentido de imparcialidad o neutralidad entre diferentes credos religiosos, no en el sentido de hostilidad a las religiones y a su presencia en el espacio público.

<sup>27</sup> El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, afirma a este respecto en el nº 384: "La autoridad debe emitir leyes justas, es decir, conformes a la dignidad de la persona humana y a los dictámenes de la recta razón: «En tanto la ley humana es tal en cuanto es conforme a la recta razón y por tanto deriva de la ley eterna. Cuando por el contrario una ley está en contraste con la razón, se le denomina ley inicua; en tal caso cesa de ser ley y se convierte más bien en un acto de

## 1.10.- De los reduccionismos a la virtud de la prudencia.

En el título del presente trabajo hemos colocado la expresión *horizonte deliberativo de la bioética laica*. La deliberación es el camino, el medio necesario para alcanzar, sin reduccionismos y en medio de una sociedad plural, itinerarios de fundamentación racionales al deber ético. Esto es lo que pretendemos exponer en el presente apartado: algunos aspectos relacionados con la fundamentación deliberativa de la bioética. Veámoslo brevemente.

### 1.10.1.- Fundamentación Bioética: hechos, valores y deberes.

Todos hacemos juicios morales y todos argumentamos de cara a actuar no sólo bien, sino excelentemente. Pero aceptando este principio previo de experiencia, aunque todos hagamos juicios morales, una cosa es hacerlos y otra es el modo cómo hacemos estos juicios o dónde los anclamos o fundamentamos.

Aristóteles hablaba, por un lado, de tendencia humana a la felicidad y, por otro de las virtudes o deberes concretos que han de guiar la conducta. Más próximo en el tiempo, Heidegger o Zubiri repiten el mismo esquema. Para Zubiri el ser humano está necesariamente *ligado* a la felicidad y por eso ha de *apropiarse* las mejores posibilidades en orden a conseguirla. Por ello, en todo acto moral, siempre hay algo que lo posibilita o lo constituye. Hay una ligazón, una *ligación*. Por ello es por lo que la *ob-ligación* es la expresión que mejor define la condición moral del ser humano.

Pero toda fundamentación de la ética, por tanto de la bioética, ha de partir de un fenómeno universal: *la experiencia moral*. La experiencia es un hecho inapelable. Un acontecimiento que se nos impone. La experiencia es el punto de partida de toda explicación. Y la experiencia se tiene o no se tiene, y una vez que se tiene cabe todo tipo de explicación, pero sin ella no cabe ninguna. La *experiencia moral* es la experiencia de la *obligación*. Todo ser humano, primero, hace juicios morales; segundo, siente que hay cosas que debe hacer y cosas que no debe hacer; y, tercero, se pide cuenta a sí mismo y a los demás tanto de lo que va a hacer como de lo que ha hecho.

Esta *experiencia moral* no se reduce a ninguna otra experiencia. No se reduce a la experiencia religiosa. La experiencia moral y la experiencia religiosa son distintas, pues la experiencia moral es la experiencia de la *obligación* y la experiencia religiosa es la *experiencia de la gratuidad absoluta*.

---

*violencia». La autoridad que gobierna según la razón pone al ciudadano en relación no tanto de sometimiento con respecto a otro hombre, cuanto más bien de obediencia al orden moral y, por tanto, a Dios mismo que es su fuente última. Quien rechaza obedecer a la autoridad que actúa según el orden moral «se rebela contra el orden divino» (Rm 13,2). Análogamente la autoridad pública, que tiene su fundamento en la naturaleza humana y pertenece al orden preestablecido por Dios, si no actúa en orden al bien común, desatiende su fin propio y por ello mismo se hace ilegítima”.*

El ser humano está obligado a construir su vida y, en consecuencia, es lógico que se defina como un ser de *obligaciones*. La libertad no es, por tanto, una experiencia moral originaria. El hombre experimenta su libertad, pero experimenta a la vez su *no-libertad*, es decir, su *tener que* optar como algo imperativo, obligado. Somos libres, pero no somos libres de ser libres. Por eso la *obligación* es la experiencia moral originaria, universal e irreductible.

Por otro lado, la vida humana está llena de conflictos morales. Estos conflictos exigen juicios morales debidamente fundamentados. Fundamentar es ir a la raíz de algo, dar razón de algo o responder a un *por qué*. Todo juicio moral tiene estructura de *obligación*. Ahora bien, fundamentar el juicio moral es dar un paso más. Por ejemplo, al no familiarizado con nuestra civilización en la que pagar impuestos, en cuanto *obligación*, no es algo evidente. Hay que dar una explicación. Por ello, hay que encadenar *hechos, valores y deberes* como lógica concatenación de la fundamentación de la ética. Esta es la experiencia moral.

- a) *Los hechos*: llamamos *hechos* a todo aquello que es dato de percepción. Por tanto, a lo objetivo, contundente o impositivo a nuestros sentidos. La percepción, como sabemos, podrá ser directa o indirecta, pero es un acontecimiento perceptible. Los *hechos* son datos de la realidad observables por cualquiera. Sobre estos datos o signos objetivos hacemos juicios, pero los juicios que hacemos son juicios *descriptivos*. Si afirmamos “*la mañana está lluviosa*” hacemos un juicio descriptivo. Pero si afirmamos “*tal acción es injusta*”, ya no describimos, sino que valoramos; hacemos un juicio *estimativo*. Por lo tanto, no podemos confundir *hechos* con *valores*, porque los *hechos* se perciben, mientras que los *valores* se estiman. Estimar no es percibir, aunque sin percepción no habría estimación.
- b) *Los valores*: Podemos distinguir diferentes tipos de valores. Hay valores religiosos, estéticos, económicos, intelectuales, morales, etc. Donde hay un *hecho* hay, por lo menos, un valor. Pero como todo valor tiene su contravalor, en cada *hecho* hay ya dos valores. De un mismo *hecho* podemos distinguir, al menos, dos valores. Los *hechos* son únicos, pero los valores son diversos. Existe lo caro y lo barato, lo agradable y lo desagradable, lo justo y lo injusto. Los valores no poseen la objetividad de los hechos, pero aún así son bastante objetivos. Los valores suelen ser un descubrimiento compartido y avalados por la opinión de los entendidos. De los valores surge un tipo de juicio *valorativo*. Si por los hechos somos iguales, por los valores nos diferenciamos y nos enriquecemos. Los juicios *valorativos* son, como se deduce, más importantes.
- c) *Los deberes*: Los *hechos* y los *valores* no son exclusivamente pertenecientes a la moral, pero los *deberes* sí. La ética no trata simplemente de *hechos* como la biología, ni de *valores* como la axiología, sino de *deberes*. Los *deberes* se fundan en valores que piden su realización. Y es precisamente aquí donde surge la problematicidad de la ética. ¿Y si dos valores me piden su realización a la vez y ello conlleva un conflicto? Esta es la situación típica de la que se encarga la ética, del *conflicto de valores*. Si los valores no fueran

conflictivos, la ética sería innecesaria. Porque una cosa es lo que *debería ser* y otra lo de *debe ser*. La articulación del *debería* y del *debe* es la *Responsabilidad moral*.

La *responsabilidad moral* exige, por tanto, el esfuerzo de fundamentar los actos para que estos respondan a los que *se debe*. Pero este esfuerzo está tentado de reduccionismos que ponen en peligro el mismo quehacer ético. Vemos algunos de estos reduccionismos.

### **1.10.2.- El reduccionismo técnico.**

Este reduccionismo en la fundamentación de la ética se basa en una exaltación exagerada de los *hechos*. El máximo exponente de esta postura es Comte, que afirmaba: "*Ciencia, luego previsión; previsión, luego acción*". Para actuar hace falta prever, y prever es lo que hacen las ciencias naturales en su estudio minucioso de los *hechos*. De esta manera, a la ética no le resta más que convertirse en ciencia de las costumbres, o en análisis de los valores morales en tanto que puros *hechos* sociales. Esta es la tesis fundamental del positivismo. La consecuencia es lógica: un buen análisis de los *hechos* es suficiente para tomar decisiones.

Esta es la tentación: considerar moralmente válido todo lo que es científicamente posible. Si algo ha supuesto la bioética ha sido introducir los *valores* en la investigación científica y tecnológica y superar el peligro reduccionista de considerar los *hechos* como el único suelo posible.

### **1.10.3.- El reduccionismo religioso.**

Éste es otro reduccionismo peligroso. No se trata de reducir todo a los *hechos*, sino a *valores*, y más en concreto, al valor *religioso*. Este reduccionismo parte de una confusión entre experiencia *religiosa* y experiencia *moral*. No es lo mismo y no se puede reducir lo uno a lo otro.

Se trata de descubrir el lugar propio y distinto que la experiencia religiosa tiene en la vida de la persona, sin exigirle a ésta que asuma el campo ético de la *obligación*, tal vez abandonando su peculiar aspecto de encuentro, de gracia y motivación de la razón y de la libertad humana.

En la vida moral la experiencia religiosa tiene su lugar, pero no podemos pedirle que asuma todos los lugares.

### **1.10.4.- El reduccionismo jurídico.**

Hay otro tipo de reduccionismo distinto a los dos anteriores. Ante un problema moral, un conflicto de *valores*, lo mejor es acudir a lo que dicta la ley.

Una buena sociedad se caracteriza por poseer un buen código legal, base de lo denominado *ética civil*. Este reduccionismo afirma que con las leyes en la mano se solucionan todos los conflictos y problemas morales. La moral se reduce a lo jurídico.

Hemos de tener en cuenta que el fin de la ética no es sólo lo justo, sino que se dirige hacia lo bueno. Además, existen también conflictos legales. Si la ley bastase, los tribunales de justicia serían inútiles. Y, como todos sabemos, la ley debe ser aplicada a los *hechos* concretos conforme a los *valores*. Los deberes no son sólo los legales. Es un reduccionismo peligroso. Podrían existir deberes legales éticamente inmorales. Siendo importante la concreción legal del deber, ésta no basta.

#### **1.10.5.- La prudencia como virtud.**

Al final, evitando reduccionismos, no nos queda otra posibilidad que acudir a la prudencia. Fundamental exige superar los reduccionismos del juicio moral. Tenerlos en cuenta, y a ser posible todos, pero no reducir la responsabilidad moral exclusivamente a uno de ellos. La responsabilidad exige:

- a) No dirigir nuestra mirada exclusivamente a los *hechos*, pues un problema moral no es sólo un problema técnico.
- b) No jerarquizar los valores de una forma única, privilegiando unos frente a otros.
- c) No apelar a la ley en orden a imponer nuestro criterio por la fuerza.
- d) No tomar, a priori, como absoluto un deber concreto.
- e) No descuidar el análisis de las circunstancias y de las consecuencias de nuestras decisiones.
- f) No entusiasmarnos demasiado con la presunta capacidad humana de resolver de manera apodíctica todos los problemas morales.

La responsabilidad es, hoy más que nunca, una exigencia moral. La actitud responsable persigue deshacer el conflicto de valores intrínseco a la vida moral, no de modo principialista, sino teniendo en cuenta la opinión de los afectados y las consecuencias previsibles. Para ello, ya no cabe razonar apodícticamente, ni absolutizar *hechos*, *valores* o *deberes*. El objetivo último de la toma de decisiones no es la deducción ni la imposición, sino la *prudencia* y la *responsabilidad*.

Y ¿cuál es el modo de conseguirlo? La deliberación es la respuesta. La *deliberación* es el método de búsqueda de la prudencia<sup>28</sup>. Este es el horizonte de una ética laica: la deliberación. Y en ese horizonte deliberativo, ¿hay posibilidad de aportaciones verticales, trascendentes?

---

<sup>28</sup> Hemos seguido en este apartado (1.10.-) al profesor FRANCISCO ALARCOS, Director de la Cátedra Andaluza de Bioética y director recientemente del curso de la UIMP realizado en Tenerife "Bioética y Sociedad plural", celebrado en mayo de 2009 en la Facultad de Medicina de la ULL.

### 1.11.- Aportaciones de la doctrina cristiana.

Vamos a analizar, como último aspecto de este primer capítulo, las intuiciones y certezas que la doctrina cristiana tiene sobre estos aspectos que hemos venido analizando al respecto de la sociedad plural y la laicidad. Nos serviremos para ello del documento eclesial de mayor importancia a este respecto, del Compendio de Doctrina Social de la Iglesia<sup>29</sup>. En este caso no abordamos las aportaciones de la teología al debate teológico, sino la comprensión que la doctrina de la Iglesia hace de la sociedad, entendida ésta como plural y desde el principio de laicidad característico de nuestra civilización.

#### 1.11.1.- ¿Por qué debe hablar de temas éticos y sociales?

En no pocas ocasiones, y desde diferentes foros que influyen en la opinión pública, escuchamos la apelación a que la Iglesia se dedique a su labor y deje que los poderes públicos, los responsables de la educación y los creadores de cultura se dediquen a lo suyo, como afirmando con esa recomendación que la misión de la Iglesia es una misión meramente espiritual, trascendente y cultural o litúrgica. Tratar y proponer temas de carácter social no es ajeno a su misión. La dimensión trascendente del ser humano, la dimensión religiosa es una dimensión de la persona y la persona es una. Nos recuerda el compendio que *“La Iglesia, con su doctrina social, no sólo no se aleja de la propia misión, sino que es estrictamente fiel a ella. La redención realizada por Cristo y confiada a la misión salvífica de la Iglesia es ciertamente de orden sobrenatural. Esta dimensión no es expresión limitativa, sino integral de la salvación. Lo sobrenatural no debe ser concebido como una entidad o un espacio que comienza donde termina lo natural, sino como la elevación de éste, de tal manera que nada del orden de la creación y de lo humano es extraño o queda excluido del orden sobrenatural y teológico de la fe y de la gracia, sino más bien es en él reconocido, asumido y elevado (...)”*<sup>30</sup>.

*“La doctrina social es parte integrante del ministerio de evangelización de la Iglesia”*<sup>31</sup>. Porque todo lo que atañe a la comunidad humana, las situaciones y los problemas relacionados con la justicia, la liberación, el desarrollo, las relaciones entre los pueblos, la paz, etc. no pueden ser ajenos a la evangelización, a la misión de la Iglesia. Sería una misión no completa si no tuviese en cuenta la mutua

---

<sup>29</sup> Podemos acceder a él a través de [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html). (On line 19/10/2009)

<sup>30</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (en adelante CDSI), nº 64. Y continúa el número fundamentando esta afirmación en la Biblia: *«En Jesucristo, el mundo visible, creado por Dios para el hombre (cfr. Gn 1,26-30) -el mundo que, entrando el pecado, está sujeto a la vanidad (Rm 8,20; cf. ibíd., 8,19-22)-, adquiere nuevamente el vínculo original con la misma fuente divina de la Sabiduría y del Amor. En efecto, “tanto amó Dios al mundo que le dio su unigénito Hijo (Jn 3,16)”. Así como en el hombre-Adán este vínculo quedó roto, así en el Hombre-Cristo ha quedado unido de nuevo (cfr. Rm 5,12-21)»*

<sup>31</sup> *Ibidem*, nº 66.

conexión que se presenta constantemente entre el Evangelio y la vida concreta del hombre, personal y social. Entre evangelización y promoción humana existen vínculos muy profundos, vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Vínculos, también, de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención, que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir, y de justicia, que hay que restaurar. Y vínculos, evidentemente, de orden evangélico como es el de la caridad: ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo del amor fraterno sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?<sup>32</sup>.

Pero esto no significa que no haya que saber distinguir espacios y competencias específicas de los diferentes agentes de la vida social. *“La Iglesia no se hace cargo de la vida en sociedad bajo todos sus aspectos, sino con su competencia propia, que es la del anuncio de Cristo Redentor”*<sup>33</sup>. La misión propia que la Iglesia comprende que ha recibido de Cristo no es de orden político, económico o social. Su finalidad es de orden religioso. Pero es precisamente por ello por lo que se derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según el bien de la humanidad. En conclusión, esto quiere decir que la Iglesia, con su doctrina social, no entra, ni puede hacerlo, en cuestiones técnicas, y no instituye ni propone sistemas o modelos de organización social. Eso no corresponde a su misión. *La Iglesia tiene la competencia que le viene del Evangelio, y sólo eso. “Con su doctrina social la Iglesia « se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación”*<sup>34</sup>. Se trata de su fin primordial y único. No existen otras finalidades que intenten arrogarse o invadir competencias ajenas, descuidando las propias, o perseguir objetivos extraños a su misión. Esta misión configura *el derecho y el deber de la Iglesia* a elaborar una doctrina social propia y a renovar con ella la sociedad y sus estructuras, mediante las responsabilidades y las tareas que esta doctrina suscita<sup>35</sup>.

En este sentido, la Iglesia entiende que *“(...) tiene el derecho de ser para el hombre maestra de la verdad de fe; no sólo de la verdad del dogma, sino también de la verdad moral que brota de la misma naturaleza humana y del Evangelio”*<sup>36</sup>.

Este aspecto indicado es fundamental para entender la postura de la Iglesia en materias que incorporan aspectos fundamentales para la reflexión bioética. Porque el anuncio del Evangelio no es sólo para escucharlo, sino también para

---

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, nº 68.

<sup>34</sup> *Ibidem*, nº 69.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, nº 70.

ponerlo en práctica<sup>37</sup>. La coherencia del comportamiento manifiesta la adhesión del creyente y no se circunscribe al ámbito estrictamente eclesial y espiritual, puesto que abarca al hombre en toda su vida y según todas sus responsabilidades. En este mismo sentido, la autocomprensión de este derecho “(...) es al mismo tiempo un deber, porque la Iglesia no puede renunciar a él sin negarse a sí misma y su fidelidad a Cristo”<sup>38</sup>. Por esta certeza, la Iglesia siente que “(...) no puede permanecer indiferente ante las vicisitudes sociales”<sup>39</sup>.

Ésta es su profunda certeza, y que vive como exigente tarea: anunciar siempre y en todas partes los principios morales acerca del orden social, así como pronunciar un juicio sobre cualquier realidad humana, en cuanto lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas<sup>40</sup>.

Otro aspecto importante es reconocer el destinatario de su palabra. A quiénes se dirige la Iglesia. Evidentemente que la primera “(...) destinataria de la doctrina social es la comunidad eclesial en todos sus miembros, porque todos tienen responsabilidades sociales que asumir”.<sup>41</sup> En las tareas de evangelización, es decir, de enseñanza, de catequesis, de formación, que la doctrina social de la Iglesia promueve, ésta se destina a todo cristiano, según las competencias, los carismas, los oficios y la misión de anuncio propios de cada uno. Precisamente porque, “(...) implica también responsabilidades relativas a la construcción, la organización y el funcionamiento de la sociedad: obligaciones políticas, económicas, administrativas, es decir, de naturaleza secular (...),”<sup>42</sup> compete a los laicos de modo peculiar<sup>43</sup>.

A pesar de este destino primero y primordial, “(...) a los hijos de la Iglesia, la doctrina social tiene una destinación universal”.<sup>44</sup> La Iglesia tiene la certeza de que la luz del Evangelio ilumina a todos los hombres, y todas las conciencias e inteligencias están en condiciones de acoger la profundidad humana de los significados y de los valores por ella expresados y la carga de humanidad y de humanización de sus normas de acción. Todos, en nombre del hombre, de su dignidad una y única, y de su tutela y promoción en la sociedad, todos, en nombre

---

<sup>37</sup> Cfr. Mt 7,24; Lc 6,46-47; Jn 14,21.23-24; St 1,22.

<sup>38</sup> CDSI, n<sup>o</sup> 71. En este sentido escribía San Pablo a los cristianos de Corinto: «¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!» (Cfr. 1 Cor 9,16). La amonestación que San Pablo se dirige a sí mismo resuena en la conciencia de la Iglesia como una llamada a recorrer todas las vías de la evangelización; no sólo aquellas que atañen a las conciencias individuales, sino también aquellas que se refieren a las instituciones públicas: por un lado no se debe reducir erróneamente el hecho religioso a la esfera meramente privada, por otro lado no se puede orientar el mensaje cristiano hacia una salvación puramente ultraterrena, incapaz de iluminar su presencia en la tierra.

<sup>39</sup> *Ibidem*, n<sup>o</sup> 71.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, n<sup>o</sup> 83.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, n<sup>o</sup> 84.

del único Dios, Creador y fin último del hombre, son destinatarios de la doctrina social de la Iglesia. *“La doctrina social de la Iglesia es una enseñanza expresamente dirigida a todos los hombres de buena voluntad”*<sup>45</sup> y es escuchada por los miembros de otras Iglesias y Comunidades Eclesiales, por los seguidores de otras tradiciones religiosas y por personas que no pertenecen a ningún grupo religioso.

### 1.11.2.- ¿Cuál es su concepto de persona?

Cualquier postura ética, social, jurídica o económica, tiene detrás una comprensión antropológica. Entender al hombre de una determinada manera tiene consecuencias prácticas y concretas. ¿Cuál es la idea de persona humana que subyace a la doctrina de la Iglesia? Es muy interesante conocer este punto de partida para comprender muchas de las certezas en que posteriormente se concreta la doctrina social de la Iglesia.

La persona humana *“(...) ha sido creada por Dios como unidad de alma y cuerpo”*<sup>46</sup>. Este es el punto de arranque. El alma espiritual e inmortal es el principio de unidad del ser humano, es aquello por lo cual éste existe como un todo -*“corpore et anima unus”*- en cuanto persona. Estas definiciones, más allá de la adecuada comprensión de la creación continua no creacionismo estático, recuerdan el vínculo de la razón y de la libre voluntad con todas las facultades corpóreas y sensibles. Este aspecto es fundamental en la comprensión de la persona desde una perspectiva ética, ya que la *“(...) persona -incluido el cuerpo- está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el sujeto de sus propios actos morales”*<sup>47</sup>.

Es importante subrayar que no habla la doctrina de la Iglesia de partes constitutivas del ser humano, sino de dimensiones o características de lo humano. *“(...) El hombre, por tanto, tiene dos características diversas: es un ser material, vinculado a este mundo mediante su cuerpo, y un ser espiritual, abierto a la trascendencia (...)”*<sup>48</sup>. Afirma que la unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la “forma” del cuerpo, es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente. En el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza. Ni el espiritualismo que desprecia la realidad del cuerpo, ni el materialismo que considera el espíritu una mera manifestación de la materia, dan razón de la complejidad, de la totalidad y de la unidad del ser humano.

---

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, nº 127.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, nº 129.

“(…) A la persona humana pertenece la apertura a la trascendencia”<sup>49</sup>. Está abierto sobre todo al infinito, a Dios, porque con su inteligencia y su voluntad se eleva por encima de todo lo creado y de sí mismo, se hace independiente de las criaturas, es libre frente a todas las cosas creadas y se dirige hacia la verdad y el bien absolutos. Está abierto también hacia el otro, a los demás hombres y al mundo, porque sólo en cuanto se comprende en referencia a un *tú* puede decir *yo*. Sale de sí, de la conservación egoísta de la propia vida, para entrar en una relación de diálogo y de comunión con el otro. “La persona está abierta a (…) al horizonte ilimitado del ser”<sup>50</sup>. Tiene en sí la capacidad de trascender los objetos particulares que conoce, gracias a su apertura al ser sin fronteras. El alma humana es en un cierto sentido, por su dimensión cognoscitiva, todas las cosas: las cosas inmateriales gozan de una cierta infinidad, en cuanto abrazan todo, o porque se trata de la esencia de una realidad espiritual que funge de modelo y semejanza de todo, como es en el caso de Dios<sup>51</sup>.

### 1.11.3.- ¿Cuál es su idea de libertad?

Una de las sospechas más marcadas respecto al hecho religioso en la cultura actual, en el ámbito plural de nuestra sociedad, es la posible limitación de la libertad que se supone a todo fiel de una confesión religiosa. Una de las notas distintivas de la cultura actual es la reivindicación de la libertad, la posibilidad de garantizar la autonomía personal en la toma de decisiones. ¿Qué piensa la Iglesia, cuál es su doctrina sobre la libertad de las personas? Cuestión fundamental. La gran certeza de la doctrina cristiana es que el ser humano ha sido creado por Dios en libertad: que la libertad es la gran prerrogativa de la condición humana.

“(…) El hombre puede dirigirse hacia el bien sólo en la libertad, que Dios le ha dado como signo eminente de su imagen”<sup>52</sup>. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión, para que así le busque y, adhiriéndose libremente a Él, alcance la plena y bienaventurada perfección.

Son, sin duda, afirmaciones fundamentales. La dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa<sup>53</sup>. Este es el pensamiento de la Iglesia, y no otro. El hombre justamente aprecia la libertad y la busca con pasión: quiere -y debe además-, formar y guiar por su libre iniciativa su vida personal y social, asumiendo personalmente su responsabilidad. La libertad no sólo permite al hombre cambiar convenientemente el estado de las cosas exterior a él, sino que

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, nº 130.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*, nº 135.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibidem*.

determina su crecimiento como persona, mediante opciones conformes al bien verdadero, y de este modo se genera a sí mismo. Es *padre* de su propio ser y constructor el orden social<sup>54</sup>.

Pero la libertad no es hacer cualquier cosa ni de cualquier manera. En este sentido, en “(...) *el ejercicio de la libertad, el hombre realiza actos moralmente buenos, que edifican su persona y la sociedad, cuando obedece a la verdad, es decir, cuando no pretende ser creador y dueño absoluto de ésta y de las normas éticas.*”<sup>55</sup>. La libertad no tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma, sino en la existencia en la que se encuentra y para la cual representa, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad. Es la libertad de una criatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad<sup>56</sup>.

Libertad y conciencia están íntimamente vinculadas, pues la verdad “(...) *sobre el bien y el mal se reconoce en modo práctico y concreto en el juicio de la conciencia, que lleva a asumir la responsabilidad del bien cumplido o del mal cometido.*”<sup>57</sup>. En el juicio práctico de la conciencia, que impone a la persona la obligación de realizar un determinado acto, se manifiesta el vínculo de la libertad con la verdad. Por esto la conciencia se expresa con actos de juicio, que reflejan la verdad sobre el bien, y no como decisiones arbitrarias. La madurez y responsabilidad de estos juicios se demuestran no con la liberación de la conciencia de la verdad objetiva, en favor de una presunta autonomía de las propias decisiones, sino, al contrario, con una apremiante búsqueda de la verdad y con dejarse guiar por ella en el obrar<sup>58</sup>.

#### 1.11.4.- ¿Cuáles son sus certezas sobre los derechos?

Las enseñanzas tanto del Papa Juan XXIII, del Concilio Vaticano II, como de su sucesor, Pablo VI, han ofrecido amplias indicaciones acerca de la concepción de los derechos humanos delineada por el Magisterio<sup>59</sup>. El mismo Juan Pablo II trazó una lista de ellos en la encíclica *Centesimus annus*: “*El derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre después de haber sido concebido; el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso*

---

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, nº 138.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, nº 139.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibidem*, nº 155.

*responsable de la propia sexualidad. Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona*"<sup>60</sup>.

El primer derecho enunciado en este elenco es el derecho a la vida, desde su concepción hasta su conclusión natural, que condiciona el ejercicio de cualquier otro derecho y comporta, en particular, la ilicitud de toda forma de aborto provocado y de eutanasia. Se subraya el valor eminente del derecho a la libertad religiosa, pues "(...) *Todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos*"<sup>61</sup>. El respeto de este derecho es un signo emblemático del auténtico progreso del hombre en todo régimen, en toda sociedad, sistema o ambiente.

La Iglesia, como ya hemos visto, es consciente que su misión es esencialmente religiosa, pero que, precisamente por ello, su misión incluye la defensa y la promoción de los derechos fundamentales del hombre. Estima el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos<sup>62</sup>. Este compromiso pastoral se desarrolla en una doble dirección: de anuncio del fundamento cristiano de los derechos del hombre y de denuncia de las violaciones de estos derechos. En todo caso, el anuncio es siempre más importante que la denuncia, y esta no puede prescindir de aquél, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta. Por ello, para ser más eficaz, este esfuerzo debe abrirse a la colaboración ecuménica, al diálogo con las demás religiones, a los contactos oportunos con los organismos, gubernativos y no gubernativos, a nivel nacional e internacional<sup>63</sup>.

En este sentido, al acoger el fundamento justificador de los derechos humanos, afirma que "*De la dignidad, unidad e igualdad de todas las personas deriva, en primer lugar, el principio del bien común, al que debe referirse todo aspecto de la vida social para encontrar plenitud de sentido. Según una primera y vasta acepción, por bien común se entiende el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las sociedades y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección*"<sup>64</sup>. En este sentido, el bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social. Siendo de todos y de cada uno. Es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibidem*, nº 159.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*, nº 162.

De la misma forma que el actuar moral del individuo se realiza en el cumplimiento del bien, así el actuar social alcanza su plenitud en la realización del bien común. El bien común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral<sup>65</sup>. Una sociedad que, en todos sus niveles, quiere positivamente estar al servicio del ser humano es aquella que se propone como meta prioritaria el bien común, en cuanto bien de todos los hombres y de todo el hombre. La persona no puede encontrar realización sólo en sí misma, es decir, prescindir de su ser «con» y «para» los demás<sup>66</sup>.

Esta verdad le impone no una simple convivencia en los diversos niveles de la vida social y relacional, sino también la búsqueda incesante, de manera práctica y no sólo ideal, del bien, es decir, del sentido y de la verdad que se encuentran en las formas de vida social existentes. Ninguna forma expresiva de la sociabilidad, desde la familia, pasando por el grupo social intermedio, la asociación, la empresa de carácter económico, la ciudad, la región, el Estado, hasta la misma comunidad de los pueblos y de las Naciones, puede eludir la cuestión acerca del propio bien común, que es constitutivo de su significado y auténtica razón de ser de su misma subsistencia.

En concreto, y respecto a los derechos humanos, la certeza eclesial se sustenta en que el *“(...) Considerar a la persona humana como fundamento y fin de la comunidad política significa trabajar, ante todo, por el reconocimiento y el respeto de su dignidad mediante la tutela y la promoción de los derechos fundamentales e inalienables del hombre”*<sup>67</sup>. En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana. En los derechos humanos están condensadas las principales exigencias morales y jurídicas que deben presidir la construcción de la comunidad política. Estos constituyen una norma objetiva que es el fundamento del derecho positivo y que no puede ser ignorada por la comunidad política, porque la persona es, desde el punto de vista ontológico y como finalidad, anterior a aquélla: el derecho positivo debe garantizar la satisfacción de las exigencias humanas fundamentales.

Pero los derechos por sí solos no son suficientes: *“(...) El significado profundo de la convivencia civil y política no surge inmediatamente del elenco de los derechos y deberes de la persona. Esta convivencia adquiere todo su significado si está basada en la amistad civil y en la fraternidad”*<sup>68</sup>. El campo del derecho, en efecto, es el de la tutela del interés y el respeto exterior, el de la protección de los bienes materiales y su distribución según reglas establecidas. El campo de la amistad, por el contrario, es el del desinterés, el desapego de los bienes materiales, la donación, la disponibilidad interior a las exigencias del otro. La

---

<sup>65</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibidem*, n<sup>o</sup> 165.

<sup>67</sup> *Ibidem*, n<sup>o</sup> 388.

<sup>68</sup> *Ibidem*, n<sup>o</sup> 390.

*amistad civil*, es la actuación más auténtica del principio de fraternidad, que es inseparable de los de libertad y de igualdad. Se trata de un principio que se ha quedado en gran parte sin practicar en las sociedades políticas modernas y contemporáneas, sobre todo a causa del influjo ejercido por las ideologías individualistas y colectivistas.

El sujeto de la autoridad política es el pueblo, considerado en su totalidad como titular de la soberanía. El pueblo transfiere, de diversos modos, el ejercicio de su soberanía a aquellos que elige libremente como sus representantes, pero conserva la facultad de ejercitarla en el control de las acciones de los gobernantes y también en su sustitución, en caso de que no cumplan satisfactoriamente sus funciones. Si bien esto es un derecho válido en todo Estado y en cualquier régimen político, el sistema de la democracia, gracias a sus procedimientos de control, permite y garantiza su mejor actuación. El solo consenso popular, sin embargo, no es suficiente para considerar justas las modalidades del ejercicio de la autoridad política<sup>69</sup>.

#### 1.11.5.- ¿Cuál es su idea de democracia y de participación?

El texto habla por sí solo: “(...) *La participación en la vida comunitaria no es solamente una de las mayores aspiraciones del ciudadano, llamado a ejercitar libre y responsablemente el propio papel cívico con y para los demás, sino también uno de los pilares de todos los ordenamientos democráticos, además de una de las mejores garantías de permanencia de la democracia*”<sup>70</sup>.

Por tanto, el gobierno democrático se define a partir de la atribución, por parte del pueblo, de poderes y funciones, que deben ejercitarse en su nombre, por su cuenta y a su favor. Es evidente que toda democracia debe ser participativa. Lo cual comporta que los diversos sujetos de la comunidad civil, en cualquiera de sus niveles, sean informados, escuchados e implicados en el ejercicio de las funciones que ésta desarrolla<sup>71</sup>.

La superación de los obstáculos culturales, jurídicos y sociales que con frecuencia se interponen, como verdaderas barreras, a la *participación solidaria* de los ciudadanos en los destinos de la propia comunidad, requiere una obra informativa y educativa<sup>72</sup>. Una consideración cuidadosa merecen todas las posturas que llevan al ciudadano a formas de participación insuficientes o incorrectas, y al difundido desinterés por todo lo que concierne a la esfera de la vida social y política: piénsese, por ejemplo, en los intentos de los ciudadanos de «contratar» con las instituciones las condiciones más ventajosas para sí mismos, casi como si éstas estuviesen al servicio de las necesidades egoístas; y en la praxis

---

<sup>69</sup> Cfr. *Ibidem*, n.º 395.

<sup>70</sup> *Ibidem*, n.º 190.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>72</sup> Cfr. *Ibidem*, n.º 191.

de limitarse a la expresión de la opción electoral, llegando aún en muchos casos, a abstenerse<sup>73</sup>. Por lo que respecta a la autoridad, la Iglesia reconoce que “(...) Jesús rechaza el poder opresivo y despótico de los jefes sobre las Naciones (cfr. Mc 10,42) y su pretensión de hacerse llamar benefactores (cfr. Lc 22,25), pero jamás rechaza directamente las autoridades de su tiempo.”<sup>74</sup>. Por otro lado, y es también significativo, “(...) Jesús, el Mesías prometido, ha combatido y derrotado la tentación de un mesianismo político, caracterizado por el dominio sobre las Naciones”.<sup>75</sup> Reconocer la autoridad sin pretender usurpar su potestad.

La base y el fundamento de la comunidad política es la persona humana. “(...) La persona humana es el fundamento y el fin de la convivencia política”.<sup>76</sup> Dotado de racionalidad, el hombre es responsable de sus propias decisiones y capaz de perseguir proyectos que dan sentido a su vida, en el plano individual y social. La apertura a la trascendencia y a los demás es el rasgo que la caracteriza y la distingue. Esto significa que por ser una criatura social y política por naturaleza, la vida social no es para el hombre una sobrecarga accidental, sino una dimensión esencial e ineludible. La comunidad política, realidad connatural a los hombres, existe, por tanto, para obtener un fin de otra manera inalcanzable: el crecimiento más pleno de cada uno de sus miembros, llamados a colaborar establemente para realizar el bien común, bajo el impulso de su natural inclinación hacia la verdad y el bien<sup>77</sup>.

Un juicio explícito y articulado sobre la democracia está contenido en la encíclica *Centesimus annus*: “La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado. Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la subjetividad de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad”<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibidem*, nº 379. En la diatriba sobre el pago del tributo al César (cfr. Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26), afirma que es necesario dar a Dios lo que es de Dios, condenando implícitamente cualquier intento de divinizar y de absolutizar el poder temporal: sólo Dios puede exigir todo del hombre. Al mismo tiempo, el poder temporal tiene derecho a aquello que le es debido: Jesús no considera injusto el tributo al César.

<sup>75</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*, nº 384.

<sup>77</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ibidem*, nº 406.

Una auténtica democracia no es sólo el resultado de un respeto formal de las reglas, sino que es el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto de los derechos del hombre, la asunción del bien común como fin y criterio regulador de la vida política. Si no existe un consenso general sobre estos valores, se pierde el significado de la democracia y se compromete su estabilidad<sup>79</sup>.

La doctrina social individúa uno de los mayores riesgos para las democracias actuales en el relativismo ético, que induce a considerar inexistente un criterio objetivo y universal para establecer el fundamento y la correcta jerarquía de valores. Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia. La democracia es fundamentalmente un “ordenamiento” y, como tal, un instrumento y no un fin. Su carácter “moral” no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve<sup>80</sup>.

#### 1.11.6.- ¿Cuál es su idea de familia?

¿Y qué piensa de la familia? La familia, en la certeza de la Iglesia, es importante y central en relación a la persona. Ella es la cuna de la vida y del amor, donde el hombre nace y crece. Cuando nace un niño, la sociedad recibe el regalo de una nueva persona, que está llamada, desde lo más íntimo de sí a la comunión con los demás y a la entrega a los demás. Es un regalo social. En la familia, la entrega recíproca del hombre y de la mujer, unidos en matrimonio, crea un ambiente de vida en el cual el niño puede desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse a afrontar su destino único e irrepetible<sup>81</sup>.

En el clima de afecto natural que une a los miembros de una comunidad familiar, las personas son reconocidas y responsabilizadas en su integridad. La familia es, por tanto la primera estructura fundamental a favor de la “ecología humana”, en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y

---

<sup>79</sup> Cfr. *Ibidem*, nº 407.

<sup>80</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibidem*, nº 212.

el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado y, por consiguiente, qué quiere decir en concreto ser una persona. Las obligaciones de sus miembros no están limitadas por los términos de un contrato, sino que derivan de la esencia misma de la familia, fundada sobre un pacto conyugal irrevocable y estructurada por las relaciones que derivan de la generación o adopción de los hijos.

En este sentido, la “(...) familia, comunidad natural en donde se experimenta la sociabilidad humana, contribuye en modo único e insustituible al bien de la sociedad”<sup>82</sup>. La comunidad familiar nace de la comunión de las personas: La “comunión” se refiere a la relación personal entre el “yo” y el “tú”. La “comunidad”, en cambio, supera este esquema apuntando hacia una “sociedad”, un “nosotros”. La familia, comunidad de personas, es por consiguiente la primera “sociedad” humana.

De ahí la importancia de este tema, pues una “(...) sociedad a medida de la familia es la mejor garantía contra toda tendencia de tipo individualista o colectivista, porque en ella la persona es siempre el centro de la atención en cuanto fin y nunca como medio”<sup>83</sup>. Es evidente que el bien de las personas y el buen funcionamiento de la sociedad están estrechamente relacionados con la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar. Sin familias fuertes en la comunión y estables en el compromiso, los pueblos se debilitan. En la familia se inculcan desde los primeros años de vida los valores morales, se transmite el patrimonio espiritual de la comunidad religiosa y el patrimonio cultural de la Nación. En ella se aprenden las responsabilidades sociales y la solidaridad.

De ahí que haya de “(...) afirmarse la prioridad de la familia respecto a la sociedad y al Estado”<sup>84</sup>. La familia, al menos en su función procreativa, es la condición misma de la existencia de la sociedad. En las demás funciones en pro de cada uno de sus miembros, la familia precede, por su importancia y valor, a las funciones que la sociedad y el Estado deben desempeñar. La familia, sujeto titular de derechos inviolables, encuentra su legitimación en la naturaleza humana y no en el reconocimiento del Estado. La familia no está, por lo tanto, en función de la sociedad y del Estado, sino que la sociedad y el Estado están en función de la familia. Por tanto, el “(...) punto de partida para una relación correcta y constructiva entre la familia y la sociedad es el reconocimiento de la subjetividad y de la prioridad social de la familia”<sup>85</sup>. Esta íntima relación entre las dos impone también que la sociedad no deje de cumplir su deber fundamental de respetar y de promover la familia misma.

La sociedad y, en especial, las instituciones estatales, están llamadas a garantizar y a favorecer la genuina identidad de la vida familiar y a evitar y combatir todo lo que la altera y daña. Esto exige que la acción política y legislativa

---

<sup>82</sup> Cfr. *Ibidem*, n.º 213.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*, n.º 214.

<sup>85</sup> *Ibidem*, n.º 252.

salvague los valores de la familia, desde la promoción de la intimidad y la convivencia familiar, hasta el respeto de la vida naciente y la efectiva libertad de elección en la educación de los hijos. La sociedad y el Estado no pueden, por tanto, ni absorber ni sustituir, ni reducir la dimensión social de la familia; más bien deben honrarla, reconocerla, respetarla y promoverla según el principio de subsidiaridad<sup>86</sup>.

El servicio de la sociedad a la familia<sup>87</sup> se concreta en el reconocimiento, el respeto y la promoción de los derechos de la familia. Todo esto requiere la realización de auténticas y eficaces políticas familiares, con intervenciones precisas, capaces de hacer frente a las necesidades que derivan de los derechos de la familia como tal. En este sentido, es necesario como requisito previo, esencial e irrenunciable, el reconocimiento de la identidad de la familia, sociedad natural fundada sobre el matrimonio. Este reconocimiento establece una neta línea de demarcación entre la familia, entendida correctamente, y las otras formas de convivencia, que -por su naturaleza- no les corresponde ni el nombre ni la condición de familia.

#### **1.11.7.- ¿Cuál es su idea de objeción de conciencia?**

El ciudadano no está obligado en conciencia<sup>88</sup> a seguir las prescripciones de las autoridades civiles si éstas son contrarias a las exigencias del orden moral, a los derechos fundamentales de las personas o a las enseñanzas del Evangelio.

Las leyes injustas colocan a la persona moralmente recta ante dramáticos problemas de conciencia: cuando son llamados a colaborar en acciones moralmente ilícitas, tienen la obligación de negarse. Además de ser un deber moral, este rechazo es también un derecho humano elemental que, precisamente por ser tal, la misma ley civil debe reconocer y proteger.

Quien recurre a la objeción de conciencia debe estar a salvo no sólo de sanciones penales, sino también de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional.

#### **1.11.8.- ¿Cuál es su idea de sociedad civil?**

Para la doctrina social de la Iglesia "(...) *La comunidad política se constituye para servir a la sociedad civil, de la cual deriva*"<sup>89</sup>. La Iglesia, entre otras instancias, ha contribuido a establecer la distinción entre comunidad política y sociedad civil, sobre todo por su visión del hombre, entendido como ser autónomo, relacional y abierto a la Trascendencia. Esta visión contrasta tanto con las ideologías políticas

---

<sup>86</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibidem*, nº 253.

<sup>88</sup> Cfr. *Ibidem*, nº 399.

<sup>89</sup> *Ibidem*, nº 417

de carácter individualista, cuanto con las totalitarias que tienden a absorber la sociedad civil en la esfera del Estado. El empeño de la Iglesia en favor del pluralismo social se propone conseguir una realización más adecuada del bien común y de la misma democracia, según los principios de la solidaridad, de la subsidiaridad y de la justicia.

¿A qué llamamos sociedad civil? La sociedad civil es un conjunto de relaciones y de recursos, culturales y asociativos, relativamente autónomos del ámbito político y del económico. El fin de la sociedad civil alcanza a todos, en cuanto persigue el bien común, del cual es justo que participen todos y cada uno según la proporción debida. La sociedad civil se caracteriza por su capacidad de iniciativa, orientada a favorecer una convivencia social más libre y justa, en la que los diversos grupos de ciudadanos se asocian y se movilizan para elaborar y expresar sus orientaciones, para hacer frente a sus necesidades fundamentales y para defender sus legítimos intereses<sup>90</sup>.

### 1.11.9.- ¿Cuál es su concepto de libertad religiosa?

En buena parte ya lo hemos ido dejando ver a lo largo del presente capítulo. “*El Concilio Vaticano II ha comprometido a la Iglesia Católica en la promoción de la libertad religiosa*”<sup>91</sup>. La Declaración *Dignitatis humanae*, una de las más controvertidas del CVII, precisa en el subtítulo que pretende proclamar *el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa*. Para que esta libertad, querida por Dios e inscrita en la naturaleza humana, pueda ejercerse, no debe ser obstaculizada, dado que la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad.

La dignidad de la persona y la naturaleza misma de la búsqueda de Dios, exigen para todos los hombres la inmunidad frente a cualquier coacción en el campo religioso. La sociedad y el Estado no deben constreñir a una persona a actuar contra su conciencia, ni impedirle actuar conforme a ella. Por otra parte, la libertad religiosa no supone una licencia moral para adherir al error, ni existe un implícito derecho al error.

La libertad de conciencia y de religión corresponde al hombre individual y socialmente considerado<sup>92</sup>. El derecho a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico y sancionado como derecho civil.

Sin embargo, no es de por sí un derecho ilimitado. Los *justos límites* al ejercicio de la libertad religiosa deben ser determinados para cada situación social mediante la prudencia política, según las exigencias del bien común, y ratificados por la autoridad civil mediante normas jurídicas conformes al orden moral objetivo. Son normas exigidas por la tutela eficaz, en favor de todos los

---

<sup>90</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*, nº 421.

<sup>92</sup> Cfr. *Ibidem*, nº 422.

ciudadanos, de estos derechos, y por la pacífica composición de tales derechos; por la adecuada promoción de esa honesta paz pública, que es la ordenada convivencia en la verdadera justicia; y por la debida custodia de la moralidad pública.

En razón de sus vínculos históricos y culturales con una Nación, una comunidad religiosa puede recibir un especial reconocimiento por parte del Estado. Pero este reconocimiento no debe, en modo alguno, generar una discriminación de orden civil o social respecto a otros grupos religiosos.<sup>93</sup>

La visión de las relaciones entre los Estados y las organizaciones religiosas, promovida por el Concilio Vaticano II, corresponde a las exigencias del Estado de derecho y a las normas del derecho internacional. La Iglesia es perfectamente consciente de que no todos comparten esta visión, y que numerosos Estados violan este derecho [a la libertad religiosa], hasta tal punto que dar, hacer dar la catequesis, o recibirla, llega a ser un delito susceptible de sanción.

#### **1.11.10.- Finalmente, ¿cuál es su idea de laicidad?**

*“La Iglesia y la comunidad política, si bien se expresan ambas con estructuras organizativas visibles, son de naturaleza diferente, tanto por su configuración como por las finalidades que persiguen”*<sup>94</sup>. La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. La Iglesia se organiza con formas adecuadas para satisfacer las exigencias espirituales de sus fieles, mientras que las diversas comunidades políticas generan relaciones e instituciones al servicio de todo lo que pertenece al bien común temporal. La autonomía e independencia de las dos realidades se muestran claramente sobre todo en el orden de los fines.

El deber de respetar la libertad religiosa impone a la comunidad política que garantice a las comunidades religiosas el necesario espacio de acción. Por su parte, dichas comunidades no tiene un campo de competencia específica en lo que se refiere a la estructura de la comunidad política.

La Iglesia respeta *la legítima autonomía del orden democrático*; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional, ni tiene tampoco la tarea de valorar los programas políticos, si no es por sus implicaciones religiosas y morales<sup>95</sup>.

Por su parte, esta *“(...) recíproca autonomía de la Iglesia y la comunidad política no comporta una separación tal que excluya la colaboración”*<sup>96</sup>. Ambas, aunque por diferente motivo, están al servicio de la vocación personal y social de

---

<sup>93</sup> Cfr. *Ibidem*, nº 423.

<sup>94</sup> *Ibidem*, nº 424

<sup>95</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibidem*, nº 425

los mismos hombres. La Iglesia y la comunidad política, se expresan mediante formas organizativas que no constituyen un fin en sí mismas, sino que están al servicio del hombre, para permitirle el pleno ejercicio de sus derechos, inherentes a su identidad de ciudadano y de cristiano, y un correcto cumplimiento de los correspondientes deberes.

La Iglesia y la comunidad política pueden desarrollar su servicio con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto mejor cultiven ambas entre sí una sana cooperación, habida cuenta de las circunstancias de lugar y de tiempo.

### **1.12.- Recapitulando.**

Hemos pretendido en este primer capítulo establecer el marco en el que ha de funcionar la deliberación propia de este saber llamado Bioética. Se trata de un marco social amplio, abierto a la pluralidad de opciones culturales, filosóficas, científicas, ideológicas y religiosas. Por lo tanto, un marco plural inspirado en el principio de laicidad. De la misma forma que el Estado ha de estar al servicio de la sociedad civil, porque la sociedad precede al Estado, el marco de la Bioética ha de ser tan plural como es la sociedad civil y ha de incorporar al debate racional sobre los problemas éticos, no sólo a la ciencia y a la filosofía, sino que ha de incorporar las certezas religiosas de la comunidad social que la conforma.

Es por ello por lo que consideramos que este marco plural de la Bioética exige que también la teología en cuanto verticalidad razonable del ser humano abierto a la trascendencia, aporte su especificidad metodológica y de contenido en la deliberación bioética.

Pero la cuestión que queda abierta para el segundo capítulo es si es razonable la apertura de la persona a la trascendencia. Pasemos, pues a ello.

## 2.- La cuestión de la trascendencia.

Vamos a centrar nuestra reflexión en tres dimensiones que puedan ayudarnos a descubrir la racionalidad de la trascendencia. Inicialmente intentaremos circunscribirla a los ámbitos filosóficos y científicos, para ofrecer finalmente algunos testimonios y razones de su presencia institucionalizada en el debate bioético.

### 2.1.- Filosofía y Trascendencia.

Quisiera comenzar con una cita que, en estas circunstancias, estimo de gran significación e importancia: *“El hombre en lo más profundo de su ser (...) se diferencia del mundo de la naturaleza más de lo que a él le parece”*<sup>97</sup>. Esta visión teológica del autor se completa afirmando que son conocidos los muchos intentos que la ciencia ha hecho -y sigue haciendo- en los diferentes campos del saber, para demostrar los vínculos del hombre con el mundo natural y su dependencia de él, a fin de insertarlo en la historia de la evolución de las distintas especies. Respetando ciertamente tales investigaciones, no podemos limitarnos a ellas. Si analizamos al hombre en lo más profundo de su ser, vemos que le diferencia del mundo de la naturaleza más de lo que a él le parece. En esta dirección caminan también la antropología, la filosofía, la conciencia y la espiritualidad del hombre<sup>98</sup>.

En la reflexión filosófica se ha definido al hombre como *problema*, como *pregunta*, o como *misterio*. Esta última es, tal vez, la forma más elocuente de abordar la cuestión, pues el ser humano no sólo supera y desborda todo el espacio físico-temporal, sino incluso a sí mismo. Quiere hacer más, tener más, vivir más, y sobre todo, *ser* mucho más de lo que siente que es. Es un ser finito, pero se trasciende. Y al trascenderse es *capaz del infinito*.

Ésta es una experiencia que se debe a su capacidad de ser inteligente y libre. De esta cuestión, de esta experiencia refleja y de esta experiencia vivida por todos surge la gran cuestión: ¿es la dimensión espiritual esencial y constitutiva del hombre, o es más bien un hecho accidental?<sup>99</sup>.

La pregunta por el ser humano ha sido una constante en la historia de la filosofía. La pregunta por la trascendencia o no en el ser humano su denominador común. Veámoslo brevemente:

---

<sup>97</sup> JUAN PABLO II, *La realidad del hombre*, en *Audiencia general de miércoles, 6 de diciembre de 1978*, 3.

<sup>98</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>99</sup> Cfr. RAMÓN LUCAS LUCAS, *Horizonte vertical; sentido y significado de la persona humana*, BAC, Madrid 2008, p. 3. A este autor vamos a seguir en este itinerario de comprensión histórica del pensamiento antropológico.

### 2.1.1.- Interpretaciones materialistas del hombre:

La interpretación materialista del hombre tiene una larga historia. Ya en la filosofía griega nos encontramos con Demócrito, uno de sus más fervorosos defensores. Nuestra intención no es tan pretenciosa, sino que nos vamos a circunscribir a las interpretaciones materialistas más recientes y paradigmáticas: Feuerbach, Camus, Sartre, Freud y la del materialismo práctico. Para todas estas interpretaciones el hombre es sólo el eslabón más evolucionado de la evolución de la materia. Eso y sólo eso.

Con el término *materialismo* se indica un conjunto de posiciones antropológicas que intentan explicar la vida humana excluyendo deliberadamente la referencia a cualquier principio no material. Según Laín Entralgo<sup>100</sup> en el materialismo actual se pueden distinguir dos posturas: el materialismo como postulado previo y el materialismo como meta a alcanzar.

#### 2.1.1.1.- Feuerbach.

Su antropología pasó del idealismo inicial a un materialismo radical, plasmado en la famosa frase que se le atribuye: *El hombre es lo que come*. Para él la religión es, por lo tanto, una ilusión de la humanidad, y un espejismo la existencia de un Dios personal.

La obra central en la que descubrimos su postura es *La esencia del cristianismo*, escrita en 1841. Feuerbach afirma que sólo lo racional es real; por ello, todo lo que está fuera de la visión de la razón y de la sensibilidad, no es real. Un ser que no se percibe por los sentidos no es un ser real. Dios es algo pensado por el hombre, pero no realmente existente.

¿Y la idea de Dios? Para él, el saber que el hombre tiene de Dios es precisamente el saber que el hombre tiene de su propia esencia. Decía Feuerbach: *niego a Dios para afirmar al hombre*. La verdad del hombre está en afirmar su materialidad, que excluye la existencia de Dios. En este sentido, como vemos, Feuerbach no se preocupó tanto de negar la existencia de Dios, cuanto de afirmar la existencia del hombre. Es un materialismo con vocación de liberar al hombre de toda tiranía.

Para Feuerbach la idea de Dios y la dimensión espiritual del hombre hunde sus raíces en un engaño original: el hombre, como individuo, siente la humillación de no agotar la esencia humana y proyecta en Dios esta esencia ilimitada. Por eso, el hombre es el principio de la religión y, a la vez, el hombre es el fin de la religión.

Pudiéramos resumir la antropología de Feuerbach en la siguiente afirmación: *El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia*. La conciencia que tiene de Dios es, en el fondo, la conciencia que tiene de sí mismo. Su análisis

---

<sup>100</sup> Cfr. LAÍN ENTRALGO, *Idea del hombre*, Galaxia Gutemberg, Barcelona 1996, p. 74.

de la religión, especialmente de la cristiana, no es otra cosa que la reducción de los atributos divinos a atributos humanos: un camino de la teología a la antropología. Dios y la religión es un simple fenómeno de antropomorfismo. El único Dios del hombre es el hombre mismo (*Homo homini deus est*)<sup>101</sup>.

### 2.1.1.2.- Marx.

Como todos sabemos, el marxismo no ha sido sólo un movimiento filosófico, sino también un sistema político basado en una visión materialista del hombre. Marx sustituye el Espíritu de Hegel, por la Materia, y define la esencia del hombre como praxis. Si la materia es el principio absoluto, la esencia del hombre es la transformación de la materia por medio del trabajo. De este principio surgen las dos grandes consecuencias: el trabajo como esencia del hombre y la alienación económica y religiosa que superar. Veámoslo por partes:

a) *Hombre-Materia: el trabajo*: Marx está convencido de que la materia es la matriz única de toda la realidad, incluso del hombre. En esta base cobra sentido la relación recíproca entre el hombre y la naturaleza. El hombre proviene de la naturaleza, actúa en ella y depende de ella. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre. La relación entre el hombre y la naturaleza se realiza a través del trabajo, por el que la naturaleza se humaniza y el hombre adquiere objetividad. El trabajo tiene, en este sentido, una dimensión constitutiva de la esencia humana. El hombre es aquello que hace.

Pero, ¿por qué busca el hombre a Dios? ¿De dónde surge la religión y la trascendencia del hombre hacia un más allá? La respuesta es clara: la relación del hombre con la naturaleza se ha alienado y el trabajo ha perdido su carácter de autocreación.<sup>102</sup>

b) *Alienación económica-Alienación religiosa*: El hombre se siente en una situación de alienación económica que le conduce a una alienación religiosa. Se ha pervertido la relación genuina entre la naturaleza y el hombre, a causa de las relaciones de producción que han separado el trabajo del fruto del trabajo gracias a la separación capitalista entre medios de producción y trabajo, estableciendo así dos clases de hombres. A ello se suma la plusvalía que profundiza esta alienación de la clase trabajadora.

Esta alienación tiene su apoyo en el fenómeno religioso. La religión se presenta como *opio del pueblo*, como *suspiro de la criatura oprimida*, como *sol ilusorio*, que ofrece una aparente consolación en otra vida del sufrimiento humano padecido en ésta<sup>103</sup>.

En la interpretación materialista de Marx, la única dimensión trascendente en el hombre es su relación con la naturaleza mediante el trabajo. El paraíso será

---

<sup>101</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Espasa, Madrid 1967, pp. 33-34.

<sup>102</sup> Cfr. J. Y. CALVEZ, *El pensamiento de Karl Marx*, Taurus, Madrid 1966.

<sup>103</sup> Cfr. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación marxista y liberación cristiana*, BAC, Madrid 1974.

un cielo terreno donde el comunismo, superada la división de clases y eliminada toda alienación, restablezca el equilibrio originario entre el hombre y la naturaleza. Este porvenir es la verdadera meta de la humanidad. Cuando el hombre atravesase ese umbral terreno no suspirará más por Dios, la religión desaparecerá, y el hombre habrá encontrado en sí mismo, en la armoniosa relación con la naturaleza, la razón de sí<sup>104</sup>.

### 2.1.1.3.- Sigmund Freud.

El psicoanálisis de Freud tiene la pretensión de ofrecernos una base científica a la interpretación materialista del hombre. El psicoanálisis consiste en ver todo el proceso de la vida psíquica como el reflejo de factores materiales ligados a la corporeidad biológica, y más específicamente a la libido sexual. Si esta situación no es inmediatamente percibida es fruto de la censura social.

Es conocida la división tripartita de la persona hecha por Freud: el *yo*, sede del mundo empírico; el *ello*, sede de los impulsos instintivos; y el *Super-yo*, sede del inconsciente que contiene las normas sociales, la educación, etc. El impulso instintivo censurado sigue influyendo desde el inconsciente, frecuentemente bajo forma de neurosis o complejos. Las fuerzas de la libido que no se pueden satisfacer directamente, en cuanto que la censura lo prohíbe, buscan una vía de salida y se expresan a través del inconsciente en formas sublimadas como el arte, la religión, la filosofía, etc.

¿Cómo surge en el hombre la dimensión espiritual y la religión?<sup>105</sup>. Para Freud la religión surge de necesidades que esconden frustraciones.

a) Individualmente, la idea religiosa surge del complejo de Edipo, donde para el niño, el padre encarna el papel del *Super-yo*. La agresividad reprimida desencadena una fuerza inconsciente que conduce al deseo de la muerte del padre, con el consiguiente sentimiento de culpa. La religión y la esperanza en el más allá encarnan la compensación de las pulsiones reprimidas.

b) Colectivamente, la religión aparece como el conjunto de prohibiciones y reglas que limitan las pulsiones humanas. La religión y la trascendencia serían la potencia imaginaria, protectora y compensadora, requerida por una sociedad en estado de infancia. En este sentido, la religión es una enfermedad, una neurosis presente en hombres débiles y psíquicamente enfermos.

Para Freud la religión tenía tres objetivos o finalidades:

a) Satisfacer la curiosidad humana sobre el origen y la formación del universo (los dogmas en que se cree).

---

<sup>104</sup> Cfr. RAMÓN LUCAS LUCAS, o. c., p. 13.

<sup>105</sup> El pensamiento de Freud sobre la religión se encuentra sobre todo en tres obras: *El futuro de una ilusión*; *Totem y tabú*; y *Moisés y el Monoteísmo*. Cfr. *Obras Completas*, Orbis, Barcelona 1988, vols. XVII, IX y XIX.

b) Consolar al hombre de sus frustraciones debido a la represión de la libido y el miedo a la muerte (la esperanza en el más allá).

c) Regular la conducta humana mediante normas morales.

Freud llegó a afirmar que el psicoanálisis era el tercer nivel de desmitificación al que la humanidad ha sido sometida: La desmitificación física de Copérnico, la desmitificación antropológica de Darwin, y la desmitificación psicológica de Freud, que reduce al hombre a instinto, sin trascendencia y sin Dios.

#### 2.1.1.4.- Albert Camus.

Camus es representante de un materialismo diferente, al que podemos denominar materialismo humanista. Su antropología pretende defender los *valores humanos* como la libertad, la fraternidad, la justicia, la igualdad. Busca el sentido del hombre dentro del hombre y sólo en el horizonte humano. La solución a los problemas como el dolor, la angustia, el sufrimiento de los inocentes, etc., se espera únicamente de la iniciativa humana. Se trata de un materialismo no directamente ateo, sino única y directamente humanista. Veamos algunas características:

a) La felicidad sensible: Podríamos afirmar que el proyecto de Camus es la búsqueda de la felicidad humana, meramente humana, sin trascendencia. En este sentido es elocuente la siguiente cita de Camus: *“Aprendo que no hay felicidad sobrehumana, ni eternidad fuera de la curva de los días. Los bienes desdeñables y esenciales, las verdades relativas, son los únicos que me conmueven. No tengo suficiente alma para comprender los otros bienes, los ideales. No se trata de presumir de animal, pero no encuentro sentido a la felicidad de los ángeles”*.<sup>106</sup>

b) La búsqueda de sentido: El problema de la búsqueda de sentido está presente en las obras de Camus, y lo plantea como una cuestión fundamental, central: juzgar si vale o no vale la pena vivir la vida. Y en este marco aparecen en escena el absurdo y el suicidio como planteamientos metodológicos. El suicidio no es la solución al sentido, o al sinsentido, de la vida y lo explica: hay dos tipos de suicidio; el físico y el filosófico. El suicidio filosófico o del espíritu acontece cuando nos refugiamos en una fe religiosa renunciando a la racionalidad. Se trata de abandonarse a un absoluto incognoscible más allá de la razón. Pero más allá de la razón no hay nada. La razón revela que el mundo carece de sentido y, por lo tanto, no es preciso buscar más allá de ella. Lo más honesto, para Camus, es vivir sabiendo que la vida no tiene sentido, en lugar de intentando darle uno. Vivir, sí, porque el suicidio físico revelaría que en el fondo abandonamos la vida porque, debiendo tener sentido, no lo encontramos.

c) La rebelión: Camus mantiene la razón dentro de los límites de la experiencia inmediata y rechaza todo intento de acceder a una realidad que

---

<sup>106</sup> A. CAMUS, *Noces*, en LUCAS LUCAS, o. c., p. 18.

trascienda al hombre, ya sea esta la fe o un ideal utópico. La rebelión supone la ausencia de la fe, pues el hombre que se rebela y exige un porqué de la situación injusta no se contenta con una respuesta que satisfaga su razón. Implica, por tanto, el rechazo de los dogmas caídos del cielo o de cualquier mito. Para él la creencia en una trascendencia y la esperanza en el más allá hace que el hombre acepte la injusticia y sea un ser satisfecho, aunque las explicaciones sean incomprensibles. En este sentido afirma que el cristianismo es una filosofía de la injusticia.

d) Santidad sin Dios: Camus prefiere hablar de salud antes que de salvación. En la pequeña salud de aquí abajo, en la honestidad, en el saber si se puede llegar a ser santo sin Dios. Esta es la clave de lo que se denomina el humanismo inmanente de Camus. Él mismo la llama la *religión de la felicidad*.

e) El problema del mal: Respecto al problema del mal la postura es clara. La existencia del mal es la prueba de la inexistencia de Dios. Es la paradoja de tener que escoger entre un Dios omnipotente y cruel, y un Dios impotente e inocente y, por lo tanto, inútil en cuanto Dios. El silencio en el que Dios se esconde ante el sufrimiento del inocente es la piedra de escándalo y constituye la causa de su rechazo.

#### **2.1.1.5.- Sartre.**

Personalmente se definía como un existencialista ateo y materialista y, por lo tanto, él mismo define como ateo el existencialismo que representa. Esto hay que distinguirlo claramente, porque no es el existencialismo el que es ateo, sino que es el de Sartre el que se presenta de esta manera. No lo son pensadores como Jaspers, Heidegger, Marcel, etc. Pero el ateísmo de Sartre no es la consecuencia deducible de su pensamiento, sino el método necesario para alcanzar la libertad humana. Llega a decir que, aunque Dios existiera, nada cambiaría. El problema no es la existencia de Dios, sino la conciliación de esta existencia con la libertad del hombre. Pero veamos algunos apuntes de su pensamiento:

a) Dios no, es el hombre el ser supremo: Para Sartre lo que permite comprender mejor al hombre es ser aquel que proyecta ser Dios. Ser hombre es tender a ser Dios; o si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios. Como esto es una quimera, el hombre es *una pasión inútil*.

b) La libertad humana es absoluta: El punto de partida de la antropología de Sartre es la afirmación de que el hombre es libertad y esta libertad humana contrasta y contradice la libertad divina. La libertad constituye la naturaleza o esencia del hombre. Precisamente esta es la razón fundamental del ateísmo de Sartre: reconocer la existencia de Dios significa admitir que nuestra libertad no es absoluta.

#### **2.1.1.6.- El materialismo sin autor.**

Nos referimos al materialismo práctico o del bienestar económico. Suele definirse como el comportamiento de los que viven como si Dios no existiera. No consiste en negar la existencia de Dios, sino el valor de su eficacia sobre la conducta humana<sup>107</sup>.

El hombre es autónomo, autosuficiente y puramente inmanente a las realidades de este mundo presente, en el cual busca la felicidad mediante la posesión de los bienes materiales que se le ofrecen. La tierra es el lugar de la realización definitiva y total del hombre, porque él es materia y con la muerte todo termina. En este contexto cultural, Dios, la religión y la fe son considerados irrelevantes.

Hemos querido colocar esta postura porque es un hecho verificablemente palpable. No lleva consigo postura ideológica alguna, es más, no lleva consigo postura de pensamiento significativo alguna. No tiene detrás ningún representante o autor que lo represente. Pero es una postura que influye en la toma de posturas y en la consideración de la persona humana en el momento presente.

### **2.1.2.- Más allá del materialismo.**

No cabe duda que las interpretaciones materialistas que hemos analizado poseen un sentido de justicia, una voluntad de humanización, un velo de mesianismo. El hombre, aunque sea comprendido como espíritu, como trascendente, es un espíritu encarnado, contingente, finito y material. Pertenece realmente al mundo de la materia. Las condiciones históricas, económicas, materiales, culturales, psicológicas, forman parte integrante de su ser humano.

Este es el motivo por el que titulamos el presente apartado *más allá del materialismo*. Porque no se trata de negar la verdad que encierran los planteamientos materialistas, tal vez sólo su reduccionismo del hombre a una única dimensión.

El hombre es un ser intermedio, entre la materia pura y el espíritu puro. En él se percibe siempre una zona oculta, desconocida, misteriosa. En el presente apartado intentaremos exponer por qué resulta insuficiente la postura que reduce al hombre a mera y oclusiva materialidad. Veámoslo, pues:

#### **2.1.2.1.- Más allá del reduccionismo científico.**

A poco que nos asomemos a la realidad actual nos resulta sencillo reconocer que el desarrollo científico y sus aplicaciones técnicas han creado una mentalidad materialista. No se trata de que la ciencia y la técnica sean materialistas, porque no lo son, sino que su magnífico desarrollo ha marcado esa nota en nuestra cultura. Han introducido no sólo un cambio en nuestra forma de

---

<sup>107</sup> Cfr. RAMÓN LUCAS LUCAS, *o. c.*, pp. 41-44. Este autor lo describe con todo detalle.

vivir, sino, también, en nuestra forma de pensar<sup>108</sup>. A este cambio en el modo de pensar es a lo que se llama *cientifismo*. La ciencia es la búsqueda de la verdad en lo real; el cientifismo es el modo de pensar según el cual lo real es únicamente lo material: no existe otra verdad que la alcanzada por la ciencia. Tal vez el rasgo más criticable de las antropologías materialistas sea la cientificidad, la pretensión de ser teorías científicas.

Fue el Círculo de Viena el que consideró la ciencia empírica como la forma más elevada, es más, como la única forma de conocimiento racional, llegando a afirmar que lo que no tiene verificación empírica carece de sentido<sup>109</sup>. La cuestión sobre el sentido de la vida es considerada por el cientifismo como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. Por otro lado, y desde la perspectiva bioética es fundamental, esta perspectiva margina la valoración ética, por ello no es extraño que no pocos acepten la idea de que lo que es técnicamente realizable ha de ser moralmente admisible.

Pero las ciencias empíricas presentan, por fuerza de su propio método, una imagen parcial del mundo y del hombre. Reducido a ello, el agua se convierte exclusivamente en H<sub>2</sub>O y la música en ondas sonoras; y aplicado a otros ámbitos de la existencia, torturar a un detenido significa aplicarle electrodos con corriente, matar a alguien significaría privarlo de sus funciones biológicas. Una visión reductiva de este género no puede calificarse como verdaderamente científica. La ciencia debe ser sólo ciencia, no metafísica camuflada o, lo que es peor aún, ideología<sup>110</sup>.

La ciencia no puede pretender formular juicios metafísicos sobre la trascendencia y la espiritualidad del hombre, como no puede decir radicalmente nada sobre la existencia o la no existencia de Dios. Hacerlo es salir del ámbito científico y entrar en el filosófico o ideológico<sup>111</sup>. Muchas realidades, y precisamente las más importantes para la vida y para la persona, no podrán alcanzarse nunca con el método de la ciencia. Requieren otras vías de acceso, como el arte, la filosofía, la teología. Más allá del conocimiento científico se encuentra el conocimiento por la contemplación, la maravilla, el amor, la intuición, la emoción. Nos da posibilidad de conocer la belleza de la cascada de agua, el ritmo de la poesía, la emoción de la música. Y con mayor razón, conocer el abuso de la tortura, la injusticia del homicidio, o la belleza de la sonrisa.

El reduccionismo materialista hará que no exista el amor, sino situaciones de estímulo-respuesta; el misterio será ignorancia ingenua; el alma espiritual un

---

<sup>108</sup> Cfr. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1996.

<sup>109</sup> Cfr. V. KRAFT, *El Círculo de Viena*, Taurus, Madrid 1977.

<sup>110</sup> Cfr. J. GELAVERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1995, pp. 133-135. En este sentido, es interesante recordar la cita de un filósofo de la ciencia: "Cuando los científicos desprecian la filosofía, corren el riesgo de caer prisioneros de filosofías no científicas, que pueden frenar o incluso hacer descarrilar el tren de sus investigaciones", M. A. BUNGE, *Materialismo y ciencia*, Ariel, Barcelona 1981, p. 138.

<sup>111</sup> Cfr. M. PLANK, *Scienza, filosofia e religione*, Milán 1995, pp. 240-256.

epifenómeno resultante de combinaciones físico-químicas. Hemos de afirmar que las realidades espirituales son cognoscibles y son realidades: poseen, sin embargo, un modo de existencia y requieren un método de acceso diverso del de las realidades materiales<sup>112</sup>.

### 2.1.2.2.- Más allá de un falso dilema: ciencia y fe.

En el sub-apartado siguiente trataremos este hecho con mayor profundidad. Pero en este ámbito de análisis filosófico de las antropologías materialistas, considero importante hacer una breve referencia.

La cosmovisión del hombre medieval estaba tan radicada en la realidad divina que ni sospechaba la autonomía de las realidades temporales. El único pensamiento existente era el teísta. Con el Renacimiento se abrieron a las ciencias humanas y naturales horizontes insospechados. La ciencia natural, el desarrollo técnico y el pensamiento filosófico imanentista adquirieron un prestigio tan extraordinariamente seductor, que provocó una ruptura con el pensamiento teísta<sup>113</sup>. Esta actitud se tradujo en pensar a través de dilemas: o la religión o la racionalidad; o Dios o la ciencia.

Pascal comienza los *Pensamientos* intentando demostrar cómo la religión no es contraria a las exigencias de la razón<sup>114</sup>. Muchos pretendidos dilemas no son otra cosa que contrastes<sup>115</sup>. En un dilema los términos se oponen uno al otro y nos obligan a elegir. En un contraste los términos se implican recíprocamente y son complementarios. Ciencia y fe podrán ofrecer aspectos contrastantes, pero nunca un verdadero dilema que nos obligue a elegir entre una u otra.

La fe no se opone a la razón, no hay motivo de competitividad alguno. Es más, la certeza cristiana de la Iglesia afirma que la fe no modifica la razón, antes bien, la perfecciona y la eleva.

Sin ánimo de ser exhaustivos, propongo tres testimonios:

a) Einstein afirmaba que el hombre de ciencia tiene que ser profundamente religioso, pues la ciencia sin religión anda coja y la religión sin ciencia está ciega.

b) Galileo en carta a Benedetto Castelli en 1613 afirmaba que la ciencia natural y la Sagrada Escritura expresan con dos lenguajes diferentes la misma verdad. Ambas tienen un método propio y autónomo que requiere rigor.

---

<sup>112</sup> A este respecto es muy interesante las afirmaciones de ORTEGA Y GASSET que denunció el, llamado por él, "terrorismo de los laboratorios" (en *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demurgia*, en *Obras completas*, tomo 5, pp. 541-542).

<sup>113</sup> Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *La cultura y el sentido de la vida*, PPC, Madrid 1993, pp. 103-105.

<sup>114</sup> Cfr. RAMÓN LUCAS LUCAS, *o. c.*, p. 52.

<sup>115</sup> Esta reflexión es fundamentalmente de X. ZUBIRI, contrastado conocedor del ámbito científico, filosófico y teológico. Cfr. *Ibidem*, p. 53.

c) Pasteur decía a sus discípulos: “(...) *acordaos de que poca ciencia podrá quizá alejaros de Dios, pero nunca mucha ciencia os reconducirá necesariamente a Dios*”<sup>116</sup>.

### 2.1.2.3.- Más allá del ateísmo.

En la perspectiva del materialismo contemporáneo, la religión, como afirmación de Dios, no es un error que hay que refutar, sino una ilusión nociva, destructora, que hay que extirpar porque se opone a la felicidad del hombre, concebido como integridad de la posesión de sí mismo por sí. Por lo tanto, el punto de partida no es el ateísmo. Son clarificadoras las palabras de Sartre: “*Os equivocáis cuando me acusáis de estar contra Dios: ¿cómo se podrá estar contra lo que no existe? Yo estoy sin Dios, y estoy orgulloso de ello*”. Sin embargo, las interpretaciones materialistas que hemos expuesto se declaran ateas.

Pero el ateísmo es un fenómeno eminentemente occidental y post-cristiano. Diríamos que se trata de un ateísmo anticristiano causado por desinformación o ignorancia de la doctrina cristiana o por experiencias personales negativas.

El materialismo ateo se funda sobre dos presupuestos afirmados pero no probados: primero, sólo lo sensible es real; segundo, todo lo que se coloca más allá de la relación mundo-hombre es una quimera, un espejismo. En estos dos presupuestos quedan obviamente excluidos ya de antemano el valor trascendente de la vida humana, la existencia de Dios y la inmortalidad personal del hombre. Pero es posible decir que dichos presupuestos se estrellan con la realidad misma y no ofrecen explicación a la radical insatisfacción del corazón humano y al siempre presente anhelo de trascendencia. El materialismo no se ha preguntado jamás seriamente y hasta el fondo si la suya es o no una visión reducida y parcial de la realidad y, mucho menos, cómo sea posible conciliar el supremo deseo humano de inmortalidad con la satisfacción plena del hombre en una vida destinada a desaparecer totalmente y definitivamente con la muerte. La debilidad del materialismo ateo ha sido el fijar al hombre una meta demasiado baja y pensar que la existencia de Dios disminuye la autonomía del hombre. Y esto no es cierto. Pero veámoslo:

a) La libertad del hombre es participada. Uno de los escollos más grandes del materialismo ateo es conciliar la libertad humana con la existencia de Dios; porque, como decía Feuerbach, lo que se le da al Dios se le quita al hombre. La libertad del hombre es finita, porque el ser del hombre es finito. Decir que la libertad del hombre es participada no va en contra de su libertad finita, sino que, en la medida que depende del Ser Infinito, perfecciona su libertad finita. Someternos a otra libertad finita es esclavitud, esto es claro. Pero la libertad absoluta de Dios no es exterior a nosotros, como lo es otra libertad finita como la nuestra. Es una libertad interior que se encuentra en la raíz de nuestra propia

---

<sup>116</sup> Recogemos los testimonios citados por RAMÓN LUCAS LUCAS, o. c., pp. 54-55.

libertad. Por ello, la dependencia de nuestra libertad a la Libertad Absoluta no es, por sí misma, esclavitud. Dicho con otras palabras: la raíz de la autonomía humana es precisamente la teonomía. Es importante caer en la cuenta del concepto en uso: no se trata de *someternos a*, sino de *participar de*. El concepto filosófico de participación ha sido muy desarrollado desde la época de San Agustín<sup>117</sup>.

En este sentido, todo ser *participado* imita, depende y tiende al Ser absoluto que es Dios. Es su fundamento real, principio y causa del ser y del actuar del ser *participado*. La esencia de la Libertad divina es su mismo Ser, mientras de la libertad finita participa en cuanto al ser. Hay que negar, por tanto, esa oposición radical entre Dios y el hombre que proponen las interpretaciones materialistas. Esta oposición no existe, carece de todo fundamento. Existiría sólo en el caso en el que la relación del hombre con Dios se pensara en forma antropomórfica. La relación de Dios creador con su criatura no puede pensarse como es la relación del hombre con las cosas de las que dispone. En ese caso, evidentemente, el hombre sería un objeto y Dios sería el amo que podría disponer de él como de un instrumento. De este modo, lógicamente, no se podría hablar de libertad humana. Pero esta concepción de relación hombre-Dios no sólo niega la libertad humana, sino que es contradictoria con Dios mismo, pues un Dios que tiene necesidad de la criatura ya no es Dios.

Esta visión antropomórfica (como si Dios hiciera las cosas como las hace el hombre) tiene que ser superada. Y queda superada si la relación entre Dios y el hombre se ve desde la óptica de la *creación*. Él no es un fabricante de hombre, sino su creador. Por eso, para el hombre, ser creado significa que no ha sido *hecho* por Dios, sino que *depende* de Dios en el ser. Tal dependencia no destruye su naturaleza, que consiste en ser persona, inteligente y libre. Por ello la creación no le quita a la criatura las características que le son propias. El hombre no pierde la libertad humana por el hecho de ser creado, porque por su naturaleza es libre. En resumen, a causa de la creación el hombre no es una cosa en manos de Dios, y Dios su amo, sino que el hombre *depende* de Dios en cuanto que es libre. No hay oposición entre creación y libertad<sup>118</sup>.

Es más, la dependencia de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad de la libertad humana, dado que ésta encuentra precisamente en Dios su fundamento. Tampoco es un hecho humillante que Dios haya creado al hombre, pues no lo creó por necesidad, sino por amor. Dios ha creado al hombre para tener un hijo, no un siervo. Dios no toma ni quita, sino que da; no se opone al hombre ni lo limita, sino que le confiere dignidad y libertad; mejor aún, lo funda en cuanto libertad creadora y autónoma. Y llegamos así al tema de la autonomía:

---

<sup>117</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 6, 11. En Tomás de Aquino la *participación* se convierte en concepto fundamental. Participación que incluye tres importantes significados: imitación, dependencia y finalidad. Usando unas tantas aplicaciones del principio de causalidad: causalidad ejemplar, eficiente y final.

<sup>118</sup> Cfr. RAMÓN LUCAS LUCAS, *o. c.*, pp. 65-67.

b) La autonomía teónoma: Por lo dicho hasta el momento se comprende fácilmente que una pura heteronomía de la libertad humana, entendida como dependencia de alguien, totalmente externo a uno mismo, no tiene sentido, porque ese modo de ser no sería sino pasividad y sumisión. El hombre libre no es un objeto instrumental para los demás, ni siquiera para Dios. En este sentido, cada hombre es para sí mismo una Ley: es autónomo y responsable de sus propios actos.

Pero una autonomía absoluta es contradictoria con el mismo ser finito y limitado del hombre. La definición del Diccionario de la Real Academia nos ayuda en este sentido: “*Condición del individuo que de nadie depende en ciertos conceptos*”. Esto lo percibimos por la experiencia con claridad: somos capaces de autogobierno biológico, psicológico y espiritual pero relativamente. No es lo mismo *autonomía* que *autarquía*, entendiendo ésta como “*poder gobernarse a sí mismo*” o *autosuficiencia*. El hombre goza de una libertad autónoma, pero no autárquica. Y esta dependencia constitutiva no destruye nuestra autonomía.

Dios no se hace presente en nosotros desde el exterior, como los hombres, sino en el fondo de nuestro ser, por el hecho de que es su fundamento. Dios no se impone desde el exterior con normas, sino que estimula y reclama nuestro actuar desde el interior de nosotros mismos. Él es inmanente a nosotros como el más íntimo de nosotros mismos, como el manantial interno y cimiento de nuestro ser. Nosotros somos libres, pero nuestra autonomía no es autarquía, es teonomía, en el sentido más pleno de la palabra<sup>119</sup>.

La teonomía no contradice la autonomía. Muy al contrario, es su condición de posibilidad. La dependencia (participación) de Dios no es esclavitud, sino libertad.

Para los seres humanos de este tiempo el verdadero problema no es el del estatuto ontológico de la libertad humana, sino el sentido de la libertad y la orientación de la propia vida. Porque ser libre no significa sólo ser *libre de* o *respecto a*, sino ser *libres para*. No entramos más en este tema, pero sí citamos una profunda reflexión de Erich Fromm: “*La verdadera libertad no es ser libre de los instintos o del determinismo, sino ser libres para actuar, donarse, amar...*”<sup>120</sup>.

Las interpretaciones materialistas están lejos de esta visión de la libertad humana, y no alcanzan a entender, como afirmaba Kierkegaard, que sólo la omnipotencia de Dios puede hacer al hombre totalmente libre, y ser el verdadero y único fundamento de su libertad. Un hombre no puede hacer completamente libre a otro. La omnipotencia de Dios sí. Seguro que el camino pasa por liberar nuestras ideas de Dios de excesivos antropomorfismos.

---

<sup>119</sup> A la teología católica la relación entre gracia de Dios y libertad humana le ha inquietado desde los primeros siglos. Señal de ello es la profunda reflexión realizada en los siglos V y VI, de la que San Agustín es un testigo experimentado. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 6,11.

<sup>120</sup> Cfr. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona 2005.

#### 2.1.2.4.- La dimensión religiosa del hombre.

En el presente apartado vamos a intentar ver por qué el hombre es un ser *religioso*. Las religiones son múltiples y, en cierto modo, son el reflejo de la vida de un pueblo. Sin embargo, en la base de las diferentes religiones podemos encontrar al *homo religiosus*. El fundamento de las religiones objetivas es la dimensión religiosa constitutiva del hombre.

Por dimensión religiosa se entiende la capacidad-tendencia-necesidad ontológica del hombre de establecer una relación íntima con Dios<sup>121</sup>. La religión, como forma concreta, presupone dicha capacidad ontológica en el hombre.

Etimológicamente *religioso* deriva de *religio* en latín. Cicerón lo hacía derivar de *relegere*, repetir insistentemente, y entendía la religión como el conjunto de prácticas caracterizadas por la repetición. Lactancio lo hacía derivar de *religare*, y la religión sería la unión del hombre con Dios. San Agustín, con cierta variación ortográfica lo remitía a *religere*, y la religión sería el retorno a Dios. Santo Tomás la definía como una relación con Dios y, por su parte Zubiri, se mantiene en esta comprensión de la religación.

Una cita de Ortega y Gasset<sup>122</sup> nos puede ilustrar lo que venimos diciendo: *“Nos parece ridículo que los magistrados de Roma, antes de ejecutar ningún acto civil o bélico, tuviesen que consultar los auspicios y, muy en serio, se ocupasen en observar el vuelo de las aves, su apetito o desgana y el temple vario de su canto, pero nuestro desdén no es, en este caso, más que una forma de nuestra estupidez. Porque la ingenuidad superlativa de la operación en que el rito consiste, deja tanto mejor de manifiesto cuál es su inspiración. Al auspicar, el hombre reconoce que no está solo, sino que en torno suyo, no sabe dónde, hay realidades absolutas que pueden más que él y con las cuales es preciso contar. En vez de dejarse ir, sin más, a la acción que su mente le propone, debe el hombre detenerse y someter ese proyecto al juicio de los dioses. Que éste se declare en el vuelo del pájaro o en la reflexión del prudente, es cuestión secundaria; lo esencial es que el hombre cuente con lo que está más allá de él. Esta conducta, que nos lleva a no vivir ligeramente, sino comportándonos con cuidado –con cuidado ante la realidad trascendente-, es el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra ‘religio’, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión. Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace ‘religioso’ de ello. ‘Religio’ no viene, como suele decirse, de ‘religare’, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y ‘religiosus’ quería decir ‘escrupuloso’: por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión es negligencia; descuido, desentenderse., abandonarse. Frente a ‘relego’ está ‘nec-lego’; ‘religente’ (religiosus) se opone a ‘negligente’.*

---

<sup>121</sup> Cfr. RAMÓN LUCAS LUCAS, o. c., p. 143.

<sup>122</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Del imperio romano*, en *Obras Completas*, VI, p. 64.

La larga cita, considero, vale la pena por lo sutil de su intuición. La dimensión religiosa es, por tanto, constitutiva de la condición del hombre. Tanto los *maestros de la sospecha*<sup>123</sup>, como las nuevas posiciones ateas del siglo XX, sostienen que esta dimensión es siempre reflejo de alguna miseria, material o espiritual. Ya hemos indicado que se trataba de una comprensión reduccionista e incorrecta del sentido propio de la realidad divina.

Veamos, brevemente, apoyándonos en la metodología dual de lo negativo y positivo, qué no es y qué sí es la dimensión religiosa en el hombre.

#### 2.1.2.4.1.- ¿Qué no es la dimensión religiosa?

Veámoslo con algunas afirmaciones que iremos comentando:

a) *La dimensión religiosa no es sólo, ni fundamentalmente, un conocimiento racional de Dios*: La dimensión religiosa, en cuanto conocimiento racional de Dios, tiene fuertes razones para ser tenida en cuenta, pero va más allá del mero conocimiento racional. Es cierto que sólo el ser racional es capaz de religiosidad, que esta dimensión no se encuentra en los animales irracionales, que la religión implica un conjunto de conocimientos y una explicación del mundo y del hombre, que el hombre es un buscador de sentido y tiene necesidad de Dios racionalmente para hacer inteligible la propia vida, que toda religión tiene verdades que son acogidos por los fieles pero cribados y recibidos por la razón... Todo eso es verdad, pero no podemos reducir la dimensión religiosa a lo racional olvidando otros aspectos esenciales y constitutivos como la apertura, la acogida, la realización personal y libre del amor de Dios, etc. Si fuese sólo un aspecto de la racionalidad humana, ¿cómo se entiende que puedan ser religiosas también personas poco instruidas y haya entre algunos que poseen gran capacidad intelectual actitudes a-religiosas?

b) *La dimensión religiosa no puede reducirse a una práctica moral*: Está fuera de duda que la religión en general, y la cristiana en particular, tienen fuertes connotaciones morales; es claro que la fe necesita una moral para verificar su autenticidad; es claro que para el creyente la vida moral posee una dimensión religiosa imprescindible; todo eso es claro. Pero reducirlo a ello es precisamente el reduccionismo religioso de Kant: la religión es la ley que está en nosotros. Pero la religión va más allá de la moral; la moral tiende a la humanización mediante el actuar bueno y la conformidad con los valores; la religión tiende a la relación con el Tú divino e impulsa a la divinización.

c) *La dimensión religiosa no es una proyección psicológica y social de los deseos del hombre*: Los reduccionismo materialistas que conciben la dimensión religiosa del hombre como la proyección de sus frustraciones, no interpretan la totalidad radical de la experiencia creyente. El creyente se relaciona con una realidad que le excede radicalmente, que le resulta inalcanzable, de alguna manera inhumana. *“Cuando se concibe la religión como una relación que no sale del*

---

<sup>123</sup> De esta manera denominaba Ricoeur a Marx, Freud y Nietzsche.

*ser humano* [y eso es precisamente la proyección de anhelos humanos], *se elimina su especificidad, se falsea su problemática, se le arranca toda su razón de ser. Para que el fenómeno religioso se dé, es necesario admitir que uno de los términos de la relación es de naturaleza no humana*"<sup>124</sup>. En esta actitud siguen percibiéndose ciertos grados de antropomorfismo. Hemos de tener presente que la experiencia religiosa y los actos que le acompañan pueden realizarse sin sentimiento, y frecuentemente contra la resistencia del sentimiento. Es más, si la religión es la *ilusión de la humanidad* que se ha creado para encontrar un consuelo en las miserias de la vida, ¿cómo se mantiene incluso cuando no es capaz de consolar?

Factores subjetivos de carácter psicológico podrán intervenir en la manifestación del fenómeno religioso, pero va más allá y se enraíza en la naturaleza ontológica de la persona. En este sentido hemos de distinguir el desequilibrio psíquico que se reviste de religiosidad, con la auténtica expresión de la dimensión religiosa.

Pero veamos ahora lo que sí es la experiencia religiosa, la dimensión religiosa de la persona.

#### **2.1.2.4.2.- ¿Qué es la dimensión religiosa?**

En el fondo, a lo que aspiramos a responder en este apartado, si es que lo logramos, es a la cuestión siguiente: ¿Por qué el hombre, puesto en relación con Dios, no queda disminuido en su dignidad, sino al contrario, adquiere más intensidad ontológica?<sup>125</sup>.

a) *La dimensión religiosa se encuentra sólo en el hombre*: Esta dimensión no se encuentra en otros animales. Precisamente para los antropólogos, los restos de actividad ritual ligados a la religiosidad son un signo evidente de la pertenencia de un individuo a la especie humana. La religión es un atributo universal de la humanidad y de todos sus pueblos. Aunque no sea cultivada por todos, la dimensión religiosa está presente en el hombre. ¿Cómo se explica esto?

b) *La estructura ontológica del hombre remite a Dios*: La explicación puede estar en que la dimensión religiosa se enraíza en la estructura íntima del espíritu humano. Esta dimensión puede interpretarse como alienación, pero es una interpretación, pues si se tiene presente cuanto implica ser persona y realizarse como tal, lo difícil no es descubrir a Dios, sino ocultarlo. El hombre no busca a Dios por una decisión de la voluntad, ni por un sentimiento de deber, ni por una nostalgia sentimental, sino por algo más radical: porque tiene necesidad de *estar en la realidad*. Si nadie puede dejar de plantearse seriamente las preguntas sobre el fundamento último, nadie está exento de plantearse el problema de Dios. Dios no es el problema del más allá, es el problema del más acá. La respuesta a la

---

<sup>124</sup> Y. LEDURE, *Trascendence*, en RAMÓN LUCAS LUCAS, *o. c.*, p. 148.

<sup>125</sup> Seguimos en el intento de respuesta al Catedrático de Filosofía de la Universidad Gregoriana de Roma Dr. D. RAMÓN LUCAS LUCAS en *o. c.*, pp. 151-162.

dimensión religiosa está en la estructura misma del hombre, como ser espiritual, abierto al infinito, y que tiende al infinito como origen y fundamento. La dimensión religiosa es un movimiento *hacia*, una *adhesión a* un ser que llama, un *enraizamiento* en un ser fundante, una *tendencia* a captar a Dios y entrar en relación con Él; una necesidad psicológica, racional, afectiva y espiritual de un Tú trascendente, radicado en lo más íntimo del hombre.

Basta observar la misma *inteligencia* humana para percibir que sí somos seres abiertos o espirituales. La inteligencia no se queda nunca en su sed de conocer y de indagar, sino que quiere conocer siempre nuevas cosas y conocer mejor y más profundamente lo que ha adquirido, hasta tal punto que podría lograr su satisfacción sólo si pudiera conocer la verdad absoluta e infinita hacia la que tiende. Lo mismo podríamos decir de la *voluntad* humana: es la tendencia a un bien presentado por la inteligencia y, por eso mismo, tiene la misma apertura infinita que tiene la inteligencia. Como la inteligencia es potencia ilimitada de verdad, la voluntad es potencia ilimitada de bien. Sólo Dios es verdad absoluta y bien infinito, por eso sólo en Dios puede descansar el ser espiritual.

c) *El fenómeno de la inquietud y la insatisfacción existencial del hombre*: Es precisamente lo que venimos comentando, ese arraigo de la dimensión religiosa en la estructura de la persona lo que explica la perenne insatisfacción del hombre en todas las actividades de la vida, también cuando las metas alcanzadas deberían llenarlo de satisfacción. Los animales, cuando han apagado sus necesidades, están saciados y no buscan otra cosa; el hombre no: siempre queda más acá de sus deseos en un estado de necesidad existencial. Esta inquietud es el sello de Dios. El hombre que es un *infinito finito* tiene necesidad de un *Infinito*.

La contemplación del orden cósmico del espacio puede llevarnos a la certeza de la existencia de una Inteligencia Ordenadora, pero eso no basta, no responde a las aspiraciones del hombre. El ser humano necesita y busca descubrir el sentido de la propia existencia. A Dios se le escucha no con los oídos, sino con la conciencia; lo entendemos no con la inteligencia, sino con el amor.

Se puede afirmar, por el contrario, que existen personas que afirman estar bien y expresan no sentir necesidad de la religión, que estas preguntas trascendentales no les preocupan para nada. No voy a negar la verdad de estas expresiones ni la sinceridad de quienes las afirman. Pero puedo preguntarme si es así verdaderamente. Antes o después la vida ofrece otro rostro: una enfermedad grave, un revés económico, la muerte inesperada de un ser querido, la traición, o el fracaso de un matrimonio, etc., hacen derrumbarse todas las seguridades. Entonces todo parece vacío. Necesitamos una seguridad que no se derrumbe, una esperanza que no defraude. Gabriel Marcel captó esta inquietud y afirmaba que *“Un hombre sólo puede ser libre o seguir siéndolo en la medida en que permanezca vinculado a la trascendencia”*<sup>126</sup>. El equilibrio humano no es un dato de partida, un dato dado, sino una tensión que es nostalgia, inquietud ontológica fundamental. O dicho con palabras de Zubiri, ser hombre completo es ser fiel a la

---

<sup>126</sup> GRABRIEL MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, Caparrós, Madrid 2001, p. 33.

experiencia de realizarse día a día como persona, en profunda adhesión con el absolutamente absoluto, dado que él es sólo un absoluto relativo<sup>127</sup>.

Lo sepa o lo ignore, lo acepte o lo rechace, el hombre es apertura y participación de lo Absoluto. Esto en lugar de humillar al ser libre lo engrandece, hace honda la dignidad de la persona humana.

d) *La dimensión religiosa constitutiva del hombre como condición de posibilidad del mensaje cristiano*: El mensaje cristiano es universal: se ofrece a todos los hombres sin distinción de cultura, etnia o condición social. Esto implica dos condiciones fundamentales: primera, que todos los hombres tengan la capacidad estructural de acogerlo; segundo, que la respuesta de cada uno sea libre y personal. Lo sobrenatural cristiano presupone la dimensión religiosa de la naturaleza humana en la cual pueda existir y actuar.

Pero dejemos, aunque no del todo, la filosofía y aproximémonos al ámbito de la ciencia. Algo ya hemos indicado con anterioridad: ¿Es o no posible un diálogo mutuamente enriquecedor entre la fe y la ciencia? ¿O se trata de dimensiones totalmente contradictorias de modo que no puedan ser afirmadas a la vez y por la misma persona a riesgo de caer en una esquizofrenia intelectual? Vayamos por partes.

## 2.2.- Ciencia y Trascendencia.

En las últimas décadas se han puesto en marcha numerosas experiencias académicas, cursos, jornadas, congresos, etc., que tiene como finalidad contemplar la posibilidad de interacción entre la ciencia y la religión<sup>128</sup>. Signo claro es el esfuerzo realizado al efecto por la *Jonh Templeton Foundation*. Las cifras de ventas de un libro como la *Historia del tiempo*, de Stephen Hawking, nos muestran que existe un generalizado interés por comprender lo que la ciencia nos dice sobre la historia y la estructura del universo.

Hay preguntas que acosan a la humanidad; preguntas que parecen ineludibles y llenas de sentido, pero ante las que una ciencia que quiera ser honesta consigo misma ha de permanecer en silencio: Los quince mil millones de años a lo largo de los que se extiende la historia cósmica, ¿esconden tras de sí alguna finalidad o todo sucede sin más en un mundo desprovisto de sentido último? ¿Es la muerte el final de todo o cabe esperar un destino que la trascienda? A estas cuestiones ha respondido normalmente la experiencia religiosa. Pero, en un mundo marcado por la ciencia, ¿podemos tomarnos sinceramente la religión con la máxima seriedad? La ciencia y la religión ¿se hallan en conflicto o son complementarias?

---

<sup>127</sup> X. Zubiri, *El hombre y Dios*, o. c., pp, 165-167.

<sup>128</sup> Seguimos en este apartado la reflexión del científico y teólogo anglicano JONH POLKINGHORNE, *Ciencia y Teología*, Sal Terrae, Madrid 1998, 198 pp.

### **2.2.1.- El conflicto entre la fe y la ciencia.**

Las herramientas de nuestro pensamiento son los conceptos. Éstos los construimos de diversos modos. El análisis lógico es sólo una parte del proceso, ya que la mayoría de las veces hacemos uso de recursos imaginativos o narrativos.

La actitud con que muchas personas consideran la relación entre ciencia y religión está fuertemente influenciada por dos relatos, cuyo mensaje parece ser en ambos casos que la ciencia, en su búsqueda de la verdad, se enfrenta a una religión oscurantista y conservadora. Se trata de lo que se ha denominado mitos modernos de Galileo y de Charles Darwin, interpretados ambos como expresión de un conflicto entre la ciencia y la Iglesia.

Lo queramos o no, hacer mención de estos casos nos refiere la lucha de la luz del pensamiento libre que busca la verdad contra las tinieblas de la religión. Pero la realidad es mucho más compleja y, por lo tanto, mucho más interesante. Intentemos una aproximación sencilla.

#### **2.2.1.1.- El caso Galileo.**

Nació en 1564. Es sin duda una de las grandes personalidades de la historia de la ciencia. Repudió el mero recurso a la autoridad de Aristóteles y fue el primero en reivindicar en su lugar la técnica investigadora consistente en combinar la argumentación matemática con el uso de la observación y el experimento. El uso del recién investido telescopio para la observación del cielo reforzó su fe en el sistema de Copérnico. Descubrió montañas en la Luna, manchas en el Sol y satélites alrededor de Júpiter.

En 1616 tuvo problemas con las autoridades vaticanas que creían que el sistema ptolemaico, con su Tierra fija, estaba respaldado por la Biblia. Su contrario en la discusión fue el Cardenal Bellarmino. No es claro si se obligó a Galileo a suscribir el sistema ptolemaico o a abstenerse de enseñar el sistema copernicano. Cualquiera que sea el tema, es claro que hubo una restricción de su libertad intelectual por el ejercicio de la autoridad eclesiástica.

En 1632 Galileo publicó su *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, como una pretendida discusión equilibrada en torno a los pros y los contras de las ideas sobre ambos sistemas. La presentación de las ideas copernicanas eran tan abrumadoras y las ptolemaicas tan burdas, usando incluso expresiones pontificias, que fue condenado por la Inquisición a cadena perpetua, sentencia inmediatamente conmutada por el papa por arresto domiciliario permanente. Hay que afirmar que Galileo no fue sometido nunca a tortura. Lo que no significa elogiar el acto condenatorio.

Pero los problemas eran entonces más complejos. Desde un punto de vista científico, la posición defendida por Galileo tenía sus dificultades. Una de ella era la ausencia de la paradaje estelar, es decir, del cambio en la posición aparente de las estrellas que, si la Tierra se movía a lo largo de una órbita en el curso de un

año, sería de esperar se produjera al observarlas desde posiciones diferentes<sup>129</sup>. Por otro lado, Galileo daba mucha importancia a su explicación de las mareas. Hoy sabemos, sin embargo, que estaba completamente equivocado al respecto. Incluso llegó a ridiculizar a Kepler cuando éste sugirió que la Luna podía tener alguna influencia en las mismas. El mismo Bellarmino le pedía que afirmara su postura; era una idea matemática para salvar las apariencias, como mero instrumento de cálculo que no tenía por qué hacer descripciones literales de la realidad. Como se ve, detrás había una cuestión de filosofía de la ciencia: las teorías científicas ¿son tan sólo “maneras de hablar” que resultan convenientes o describen el mundo físico tal y como es en realidad?

Hay que saber que durante toda la controversia, y hasta su muerte, Galileo siguió siendo una persona religiosa. Muchas de las discusiones que mantuvo con sus oponentes se referían a la manera de interpretar la Biblia. Galileo estaba convencido de que todo conflicto aparente entre el significado literal de la Sagrada Escritura y los resultados de la ciencia deberían incitarnos a buscar un sentido más profundo de los pasajes bíblicos<sup>130</sup>.

Como podemos ver, se trató de un conflicto complejo. Alimentado, tal vez, por aspectos personales como el orgullo herido de Urbano VIII, el brillante y tan agudo como polémico uso de la lengua italiana que hacía Galileo. Un conflicto no puede interpretarse como paradigma de actitudes permanentes. Un desafortunado incidente no implica la existencia de un conflicto entre la ciencia y la religión de manera continuada; hecho que, por supuesto, no se da.

### 2.2.1.2.- El caso Darwin.

En el ámbito de las mentalidades construidas a través de relatos de conflicto entre la ciencia y la religión está, también, el caso Darwin. Éste había publicado el *Origen de las especies* en 1859. A la imagen de Galileo ante la Inquisición le sucede la imagen de Thomas Huxley derrotando al obispo Samuel Wilberforce en el debate que ambos protagonizaron en la reunión de la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia, celebrada en Oxford en 1860. La leyenda cuenta que el obispo fue tan imprudente como para preguntarle a Huxley por parte de quién descendía él del mono, si por parte de su abuelo o de su abuela. Esta táctica de tan mal gusto provocó una dura réplica de Huxley, quien aseguró que prefería tener por antepasado a un mono antes que a un obispo que no deseaba reconocer la verdad. Existen algunas dudas de lo que realmente ocurrió en aquella reunión. Huxley lo puso por escrito treinta años después del suceso y, las crónicas de la época no recogen tan sonora victoria del científico.

---

<sup>129</sup> Hoy sabemos que, debido a las enormes distancias que nos separan de las estrellas, dicha paralaje no podía ser observada con los recursos disponibles en el s. XVII.

<sup>130</sup> En esto se encontraba en plena comunión con la larga tradición patrística desde los primeros siglos del cristianismo.

En el ámbito científico había entonces biólogos críticos con respecto a la idea de evolución por selección natural. Entre ellos destacamos a Richard Owen, uno de los más importantes anatomistas de la época, quien llamaba la atención sobre algunos puntos débiles de la tesis de Darwin. Los mayores físicos británicos del s. XIX, como Faraday, Maxwell y Stokes, guardaban silencio en público, pero en privado expresaban sus dudas acerca de que, dada la escala de tiempo con la que se trabajaba, la selección natural bastara por sí sola para explicar la aparición de la vida.

De igual modo que en el ámbito científico reinaba la confusión, lo mismo podría decirse del ámbito religioso. En el mismo acto citado anteriormente en Oxford, el que sería Arzobispo de Caterbury, pronunció un sermón en el que daba la bienvenida a las ideas evolucionistas. No puede decirse que en la Iglesia hubiera una idea uniforme al respecto de las teorías de Darwin.

No podemos decir que ni Darwin ni Huxley fueran ateos. Sabemos que Darwin abandonó la fe cristiana en la que había vivido en su infancia y juventud, manifestándose siempre respetuoso con el mundo de la religión; y que Huxley acuñó el término *agnóstico* para designar a quienes, como él, pensaban que la cuestión de la existencia de Dios no podía ser resuelta.

### 2.2.2.- El encuentro entre ciencia y religión.

Tanto el caso Galileo como el de Darwin son ejemplos ilustrativos de cómo pueden relacionarse entre sí ciencia y religión. En ambos casos se hizo evidente que ciertas certezas mantenidas hasta el momento debían modificarse. Esto influyó tanto en el campo científico como en el teológico. En ambos casos hubo resistencias iniciales, pero no fueron, ni mucho menos, posturas absolutas. A los científicos no les resultaba más fácil que a los teólogos abordar el cambio de paradigma. Pero al final, el conflicto amainó. La teología se dio cuenta de que la dignidad del género humano no depende ni del hecho de habitar en el centro del universo ni de que el *homo sapiens* fuera una especie creada de manera separada e instantánea.

Es más, yendo más allá: algunos estudiosos han sugerido incluso que fue el concepto judeo-cristiano e islámico del mundo como creación el que permitió a la ciencia florecer en la Europa del siglo XVII; y su ausencia, lo que impidió que lo hiciera, a pesar de sus logros intelectuales, en la antigua Grecia o en la China medieval. Porque la doctrina de la creación supone, entre otros aspectos, que dado que Dios es racional, el mundo presenta un orden; puesto que la naturaleza es creada y es distinta de Dios, puede ser investigada sin que ello signifique impiedad alguna, es más, significando al contrario un digno objeto de estudio.

Pero vamos a ver cada uno de los sujetos de la relación para analizar si el conflicto o la complementariedad son posibles.

### 2.2.2.1.- La naturaleza de la ciencia.

Solemos tener una imagen mental del proceso científico excesivamente simplificada, como si los descubrimientos científicos fueran el producto de confrontar predicciones teóricas claras e indefectibles con los resultados de experimentos inequívocos y determinantes. La cuestión es mucho más compleja. Hace falta tener presente algunas cuestiones:

a) *No es posible establecer una separación clara entre teoría y experimento.* Esto es debido, entre otros temas, a que los hechos que poseen interés desde el punto de vista científico son hechos ya interpretados. Los científicos no se aproximan a la realidad con una mirada exenta de prejuicios; es imposible. Los contemplan desde una perspectiva elegida por ellos mismos. Es más, la práctica científica sería imposible sin una ayuda interpretativa de carácter teórico.

b) *En el experimento, la mirada está empañada por la complejidad de lo que acontece.* Los científicos conocen este fenómeno bajo el nombre de “problemas de fondo”. Se trata de una serie de efectos (fricción, pureza de la muestra, fluctuaciones de la temperatura, procesos competitivos entre sí, etc.) que pueden contaminar las interacciones objeto del estudio y distorsionar los resultados. Es más, en la programación del experimento, si no se pueden eliminar, estos problemas de fondo han de ser tenidos en cuenta.

c) *La pretensión de las teorías científicas es hacer afirmaciones acerca de lo que ocurre en cualquier lugar y en cualquier instante.* Se trata de una pretensión de universalidad, basado en experimentos finitos. Por muy vasta que sea la experiencia nunca podrá abarcar todas las posibilidades. Dicho de otra forma: las teorías no quedan nunca totalmente determinadas por los experimentos. De ahí los errores interpretativa (interpolación o extrapolación) como posibilidad.

d) *Las revisiones radicales ocurren de hecho en la ciencia cada cierto tiempo.* Tales cambios revolucionarios implican que la ciencia no puede pretender la conquista de la verdad final. Los dos grandes descubrimientos de la física del siglo XX fueron alumbrados cuando se pudo tener acceso a energías más altas o temperaturas más bajas que nunca hasta entonces. Así surge un nuevo paradigma interpretativo. Se descubrió que cuando se pasa del mundo de los sucesos cotidianos a los fenómenos que ocurren en la escala del tamaño de los átomos, o incluso menor, el mundo nítido y definido que prescribe la teoría newtoniana se disuelve en el nebuloso e irregular de la teoría cuántica.

e) *La práctica de la ciencia tiene lugar dentro de la comunidad científica.* Existen expectativas y formas de pensar compartidas que, aunque no son explícitas, ejercen gran influencia. Estos factores sociales también afectan a los descubrimientos científicos. Ordinariamente, a los científicos no les parece que el mundo físico sea tan maleable para que sus estructuras puedan ser forzadas de forma que satisfaga la expectativa intelectual de quienes lo estudian. Pero lo cierto es que el experimento, ordinariamente, causa sorpresa. Lo que indica que no entraba en el ámbito de lo esperado. La mecánica cuántica es el ejemplo extremo de este fenómeno.

Por todo lo dicho, deducimos que hay que hilar fino para alcanzar la naturaleza de la ciencia. El hecho de que en el proceso de elaboración de las teorías científicas tengan lugar ocasionalmente revisiones radicales significa que no cabe pretender que la ciencia vaya a lograr la conquista de la verdad absoluta. Sin embargo, la suficiente continuidad de intelección que existe en las fronteras de los cambios de paradigma permite interpretar que el progreso de la ciencia tiene como resultado la comprensión cada vez más exacta de la realidad física, confeccionando mapas de conocimiento cada vez más perfectos.

Hasta aquí una sencilla aproximación a la naturaleza de la ciencia. Veamos ahora algo al respecto de la Teología.

#### **2.2.2.2.- La naturaleza de la teología.**

De la misma forma que el mundo físico es el objeto de la investigación científica, el de la teología es Dios. Existe una dificultad: la mayoría de los que vivimos en Europa o en América podemos estar más o menos de acuerdo sobre qué hablamos cuando hablamos del mundo físico, pero Dios es algo totalmente diferente, acerca de cuyo carácter y credibilidad existe un importante desacuerdo.

Más allá de nuestro marco cercano de raíz judeo-cristiano, la teología, en general, no describe a Dios como un invisible actor en el escenario del mundo. Más bien lo ha descrito como el Autor y Productor del drama cósmico. Dios interviene en todo lo que sucede, pero no es necesariamente la causa inmediata de lo que ocurre.

Esta intervención se puede percibir. Y la percepción es un fenómeno vinculado a la presencia, nunca a la ausencia. Esa percepción produce en la persona la apertura a lo trascendente como acontecimiento fundante del hecho religioso. Más tarde surgirá la sistematización de la experiencia y la socialización o institucionalización de la misma. El esfuerzo por comprender y explicar este fenómeno es, de alguna manera, el objeto de la teología.

Algunos autores distinguen tres formas distintas de entender la práctica de la teología: la cognitiva, la experiencia expresiva y la cultural-lingüística. Veámoslo brevemente:

- a) La *cognitiva* es la apertura de la reflexión teológica al desvelamiento o autorevelación progresiva del misterio de Dios que es percibido en el tiempo y del que queda constancia en la Tradición y en la Escritura. Algunos teólogos cristianos del pasado tendían a fundar su pensamiento sobre una base aporética de la Biblia. Esto supuso no pocos conflictos con la ciencia. Hoy parece ineludible acercarnos a la Escritura conscientes de que hay presencia de materiales amarrados al pensamiento de la época en la que fue escrita, pero también otros que trascienden ese tiempo histórico y esas limitaciones culturales.

- b) La aproximación *experiencia-expresiva*, en otra época denominada teología mística, es la aproximación complementaria de la científica. Si el encuentro de la ciencia con el mundo es un encuentro impersonal, un encuentro con un objeto de estudio, con un *ello*, la teología es la expresión de un encuentro personal, de un encuentro con un *tú*, un encuentro personal con el mundo de los valores. Es la experiencia de la gratuidad absoluta.
- c) En la denominada *cultural-lingüística*, la teología tiene que ver con la elaboración de una guía autorizada para la acción y para el discurso comunitario. La teología ofrece el marco dentro del cual deberíamos vivir nuestras vidas y evaluar nuestras experiencias. La religión poseería el patrón de vida compartido.

Estas tres formas de entender el quehacer teológico no son contradictorias. Es más, pudieran entenderse como aspectos progresivos de una misma experiencia de conocimiento. Es la clásica distinción entre teología mística, teología positiva y teología especulativa. Más allá de estas clasificaciones, la teología es el esfuerzo intelectual por dar razón de la fe, en cuento experiencia personal de encuentro con lo trascendente.

La teología, al igual que la ciencia, no tiene abierta ninguna ruta extraordinaria y privilegiada que le dé acceso a un conocimiento que venga dado por una fuente inefable e incuestionable. Lo que intentan tanto la ciencia como la teología es captar el significado de sus respectivos encuentros con la realidad. En el caso de la teología es la realidad de Dios que nos trasciende y con quien sólo cabe un encuentro marcado por el sobrecogimiento y la obediencia.

Ya de esta aproximación a la naturaleza tanto de la ciencia como de la teología podemos percibir que el conflicto no tiene razón de ser en una lógica aproximación rectamente metodológica y que hay más aspectos que las hacen encontrarse que confrontarse. Veamos ahora, y brevemente también, algunos tipos de interacción entre ambas.

### **2.2.2.3.- Tipos de relación mutua.**

La ciencia y la teología son compañeras de camino en el esfuerzo de la humanidad por comprender la realidad. Una clasificación de los diferentes tipos de interacciones entre ellas, que se pueden dar, pudiera ser:

- a) *El conflicto*: El conflicto surge cuando cualquiera de las dos disciplinas amenaza con hacer suyos los intereses legítimos de la otra. Es el caso del *cientifismo*, que afirma que las únicas preguntas con sentido que cabe hacernos son las que formula la ciencia, o el *literalismo bíblico*, que pretende ofrecer realismo científico a las etiologías míticas interpretativas de la realidad contenidas en la Escritura. Tales visiones son totalitarias y son, en el fondo, una caricatura de la complejidad de la realidad y del conocimiento humano.

- b) *La Independencia*: Esta modalidad trata tanto a la ciencia como a la teología como si fueran ámbitos de investigación completamente separados, autónomas e independientes. Esta independencia se expresa cuando afirmamos que la ciencia busca el *cómo* y la teología el *por qué*. Pensamos que si para a ambas preguntas hemos de alcanzar respuesta, los interrogantes deben relacionarse si las respuestas pretenden alcanzar sentido. Dicho con un ejemplo: la teología de la creación se ha visto enriquecida, y se ha visto modificada, con los descubrimientos científicos de los dos últimos siglos.
- c) *El diálogo*: Esta actitud nace de la certeza de que, tanto la ciencia como la teología, tienen algo que decirse la una a la otra, acerca de aquellos fenómenos en los que ambas están interesadas. Un ejemplo de situaciones fronterizas sería: la historia del universo, el comienzo de la vida humana, la naturaleza de la persona humana, la relación entre mente y cuerpo, etc.
- d) *La Integración*: Aquí el objetivo es más ambicioso que en el diálogo, pues pretende la unificación de ambas en un discurso único. Se trata del esfuerzo realizado por Teilhard de Chardin que concluye el único itinerario de conocimiento en una única crónica mutuamente denominada *Punto Omega* o *Cristo Cósmico*. Esta modalidad de *integración* asume la doble forma de *consonancia* y de *asimilación* mutuas.

Cualquiera que sea el tipo de relación entre ciencia y teología, lo que es un elemento básico y fundamental, es que ambas se expresan en un lenguaje limitado para expresar la realidad alcanzada. Los átomos no tienen forma de bolas de billar con diferentes colores unidas por varillas metálicas, sino que es un modelo de comprensión que ha de ser tomado en serio, aunque no literalmente. A la teología le ocurre lo mismo: usa modelos, metáforas o símbolos para llenar la limitación de un lenguaje finito que pretende comprensión de lo Infinito. A Dios le corresponde, y a la vez le limita, la utilización de metáforas del lenguaje como juez o misericordioso. Así decimos sabiendo que ambas expresiones, debiendo ser tomadas en serio, no lo deben ser de manera literal.

### 2.3.- Por qué lo religioso en la deliberación bioética.

En el material estudiado en nuestro Máster de Bioética, en el primer tema del segundo módulo leíamos:

*“En consonancia con lo anterior, apostamos por potenciar dos rasgos de la idiosincrasia de la bioética:*

*a) Su naturaleza intersectorial que proviene del verse obligada a lidiar en un territorio interdisciplinar que le exige atender tanto a las demandas tecnocientíficas, como tener presentes consideraciones sociales, políticas, jurídicas y, por supuesto, éticas. El papel de la ética, propone A. Cortina, tiene que ser el de la moderadora y coordinadora del debate interdisciplinar, de una*

*interdisciplinaria de la que se habla mucho, pero que se practica poco. La bioética y su instalación como disciplina mediadora en un marco democrático que le exige someter a debate público informado sus asuntos en busca de criterios que se sostengan en un amplio consenso social. Consecuentemente, las pretensiones de autoridad en el campo de la bioética - tanto del cientificismo a ultranza como de las tomas de posición confesionales- quedarán desestimadas desde la asunción del contexto democrático y laico que alienta la necesidad de poner coto o ralentizar determinadas pretensiones tecnocientíficas. La respuesta a esta necesidad, más allá del debate, cristalizará en moratorias, comisiones de ética y desarrollos legislativos aún incipientes que nos ponen sobre la pista de un proceso de institucionalización creciente. La tensión entre una apuesta deliberativa real que crea espacios intersubjetivos de argumentación para asuntos con gran impacto social y la tentación tecnocrática de dejarlo todo en manos de los expertos se hace presente aquí. El marco democrático de las sociedades pluralistas determina la comprensión de la bioética como campo argumentativo que aspira a lograr consensos, aún cuando sean frágiles, que aseguren la coexistencia pacífica y la libertad de todos en un marco de tolerancia. (...)*"

Se trata, por tanto, de una apelación por la interdisciplinaria, real, basada en la tolerancia, sin otra autoridad que la racionalidad de la argumentación. En ese marco plural, entendemos, la teología tiene una palabra que decir, desde la *razón religiosa*, desde su propio método.

### **2.3.1.- Algunos testimonios cualificados<sup>131</sup>.**

A la hora de intentar justificar las razones de la presencia de lo religioso y la teología en el ámbito deliberativo de la Bioética, existen muchos argumentos que, de forma más o menos explícita, respaldan esta implicación, y que han sido expresados por autores de reconocido prestigio y con un posicionamiento religioso plural. En este sentido, y sin que queramos ser, ni mucho menos, exhaustivos, sirva como muestra lo que a continuación señalamos.

#### **2.3.1.1.- A. Einstein<sup>132</sup>.**

---

<sup>131</sup> Quiero dejar claro agradecimiento al Profesor del Área de Filosofía del ISTIC DR. D. MIGUEL ÁNGEL GARCÍA RODRÍGUEZ, compañero de labores docentes que, de manera desinteresada, me ha facilitado acceso al contenido de sus investigaciones de las que soy deudor en el presente apartado.

<sup>132</sup> Además: Cf. CORRAL, C. (2008). *HABERMAS: de la irrelevancia de la religión entonces a su relevancia hoy*. Recurso electrónico: <http://blogs.periodistadigital.com/carlosorral.php/2008/09/15/habermas-de-la-irrelevancia-de-la-religi> (Consulta: 16-12-08). Ver también: ALCALDE MORALES, D.; ROJO, J. A. y SEQUEIROS, L. (2005). "Albert Einstein y la religión", *Proyección*, Año LI, nº 218, 301-313.

Desde la cima de sus dotes como científico, no dejó de reconocer, más allá de unos planteamientos materialistas y positivistas, tan del momento a la hora de hablar de la ciencia, la importancia del tema religioso: *“Creo que la sobrevaloración de lo intelectual en nuestra educación, dirigida hacia la eficacia y la practicidad, ha perjudicado los valores éticos. No pienso tanto en los peligros que ha traído el desarrollo técnico de la humanidad sino en la proliferación de un tipo de mutua falta de consideración, de una manera de pensar ‘matter of fact’, que se ha interpuesto como una capa de hielo entre las relaciones de los unos con los otros. El perfeccionamiento ético y moral es una meta más cercana a las tareas del arte que a las de la ciencia. También es importante la comprensión de los demás. Pero ésta sólo da frutos, si va acompañada de simpatías y de comprensión (...). En este sentido, la religión constituye una parte importante de la educación, en la que recibe una escasísima consideración y no suficientemente sistemática (...) sin una cultura ética no hay salvación para la humanidad”.*

### **2.3.1.2.- Howard Gardner.**

Se trata del creador del concepto de inteligencias múltiples, que tanta influencia tiene en pedagogía, sobre todo en las propuestas para prevenir problemas de aprendizaje, dice que existen distintos tipos de inteligencia. Unas personas desarrollan más unas que otras y la educación debe atender todas ellas de forma plural y multidimensional. Primero sistematizó ocho tipos de inteligencias: intrapersonal, lingüística, lógico-matemática, kinestética, espacial, musical y naturalista. En su reformulación del modelo añadió un noveno tipo: la inteligencia espiritual, de la que dependen los procesos interiores, la búsqueda de sentido, el talante positivo, el autocontrol, las creencias personales y comunitarias, la simbolización cultural, etc.

### **2.3.1.3.- El informe Delors.**

Elaborado en 1996 que, junto al informe previo de la UNESCO titulado *“Aprender a ser”* manifiestan el temor a una deshumanización del mundo vinculada a la evolución tecnológica. Defienden que el fin de la educación es dotar a los jóvenes de un pensamiento autónomo y crítico, con juicio propio para la toma de decisiones. El saber religioso está presente en los cuatro pilares de la educación: aprender a conocer, a hacer, a convivir y, sobre todo, aprender a ser. La educación integral tiene como finalidad la formación de la identidad personal y ésta es imposible sin la formación en los valores religiosos que configuran la identidad del alumno. Aprender a ser tiene como finalidad el desarrollo global de la personalidad: cuerpo y mente, inteligencia y sensibilidad, moralidad y espiritualidad.

Complementario al anterior, el informe elaborado por Debray, solicitado por Jacques Lang, consejero de Mitterrand y luego ministro de Educación Nacional, sobre *“La enseñanza del hecho religioso en la escuela laica”* tiene una

gran importancia simbólica. Algunos de los argumentos de este informe son los siguientes:

- Es constatable, y se impone a todos, que desde hace mil años hay catedrales en las ciudades, obras de arte sacro en los museos, godspell en la radio, fiestas en el calendario, etc.
- Nuestros programas de historia, al tratar el Siglo de las Luces, no pueden olvidar las religiones de la antigüedad y de Asia, por ejemplo.
- La enseñanza del hecho religioso reviste de dignidad a un principio constitucional, “*observable, neutral y pluralista*”.
- La memoria humana no se divide en compartimentos: Abraham, Buda y Mahoma vivieron en el mismo planeta que Galileo, Darwin y Freud. No se trata de desvalorizar o rehabilitar lo religioso, sino de aclarar sus repercusiones en la aventura humana, de forma detallada.
- Los hechos de tendencia están a caballo entre lo material y lo espiritual, la política y lo imaginario. No tiene sentido la división positivista entre los hechos demostrados y las creencias subjetivas.
- El hecho de conciencia es un hecho de sociedad y de cultura. Un hecho social total, que desborda el sentimiento privado y la inclinación individual, en las calles, las artes, las jurisdicciones.

Concluye el informe que en la escuela laica habría que hablar de “*hecho religioso*” porque es algo observable, a diferencia de las meras experiencias interiores, que está enclavado en la geografía y la historia de los pueblos. No sólo es algo mítico, sino histórico, no petrificado, sino un hecho permanente presente en todo momento en la historia humana y universal. Además, añade que el espíritu de la laicidad no debería tener ningún temor, ningún miedo. Por lo demás, relegar el hecho religioso fuera de los recintos o espacio de transmisión racional y públicamente controlada de conocimientos, favorece el fanatismo, el esoterismo y la irracionalidad.

#### 2.3.1.4.- Habermas<sup>133</sup>.

Él habla de los peligros de una racionalidad instrumental, pragmática y unidimensional que está configurando nuestra cultura. En sus últimos escritos reconoce el papel de lo religioso como esfera simbólica, socializadora y personalizadora. La expresión religiosa sale fuera del ámbito de la introspección o lo privado cuando se expresa culturalmente como realidad dialógica, simbólica y, por tanto, hermenéutica. Particularmente, en su obra *Pensamiento Posmetafísico*, llega a decir: “*La religión, que en gran parte ha quedado privada de*

---

<sup>133</sup> Sobre su pensamiento religioso, ver: MARDONES, J. M. (1999). “*Jürgen Habermas y el potencial semántico de la religión*”, ID., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Editorial Sal Terrae, Santander 1998, pp. 92-112; ID., (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Editorial Antropos, Barcelona.

*sus funciones de imagen del mundo, sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador con lo extracotidiano en lo cotidiano. De ahí también que el pensamiento postmetafísico coexista aún con una praxis religiosa. Y ello no en el sentido de la simultaneidad de lo asimultáneo. La continuidad de esta coexistencia ilumina incluso una curiosa dependencia de una filosofía que ha perdido su contacto con lo extracotidiano. Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resulten irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión”.*

En el párrafo conclusivo de la introducción al último gran libro de Habermas, *Entre Naturalismo y Religión*, publicado en 2006, leemos: *“En este conflicto [entre “sistema” o razón técnica y “vida”] yo defiendo la tesis de Hegel de que las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. El pensamiento postmetafísico [o sea, el de la razón técnica secular frente a la vida] no se puede comprender a sí mismo si no incluye en la propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica. Si se acepta esta premisa, no sería racional dejar de lado esas tradiciones ‘fuertes’. Bajo esta premisa sería irracional dejar de lado aquellas tradiciones “fuertes”, como si se tratase en cierto modo de restos arcaicos, en lugar de aclarar la conexión interna que las vincula a las formas modernas de pensamiento. Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales. ¿Por qué no habrían de contener aún hoy ciertos potenciales semánticos cifrados que podrían desplegar su fuerza de inspiración con tal de que se los transformase en lenguaje argumentativo y se los desprendiese de su contenido de verdad profana?”.*

Recientemente, en un artículo, entre otras cosas, Habermas se posesiona sobre el papel vertebrador de las religiones. En ese artículo leemos lo siguiente: *“Las tradiciones religiosas tienen un poder especial para articular intuiciones morales especialmente en relación con las formas más vulnerables de la vida común. En el caso de los debates políticos correspondientes a estos asuntos, este potencial hace que el discurso religioso sea un serio candidato para vehicular posibles contenidos de verdad, que deben ser traducidos desde el vocabulario de una comunidad religiosa concreta a un lenguaje más accesible a la generalidad”.* Tal vez vislumbre en su deseo la tarea de la teología.

Habermas se posiciona contra la mercantilización de la vida<sup>134</sup> fruto del pensamiento único basado en lo económico<sup>135</sup>, contra la unidimensionalidad de la

---

<sup>134</sup> Cfr. TOURAINE, A., *Crítica de la modernidad*, Editorial Temas hoy, Madrid 1993.

persona<sup>136</sup> fruto de la racionalidad instrumental y pragmática, y contra el debilitamiento de lo moral, donde lo importante es el éxito, el dinero y las sensaciones, fruto de una cultura mediática que banaliza y engulle cualquier propuesta de transformación<sup>137</sup>. Para él, la dimensión religiosa puede ser un antídoto ante este tipo de cultura<sup>138</sup>.

### **2.3.1.5.- G. Lorenzini.**

Es especialista en psicología, y opina que *“uno de los más elevados valores que contribuyen considerablemente a la formación y enriquecimiento de la personalidad humana, es la religión. Considerada como actitud o vida religiosa del hombre, representa la más alta y noble expresión de la actividad de la mente, la actividad mediante la cual se pone el hombre en relación con el Ser supremo, Dios trascendente y Creador suyo”*.

### **2.3.1.6.- El equipo de Seligman y Csikszentmihalyi<sup>139</sup>.**

Desde la denominada psicología positiva, vio que el saber religioso debía ser la fuente para la educación en valores. Estos autores rastrearon las principales religiones con la finalidad de establecer qué *corpus* de valores se puede establecer para educar en valores a los alumnos. Esta iniciativa surgió siendo Seligman presidente de la Asociación Americana de Psicología. Descubrieron también el papel del saber religioso como fuente de felicidad, optimismo y altruismo.

### **2.3.1.7.- Eugenio Trías.**

Desde el púlpito de la filosofía, viene subrayando la importancia que, en los tiempos del gran desarrollo de la ciencia y técnica, reviste la religión, fenómeno para el que se pronosticaba un inevitable retroceso. La cita que a continuación recojo es tan larga como interesante; por ello nos otorgamos la libertad de

---

<sup>135</sup> Cfr. CHOMSKY, N. y RAMONET, I., *Cómo nos venden la moto*, Editorial Icaria, Barcelona 1995; RAMONET, I., *Un mundo sin rumbo*, Temas de Debate, 1997; ID., *La golosina visual*, Debate, Barcelona 2000.

<sup>136</sup> Cfr. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Editorial Orbis, Barcelona 1984.

<sup>137</sup> Cfr. FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*, Editorial Anagrama, Barcelona 1998; LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber*, Editorial Anagrama, Barcelona 1994; ID., *La era del vacío*, Editorial Anagrama, Barcelona 2003.

<sup>138</sup> Cfr. TORRALBA, F., *Educación instrumental ¿Dónde queda la trascendencia?*, *Religión y Escuela*, 214 (2007b) 12.

<sup>139</sup> Cfr. CSIKSZENTMIHALYI, M. y PATTON, D. *La Felicidad, la experiencia óptima y los valores ESPIRITUALES: estudio empírico acerca de los adolescentes* (1). Recurso electrónico: <http://www.fun-humanismo-ciencia.es/felicidad/ninos/ninos8.htm> (Consulta: 06-06-07)

transcribirla: *“Si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es sin duda el religioso. La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible. Lejos de ser, hoy, un factor cultural en retroceso, se halla en primer plano de los asuntos mundiales. Tanto el fenómeno del integrismo, islámico, judío o cristiano, como el general interés por las religiones orientales dentro del ámbito occidental, o el despertar de las grandes religiones históricas, desde el hinduismo en todas sus formas hasta el Islam (en sus variantes sunnitas o chiítas), todo ello es índice de un interés creciente por lo religioso. (...). A este respecto parece haberse cumplido la previsión, enunciada en los años sesenta (recuérdese sobre todo el libro de Daniel Bell), relativa al ‘fin de las ideologías’. Pero lo que ese fin ha traído no es un mundo unificado en un estado mundial; menos aún un mundo en el cual sólo se apela como autoridad legítima a la técnica y a la ciencia. Ciertamente la autoridad de ambas, técnica y ciencia, es indiscutible. Constituyen un referente al que apelar en multitud de asuntos que atañen a los medios con los cuales organizamos nuestra realidad convivencial. Pero a medida que avanzamos hacia el final de milenio se va teniendo cada vez más claro que la técnica y la ciencia no son capaces de instituirse como factores generadores de fines últimos; no son creadoras de valores. Ciertamente que orientan nuestra conducta y alientan nuestros pasos en la dirección que les es característica. Pero los fines y los valores se hallan en una galaxia cultural a la cual ni la ciencia ni la técnica acceden.*

*Lo que el fin de la guerra fría y del sistema de bloques ha generado no es el proyecto en ciernes de un «estado mundial», como mucha literatura profética auguraba a lo largo de este siglo. Frente a esa unificación uniformadora generada desde arriba se está imponiendo un mundo escindido en múltiples centros: un mundo policéntrico en el que triunfan por doquier fuerzas centrípetas, destruyendo o dispersando unidades grandes o medias de naturaleza inestable; así por ejemplo los estados multinacionales del tipo de Yugoslavia o de la antigua Unión Soviética. Y lo que determina y decide las razones nacionales que marcan las escisiones y disidencias son, sobre todo, factores culturales que remiten, antes que nada, a los diferenciales religiosos.*

*Estos acaban teniendo un peso específico mucho mayor que otros factores (como, por ejemplo, los lingüísticos). Como si la cultura recuperase, de este modo, su raíz etimológica. Ya que cultura proviene de cultivo; es decir, de la ejercitación de un culto. Toda cultura remite, sobre todo, a una raíz cultural (o de culto religioso).*

*Y en este punto quiero romper una lanza en favor de la filosofía de la religión de Hegel. En ésta se piensa que lo que proporciona especificidad al hecho religioso es, precisamente, el culto; de forma que no puede haber religión si tal culto deja de existir. El culto religioso, con toda su profusión ceremonial y ritual, constituye la dimensión ineludible de la religión, aquello que concede ser y sentido a todos los demás ingredientes que constituyen el hecho religioso (sus componentes doctrinales, por ejemplo). Esta rotundidad de Hegel sobre la preeminencia del culto en relación a todos los demás aspectos que configuran la religión es tanto más sorprendente y chocante cuanto que Hegel pertenecía a la comunidad religiosa luterana, en la que siempre se ha reconocido un retroceso evidente en relación a la*

*importancia que al culto se concede, al menos en relación al cristianismo católico latino.*

*Hace ya varios años que destacué, en un artículo que originó mucha polémica, titulado 'Pensar la religión', la necesidad de pensar la religión en este fin de milenio como asunto ineludible y de primer orden en el terreno filosófico. Proponía esa tarea como antídoto o como triaca en relación al veneno integrista en todas sus formas y manifestaciones (presente en todas las religiones, y no sólo en la religión islámica).*

*Asimismo proponía esa línea de reflexión con el fin de corregir el modo frívolo y banal con que la tradición moderna e ilustrada ha solido situarse en relación al hecho religioso, al que ha considerado por lo general como una supervivencia que la Razón debería paulatinamente relegar hasta conseguir su plena extinción.*

*La tradición ilustrada concibió la religión revelada como superstición, término de origen latino que significa, quizás, supervivencia de algo periclitado, obsoleto; o que puede también significar, como recuerda en un escrito Max Weber, éxtasis, queriéndose referir con ello a las formas de religión extática características del sincretismo religioso tardorromano; con la palabra superstitio se quería marcar las diferencias entre esas formas de religiosidad reputadas bárbaras por la buena sociedad romana y la genuina religión de ésta.*

*La modernidad tiende a concebir la religión como una actitud irracional que, sin embargo, puede explicarse y comprenderse en razón de las miserias psíquicas o socioeconómicas del hombre. La religión es para Marx la expresión del «llanto de la criatura oprimida»; para Freud es una ilusión que restituye la indigencia psíquica del hombre: una ilusión necesaria sin la cual el hombre común no podría sobrellevar las calamidades de la vida.*

*Estas explicaciones, con ser muchas de ellas valiosas, no abarcan la totalidad del fenómeno religioso, al que tienden siempre a reducir y minimizar. Éste exige una aproximación que haga justicia plenamente a su carácter: un acercamiento filosófico, o genuinamente fenomenológico, que permita comprender el misterio que la religión encierra, o que haga posible la necesidad, urgente en esta coyuntura de fin de milenio, de pensar la religión”.*

Esto que siente como necesario es, sin duda, tarea de la teología.

### **2.3.1.8.- Vattimo<sup>140</sup>.**

Vattimo analiza el lado positivo de la secularización e intenta establecer puentes entre la defensa de lo religioso como hecho social y cultural y el laicismo como paradigma para salvaguardar la libertad religiosa y evitar la prepotencia o

---

<sup>140</sup> Cfr. VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Editorial Paidós Ibérica, S. A., Barcelona 1996; ID., *La huella de la huella*, Barcelona 1996; y ID., *El futuro de la religión*, Editorial Paidós, Barcelona 2006.

la coacción de cualquier tipo de forma religiosa frente a otras: *“La secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la kenosis, el abajamiento de Dios”*.

Llama profundamente la atención que en un autor que se ha movido en los últimos años dentro de una corriente cultural secularista, totalmente cerrada a la trascendencia, uno pueda encontrar afirmaciones como las siguientes: *“Me parece que debo precisar desde el inicio que si me veo inducido a hablar y escribir de fe y religión es porque pienso que esto no afecta sólo a un renovado interés personal mío por este tema: lo decisivo es que advierto un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo. Se trata, ciertamente, de una razón vaga, bastante subjetiva también, poco más que de una impresión pero al intentar justificarla y documentarla entro ya en el desarrollo del tema. La renovada sensibilidad religiosa que ‘siento’ a mi alrededor, en su rigurosa imprecisión e indefinibilidad, corresponde bien al ‘volver a creer’ en torno al que girará mi discurso”*.

*“Si durante muchos decenios en nuestro siglo las religiones han aparecido, de acuerdo con la idea ilustrada y positivista, como formas de experiencia ‘residual’, destinadas a agotarse a medida que se imponía la forma de vida ‘moderna’ (racionalización técnico-científica de la vida social, democracia política, etc.), hoy aparecen nuevamente como posibles guías para el futuro. El hecho es que ‘el fin de la modernidad’ o, en todo caso, su crisis ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión. El racionalismo ateo, en efecto, había tomado en la modernidad dos formas: la creencia en la verdad exclusiva de la ciencia experimental de la naturaleza y la fe en el desarrollo de la historia hacia una situación de plena emancipación del hombre respecto a toda autoridad transcendente.*

*Estos dos tipos de racionalismo se han mezclado con frecuencia, por ejemplo en la concepción positivista del progreso. En ambas perspectivas el lugar de la religión no era si no provisional: un error destinado a ser desmentido por la racionalidad científica o un momento que debería ser superado por el desarrollo de la razón hacia formas de autoconsciencia más plenas y ‘verdaderas’. Pero lo que hoy ha sucedido es que tanto la creencia en la verdad ‘objetiva’ de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia su pleno esclarecimiento aparecen, precisamente, como creencias superadas. Todos estamos ya acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto: o, en otras palabras, que la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de la liquidación del mito. Naturalmente, no todos reconocen pacíficamente este resultado del pensamiento moderno: pero, al menos, que es insostenible tanto el*

*racionalismo cientifista como historicista en sus términos más rígidos -aquellos, precisamente, que dejaban fuera de juego la posibilidad misma de la religión- es un dato, generalmente, bastante asumido de nuestra cultura*<sup>141</sup>.

### **2.3.1.9.- José Antonio Marina.**

En *Dictamen sobre Dios*, en su página 205, propone un modelo de “lo real” formado por dos componentes: la esencia y la existencia. El saber religioso se ocuparía de la esencia. Cercenar esta dimensión sería jibarizar la inteligencia. Propone que las religiones se sometan a un criterio ético universal: “*La razón nos salva, pero no la razón científica, sino el uso racional de una inteligencia que trata con valores, con sentimientos, con proyectos de vida. La razón que aspira a la felicidad personal y a la justicia como felicidad social*”.

### **2.3.1.10.- Nicolás Sarkozy.**

El año 2006, el líder del partido conservador UMP, en Francia, ministro entonces en uno de los países más secularizados de Europa y actual presidente de la república francesa, decidió afrontar con un enfoque sorprendente uno de los temas tabú de la sociedad francesa: la religión. En un libro-entrevista titulado *La République, les religions, l'espérance*, reflexiona sobre el laicismo, pero también sobre la fe.

La revisión de Sarkozy presenta párrafos tan significativos como éstos<sup>142</sup>: “*La religión ofrece un gran servicio a la sociedad, dota a los hombres de la esperanza espiritual que el Estado no puede darle*”. Según el ministro, el concepto de laicismo debe ser “*profundamente revisado*”. El viejo concepto debe renovarse porque “*creer que el Estado puede permanecer totalmente indiferente al hecho religioso es una posición desmentida constantemente por la realidad de los hechos*”, asegura el primer ministro.

También hay lugar en el libro para hablar de la Iglesia católica. Sarkozy recuerda a sus entrevistadores que “*en Francia existe una vieja desconfianza heredada del periodo de las grandes luchas laicas*”, y pide un planteamiento crítico ante las generaciones anteriores que han “*vilipendiado, burlado y ridiculizado a curas y frailes*”. Para el primer ministro, la función de la Iglesia es ante todo, social: “*Si la Iglesia no se preocupara de los más pobres, ¿quién podría hacerlo?*”, se pregunta. “*Respetar a la Iglesia significa reconocerle la vocación de defender a quienes nadie defiende, mantener la tradición de apertura, de consuelo, de fraternidad*”, sostiene.

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, pp. 21-23.

<sup>142</sup> Cfr. ARTACHO, R., *La laicidad del estado y enseñanza de la religión, Religión y Escuela*, 213 (2006) 44-45; REDACCIÓN, *El ministro francés propone una «profunda revisión» del laicismo* (17-05-06), *PERIODISTADIGITAL*. Recurso electrónico: <http://www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=367603> (Consulta: 13-07-07). [Recurso electrónico: <http://www.cop.es/papeles/pdf/1120.pdf> (Consulta: 13-07-07)].

El periodista Cardia hace una reflexión al respecto en el diario *Avvenire*: “*Es evidente -escribe- que Sarkozy siente la necesidad de decir a sus ciudadanos que el Estado laico busca deliberadamente excluir a quienes sostienen a los más pobres e indefensos, a quienes pueden alimentar la esperanza de los jóvenes y de los no tan jóvenes, a quienes cultivan una vida espiritual, pero al final se convierte en un Estado empobrecido y sin alma*”.

Aunque, según cuentan los expertos, no es eso lo que está ocurriendo en Suiza, Alemania y, en general, en los países europeos más secularizados, donde se está produciendo una “*inversión de tendencia con un creciente interés por el hecho religioso*”. Y esta vez Francia parece que abre camino.

En concreto, se manifiesta a favor de la enseñanza de la historia de las religiones, aunque desde una perspectiva diferente a la que se propone en el *Informe Debray*. Dice Sarkozy: “*Soy partidario de la enseñanza de la historia de las religiones. Nuestros alumnos necesitan adquirir cierto número de referencias culturales. Además es un factor clave para el aprendizaje del diálogo, del respeto a los demás, de la comprensión de las diferencias, incluso en la edad escolar...*

*Por el contrario, soy más escéptico en cuanto a la enseñanza del hecho religioso tal como la propone el Informe Debray... opina que hay que insistir más en la aportación específica de cada religión en nuestra cultura, que en los rasgos comunes a todas las religiones... En cuanto a mí, considero más bien que mostrar los puntos comunes, las zonas de encuentro, las convergencias del conjunto de los mensajes religiosos. Puntos de convergencias que son más numerosos de los que se cree y que verdaderamente dan al hecho espiritual una coherencia de conjunto: existe una vida después de la muerte, un solo y único Dios, un sentido de la historia, una posibilidad de redención, una moral natural común a todas las civilizaciones relacionadas con un absoluto*”.

No deja de sorprendernos Sarkozy<sup>143</sup> con su carta a los maestros del país en la que les pide formar parte de un “*renacimiento*” educativo que no deje a la religión en la puerta de las escuelas. Entre otras cosas, el mandatario cuestionó el secularismo que ha establecido el rechazo total de cualquier presencia religiosa en las escuelas y planes de estudio franceses. “*Estoy convencido de que no deberíamos dejar el tema de la religión en la puerta de la escuela*”, sostuvo y advirtió que no defiende el proselitismo en las escuelas. “*Lo espiritual y lo sagrado siempre acompaña las experiencias humanas. Son la fuente de toda civilización. Uno puede abrirse con más facilidad a los otros y dialogar con las personas de otras religiones cuando entiende su propia religión*”, agregó.

El escrito de Sarkozy viene, por tanto, a ser un elemento más de la discusión que sobre la religión en general y, en particular, su presencia en el mundo de la educación se viene dando en Francia en los últimos tiempos; abre un amplio debate sobre el carácter privado o público de la experiencia religiosa,

---

<sup>143</sup> ACIPRENDA (2007). *Sarkozy propone “renacimiento” que no margine religión de escuelas francesas*. Recurso electrónico:<http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=18267C> (Consulta: 13-07-08).

que ha concluido afirmando rotundamente el carácter social y cultural del hecho religioso. Los principales expertos están de acuerdo, con casi total unanimidad, con esta afirmación.

#### **2.3.1.11.- Olegario González de Cardedal<sup>144</sup>.**

Olegario González de Cardedal es uno de los más importantes teólogos de la Iglesia católica en España. Hasta hace cuatro años fue Catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, de la que hoy es Emérito.

En esta misma línea, ha escrito lo siguiente: *“Lo religioso es un hecho social, multidimensional, de materia y conciencia, de mentalidad y de sociedad, que afecta al individuo y a la colectividad, determina el comportamiento moral y abre a espacios simbólicos, y que se enclava en lugar y tiempo pero que abre a la trascendencia”*.

#### **2.3.1.12.- Vicente Verdú.**

Ha sabido explicar la necesidad de recuperar esta asignatura pendiente: *“Hasta que la religión era un asunto asociado a la enseñanza los alumnos aprendían algo sobre el fin de la existencia. O más todavía: aprendían el sentido de la existencia. (...) Pero ¿qué sucede cuando en escuela no nos hablan de Dios, cuando no nos dicen una palabra sobre el significado del sufrimiento, cuando ni se les ocurre hacer algún comentario sobre la muerte que nos aguarda? Esa escuela, o no se entera de lo que pasa o es que no quiere enterarse. ¿Cómo podría acreditarse como un buen centro de formación?”*.

#### **2.3.1.13.- Las profesoras María Navarro y Elvira Martínez.**

Apoyándose en la autoridad de diferentes estudiosos del fenómeno religioso, opinan que *“con Vergote y Tillich, pensamos que el hombre es un ser abierto a la trascendencia y que la educación de su capacidad de apertura a lo religioso es algo incuestionable si se busca la educación total de la persona”*.

#### **2.3.1.14.- Recomendaciones de la OSCE.**

Cerramos este apartado con una recomendación que la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, OSCE, aparecida en la prensa el mes

---

<sup>144</sup> Cfr. GONZÁLEZ CARDEDAL, O., *Escuela, Religión, Teología* (22-07-03), ABC.ES.

de Noviembre del 2007<sup>145</sup>, respecto a la presencia de las religiones y creencias en los espacios culturales como herramienta para “fomentar la cohesión social”. En concreto, podemos leer: “*La Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa ‘OSCE’, que preside este año España, recomienda en un informe difundido ayer que las escuelas enseñen sobre religiones y creencias como herramienta para ‘aumentar la cohesión social’. La guía, elaborada por la Oficina para las Instituciones Democráticas y los Derechos Humanos, sostiene, entre otros aspectos que los conocimientos sobre religiones pueden contribuir a ‘poner en valor’ el respeto a la libertad individual de creencia además de contribuir a ‘fomentar la ciudadanía democrática’ y a promover la diversidad social. Los conocimientos en esta materia tienen además el ‘potencial’ de ‘reducir los conflictos basados en el desconocimiento de las creencias de otros’ y forman parte ‘esencial’, añade el documento, de una ‘educación de calidad’. Aunque la OSCE defiende que esta educación sea ‘responsabilidad principal’ de las escuelas, aconseja que la forma de dar la materia ‘no socave ni ignore el papel de las familias y de las organizaciones religiosas en la transmisión de valores a las generaciones sucesivas’. Para la organización, los alumnos deben recibir esta enseñanza en un ambiente ‘respetuoso con los derechos humanos, las libertades fundamentales y los valores cívicos’. En cuanto a los profesores que den la materia, la OSCE ve preciso que están comprometidos con la libertad de religión y advierte de que sus creencias individuales, religiosas o no, ‘no suponen un motivo suficiente de exclusión’. La preparación de los textos y otro material educativo destinado a la enseñanza de las religiones ‘debe tener en cuenta’, según la OSCE, ‘los puntos de vista religiosos y no religiosos de una manera inclusiva, justa y respetuosa’. Bajo su punto de vista, hay que prestar especial atención para ‘evitar’ los contenidos ‘inexactos y prejuiciosos, en particular cuando refuerzan estereotipos negativos’”.*

### 2.3.2.- Diferentes argumentos.

Este único apartado sería merecedor de todo un trabajo de tesina, por lo menos. Los motivos por los que la religión, la fe y la teología deben estar presentes en el marco deliberativo de la Bioética son tan amplios y de tan diverso orden, que exceden nuestras actuales pretensiones. Sin embargo, hemos considerado establecer algunos subrayados que justifiquen la presencia de la teología y de la religión, por derecho propio y clara necesidad, enraizada en la necesaria pluralidad e interdisciplinarietà a que está llamada la Bioética a prestar atención.

La presencia de la religión sería necesaria en orden a una serie de objetivos, que explicitamos brevemente en los siguientes apartados.

---

<sup>145</sup> S.R. (2007). *Europa recomienda que las escuelas enseñen las religiones* (28-10-07), LA RAZÓN.ES. Recurso electrónico: <http://www.vozclasereligion.org/recomendacionOSCE.pdf> (Consulta: 13-07-08).

### **2.3.2.1.- En orden a situarse lúcidamente ante la tradición cultural.**

La maduración de la personalidad humana surge dentro de una determinada tradición cultural y en este medio se sustenta y crece, pudiendo sólo configurarse a partir de un dato cultural heredado. Aunque luego el adulto pueda y, en muchos aspectos, deba distanciarse de esa cultura heredada para hacerla evolucionar, no podrá hacerlo sin una previa asimilación reflexiva de la misma.

Nuestra cultura occidental está sustentada y conformada profundamente por creencias, costumbres, ritos, fiestas, valores y modos de vida impregnados de cristianismo. Es imposible interpretarla en profundidad sin tener en cuenta, para bien o para mal, ese punto de referencia.

### **2.3.2.2.- En orden a insertarse críticamente en la sociedad.**

Necesitamos ciudadanos que puedan abordar críticamente la sociedad en que viven e intervenir en ella para cambiarla o modificarla. Esto supone una determinada manera de ver la vida, en cuyo fondo hay siempre una referencia a una escala de valores y a un concepto de hombre. Desde esta concepción del hombre y de la vida tendrá lugar todo juicio y acción transformante, a no ser que demos por bueno el positivismo sociológico que escondería, en el fondo, una voluntad de reproducir la sociedad de hecho establecida. Consideramos que la religión, como instancia crítica de la sociedad, ejerce un papel esencial en el desempeño de esta imprescindible función, con la que también otras disciplinas, ciertamente, han de colaborar.

### **2.3.2.3.- En orden a dar respuesta al sentido último de la vida con todas sus implicaciones éticas.**

Sin una conveniente orientación hacia un significado último y total de su existencia humana no logrará el ser humano su identidad personal. Uno de los objetivos más importantes de este quehacer es suscitar y aclarar, las preguntas radicales en torno a sí mismo, a su vida en comunidad, al sentido último de la historia y del mundo, a las limitaciones y fracasos, y a la muerte. Proporcionar este sentido es una de las posibilidades de la fe religiosa. De hecho, cuando falta este horizonte religioso, son las ideologías las que tratan de dar una respuesta. Es necesario ese sistema último de orientación en el mundo, ese hondo sentido de vivir que es la dimensión religiosa.

Esta dimensión religiosa vehicula no sólo una respuesta a los interrogantes más radicales del hombre, sino además le proporciona una axiología, una jerarquía de valores, unas actitudes, que se traducen en modos concretos de conducta y de convivencia éticas.

Cuando distintos patrones de conducta son más o menos formados en torno a esta dimensión última en una cultura, esta estructura constituye la

religión en su forma históricamente reconocible. La religión es la organización de la vida en torno a las profundas dimensiones de la experiencia, organización que, como conjunto, es variada en la forma y claramente en concordancia con el entorno cultural.

En este sentido, la Religión cristiana, particularmente católica, habría que reconocer, ha dado sus frutos en el arte, en los sistemas de significación moral, en la creación popular y en la acción social. Al respecto leemos en un artículo de Ángeles de Irisarri (2007), a raíz de la importancia del hecho religioso y, por otra parte, de cierta intolerancia que, según su opinión, impregna a ciertos sectores ideológicos, su encendida defensa de las aportaciones históricas y culturales del cristianismo en Europa: *“Como todo en esta Europa nuestra, pues que el cristianismo, además, de religión ha sido y es cultura. Religión bimilenaria que, aunque venida de los Diez Mandamientos del judaísmo, terminó con lo del «ojo por ojo y diente por diente», y supuso un enorme avance en la difícil cuestión de la convivencia y terminó con las venganzas personales. Cultura milenaria que ha salvado y custodiado para las generaciones sucesivas monumentos insignes, libros en peligro de desaparición, cuyos saberes, y un montón de avatares históricos, nos han llevado a ser lo que somos.*

*El caso es que, siendo lo que somos, siendo lo que nos legaron nuestros antepasados y lo que hemos creado nosotros mismos, no nos ha ido mal. Por lo general, nos respetamos entre nosotros, podemos vivir en sociedad en armonía y sin apenas estridencias o voces disonantes en cuestiones de interés general. Sabemos dónde está el yo, el tú, el él. Aceptamos que haya leyes y normas que nos rijan y, a la par, celebramos que sean iguales para todos. Gustamos del orden y denostamos el desorden y hacemos votos por la paz universal, en general, claro, siempre dicho en general. Y, por si fuera poco, disfrutamos de un alto nivel de vida, inimaginable hace escasos años, merced a la buena coyuntura económica y a la riqueza producida por el trabajo bien hecho de los españoles.*

*El caso es que somos como somos por el sustrato que nos ha dejado la doctrina cristiana, que nos permite y ha permitido distinguir entre el bien y el mal, entre nuestro bien y nuestro mal. Lo que nos lleva a decir que después de dos mil años, mejor no hacer probatinas, mejor dejar la religión y el hecho religioso como está, pues la falta de religión, aunque hay ateos que saben llevar su ateísmo, es decir, su moral, con absoluta dignidad, se empieza a demostrar que otra parte no la sabe llevar del mismo modo, según se está manifestando en el aumento de la violencia y el crimen”.*

Más allá del marcado talante periodístico de la cita anterior, lo que es cierto es que para comprender la cultura europea y otras culturas es imprescindible contar con el fenómeno religioso. No podemos tener un conocimiento serio de lo que es el hombre, la sociedad y cultura de nuestro pueblo –y de otros pueblos- si prescindimos del conocimiento de la religión, en nuestro caso del cristianismo como parte integrante de este hombre, de esta sociedad y de esta cultura.

#### **2.3.2.4.- Por su dimensión humanizadora<sup>146</sup>.**

La fe religiosa en general y el cristianismo, en particular, constituye una aportación eficaz en la maduración de la personalidad, enraizándola en un núcleo referencial de ideas, valores y creencias que permiten a la persona dar respuesta a sus interrogantes más radicales, haciendo a su vez posible la realización de hombres y mujeres conscientes, críticos, libres y creadores. La fe cristiana aporta de esta manera una cosmovisión que hace posible la apertura hacia el fundamento y el sentido último de la vida y, por tanto, al sentido de la ciencia, de la cultura y de la identidad misma de la persona humana. Se trata, de afrontar las grandes preguntas que el hombre se plantea y encontrar las respuestas que podrá asumir como opción libre y personal.

#### **2.3.2.5.- Por su dimensión ético-moral.**

La moral viene a ser una expresión natural del mensaje cristiano. Hay una determinada manera de ver la vida, en cuya base se encuentra una determinada antropología abierta a la trascendencia, un núcleo referencial de ideas y creencias, y la propuesta de una escala de principios y de valores. La fe cristiana expone, fundamenta y jerarquiza los valores y virtudes capaces de educar la dimensión moral y social de la personalidad del hombre, en orden a hacer posible la maduración en la responsabilidad y como expresión coherente de su visión religiosa.

La religión comporta ese núcleo referencial, querido y vivido por muchos ciudadanos, y ejerce de por sí una verdadera instancia crítica de la sociedad. La religión ofrece un “universo de significación global”. Puede aportar solidez a la propia identidad humana.

#### **2.3.2.6.- Por la dimensión teológica y científica de la Religión<sup>147</sup>.**

En cuanto a su estructura epistemológica o disciplinar, hay que señalar el carácter científico de las ciencias de la religión y de la teología, basados en una metodología propia de estas ciencias en nuestro contexto cultural. La religión tiene una racionalidad que por sí mismos tienen capacidad para hacerse presentes y entrar en real y leal confrontación y diálogo con aquellos otros tipos de saberes y racionalidad que operan en la una sociedad plural.

---

<sup>146</sup> Cfr. BISSOLI, C., *Contribución de la enseñanza escolar católica a la formación humana*, Bordón, Vol. 58, nº 4-5, 661-672.

<sup>147</sup>Cfr. BERZOSA MARTÍNEZ, R., *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, Editorial San Pablo, Madrid 1994; ID., *¿Qué es la teología? Una aproximación a su identidad y a su método*, Editorial DDB, Bilbao 1999; BOSCH, J. (Editor) *Panorama de la teología actual*, Verbo Divino, Estela 1999; MORATALLA, A. D. (Coordinador). *Ciudadanía, religión y educación moral. El valor de la libertad religiosa en el espacio público educativo*, Editorial PPC, Madrid, 143-169; PANNENBERG, W. *Teoría de la ciencia y la teología*, Libros Europa, Madrid 1981.

Ahondando en la misma idea, Melero manifiesta, tras ratificar el carácter científico de la disciplina, atendiendo a su estructura epistemológica de las ciencias de la religión que “*son saberes con una fundamentación y metodología científicas propias, implantadas con rigor y tradición en todos los entornos de nuestro ámbito cultural. ‘La fe es un saber razonable, un saber que se traduce en expresiones objetivas de valor universal. La fe cristiana no es simplemente un grito del alma; es también una convicción. En la conciencia creyente se expresa una certeza fundada. No surge como fruto del raciocinio pero no es tampoco el resultado de un impulso irracional. Es un saber razonable, incluso cuando la fe trasciende lo puramente conceptual no se opone a las leyes del pensamiento’ La religión tiene unos contenidos propios y una racionalidad que por sí mismos tienen capacidad para hacerse presentes y entrar en real y leal confrontación y diálogo con aquellos otros tipos de saberes y racionalidad -con las ciencias- que operan en la sociedad*”.

A lo largo de la historia la Iglesia no ha rehuído la reflexión crítica, ha buscado mostrar la coherencia de la fe cristiana, de las exigencias éticas, de su praxis, con la realización de una vida plenamente humana. El diálogo abierto con las distintas filosofías ha dado origen al pensamiento teológico en sus diversas expresiones, con su método específico, con su estatuto epistemológico original.

### 2.3.2.7.- En razón de un argumento antropológico<sup>148</sup>.

Múltiples han sido las definiciones que sobre el ser humano se dan a lo largo de la historia de la antropología filosófica occidental, y ninguna de ellas agota su riqueza. Es el animal que piensa, el animal que trabaja, el animal que ríe, el animal simbólico; es, en definitiva, una realidad que no se puede contener en el seno de una definición conceptual.

Según el *Informe Faure*<sup>149</sup>, cinco son las dimensiones que configuran el microcosmos antropológico:

---

<sup>148</sup> Cfr. CAILLOS, R., *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México 1942; DESROCHE, H., *El hombre y sus religiones*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra 1975; DUCH, L., *Antropología de la religión*, Editorial Herder, Barcelona 2001; FULLAT GENÍS, O., *Antropología de lo religioso*, Bordón, Vol. 58, nº 4-5, 467-475; LUCAS, R., *Trascendencia y espiritualidad del hombre*, LUCAS, R., *El hombre, espíritu encarnado* (Tercera edición), Editorial Sígueme, Salamanca, 288-295; LÓPEZ QUINTÁS, A., *Fundamentación antropológica de la enseñanza religiosa*, *Revista Española de Pedagogía*, Año LX, nº 222 (2002) 285-300; MESLIN, M., *El campo de la antropología religiosa*, CAFFARENA, J y MARDONES, J.M. (Editores). *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*. III, Editorial Antropos, Barcelona, 13-27; MORRIS, B., *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Editorial Paidós, Barcelona 1995; PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Editorial Sígueme, Salamanca 1993; RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., *Nuevas antropologías*, Editorial Sal Terrae, Santander 1996; RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Editorial Sal Terrae, Santander 2002.

- La capacidad de lo concreto: *El Homo faber*.
- La capacidad de placer por la acción: *El Homo Ludens*.
- La capacidad de libertad en sociedad: *El Homo Politicus*.
- La capacidad de buscar y de dar sentido a la existencia: *Homo Religiosus*.

El profesor Manuel Guerra, al referirse a las creencias religiosas como algo típicamente humano y connatural al ser humano, revela que *“la vinculación del hombre con lo divino no es algo accesorio, sino ‘formalmente constitutivo’ del ser y existir humanos... Con palabras de Zubiri ‘el hombre no tiene, sino que velis nolis (quiera o no) consiste en religación o religión’... La religión no es un estadio de la evolución humana, sino que pertenece a la estructura misma del ser racional”*.

El ser humano es capaz de diversas experiencias: la experiencia noética, la experiencia ética, la experiencia histórica, la experiencia estética. En contra de las previsiones de la crítica clásica de la religión, jamás podrá dejar de ser un posible *homo religiosus*, como gusta decir a Ries.

*“Toda realidad humana -dice Frankl<sup>150</sup>- se caracteriza, en efecto, por su autotranscendencia, esto es, por la orientación hacia algo que no es el hombre mismo, hacia algo o hacia alguien, mas no hacia sí mismo, no primariamente hacia sí mismo. Cuando yo me pongo al servicio de algo, tengo presente ese algo y no a mismo, y, en el amor a un semejante, me pierdo de vista a mí mismo. Yo sólo puedo ser plenamente hombre y realizar individualidad en la medida en que me trasciendo a mí mismo de cara a algo o alguien que está en el mundo”*.

En este sentido, Duch es de los que piensan que la dimensión religiosa un fenómeno ineludible de cualquier praxis antropológica que apriorísticamente no cercene las posibilidades del ser humano de preguntarse por el origen y el término del trayecto humano.

*“El hombre -dice Llabrés- es un ser naturalmente religioso. La orientación hacia el Absoluto está inscrita en su ser profundo’. Ello vale no sólo para el individuo sino para la colectividad, el grupo, el clan, el pueblo. La religión deviene naturalmente un hecho y una manifestación popular y cultural. Todas las grandes culturas mantienen la dimensión religiosa en la clave del edificio que constituyen: ella inspira sus grandes realizaciones, ella marca la historia de su civilización. La religión es, pues una dimensión irrenunciable de la existencia humana. Ella moldea y configura no sólo la personalidad del individuo, sino que identifica asimismo a la colectividad, sobre todo a través de los símbolos, que son la modalidad expresiva de la religión. El hombre es un ser ‘capax symbolorum’, es un ‘ens finitud capax infiniti’, se relaciona con el Trascendente mediante símbolos que expresan contingencia y su*

---

<sup>149</sup> Es el nombre con el que suele denominarse a: FAURE, E., HERRERA, F., KADDOURA, A., K.; LOPES, H.; PETROVSKI, A. ET AL. (1975). *Aprender a ser. La educación del futuro* (Cuarta edición), Alianza-Unesco, Madrid.

<sup>150</sup> Cfr. RIES, J., *Homo religiosus*, POUPARD, P. (Editor). *Las religiones*, Editorial Herder, Barcelona 1989, pp. 23-35.

*anhelo incontenible de superar todas las barreras 'naturales'; el simbolismo tiene sus orígenes en el 'querer y no poder del ser humano', deseo que apunta hacia la superación de la contingencia del ser humano. In statu viae, mientras dura la peregrinación presente, la contingencia es un estado natural del ser humano: éste camina y anticipa con el deseo el estatus patriae. Esta búsqueda se puede alcanzar sólo mediante el símbolo, que es nexo de dos ámbitos de la realidad: el que está medianamente presente y el punto de llegada, que es la 'patria de la identidad'. La función simbólica siempre es instauradora de cultura; los símbolos utilizan 'materiales' tomados del entorno del ser humano, pertenecen a una cultura determinada y la configuran e identifican".*

En fin, que la supresión de la pregunta religiosa resulta antropológicamente imposible<sup>151</sup>, porque, entonces, la contingencia como estado natural del hombre habría desaparecido de su horizonte, y se habría convertido en un ser completamente diferente de lo que es ahora y bajo las condiciones inmanentes.

*"El ser humano -según Eliade<sup>152</sup>- nunca se halla completamente desacralizado, e incluso es dudoso que esto sea posible alguna vez. La secularización ha sido llevada a cabo con éxito en el nivel de la vida consciente: las viejas ideas teológicas, los antiguos dogmas, creencias, rituales e instituciones han sido progresivamente vaciados de sentido. Pero ningún ser humano normal que esté vivo puede ser reducido exclusivamente a su actividad consciente y racional, ya que el hombre moderno todavía sueña, se enamora, escucha música, va al teatro, ve películas, lee libros; en resumen, vive no sólo en un mundo histórico y natural, sino también en un mundo existencial y privado y, al mismo tiempo, en un Universo imaginario".*

Por otro lado, el saber religioso no debe reducirse a ética o a estética. Lo religioso contiene una dimensión estética y ética, pero la ética y la estética no deben explicarse necesariamente por el saber religioso. El saber religioso permite ahondar en la complejidad de lo humano, permite aclarar el sentido y la razón de ser de determinadas actividades que constituyen formas de lo humano: el rito, la oración, el sacrificio, el silencio, la acción. *"Como demuestran -escribe Geertz- los recientes trabajos de Evans -Pritchard, R. G. Linehardt W.E.H. Satnner, Victor W. Turner, Germaine Diterlen, Meyer Fortes, Edmund R. Leachh, Charles O. Frake Rodney Needham y Susanne K. Langer, el análisis de las formas simbólicas está configurándose en una corriente importante en el estudio de la religión (...) La obra de cada uno de estos investigadores responde a un enfoque distinto, pero todos parecen compartir la convicción de que es necesario interpretar las religiones como lo que son: sistemas de ideas relativas a la forma y esencia última de la realidad".*

---

<sup>151</sup> Cfr. ESTRADA, J.A., *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.

<sup>152</sup> Cf. ELIADE, M., *Diario 1945-1969*, Editorial Kairós, Barcelona 2001.

### 2.3.2.8.- En razón de un argumento histórico<sup>153</sup>.

Existe una lógica de los acontecimientos, un conjunto de factores que determinan el curso de los eventos y la cadena de los sucesos históricos. Entre estos factores, la religión, como la economía, la geografía o el clima, tienen un peso determinante. Resulta imposible comprender la historia moderna de Europa sin considerar seriamente las luchas de religiones durante los siglos XV y XVII. Y la de África o de Asia,... La Religión, pues, tiene un interés histórico y su conocimiento es fundamental desde una perspectiva meramente immanente.

Este influjo de la religión en la historia de las civilizaciones (Egipto, Grecia, Roma, Medioevo...) se detecta, de un modo evidente, en las instituciones que el género humano ha forjado a lo largo de su itinerario. Además, las religiones subsisten en y a través de instituciones que, desde su precariedad histórica, tratan de articular el mensaje salvífico en cada contexto y en cada tiempo. El saber religioso es fundamental para ahondar en el seno de la propia tradición. Ésta es el vínculo del pasado con el presente. Tradición, simbolismo y educación forman un círculo interpretativo fundamental que la antropología no puede dejar de tener en cuenta.

Insistiendo en este aspecto escribe el profesor López Quintás: *“Para comprender la génesis de la gran música occidental debemos ahondar en su raíz, que es el canto gregoriano. En el siglo XI éste dio lugar a la música trovadoresca y permitió descubrir el mundo sugestivo de la armonía y el canto polifónico. La espléndida polifonía francoflamenca, española y romana conserva la estética gregoriana y da lugar, a su vez, a buena parte de las grandes construcciones del barroco, el clasicismo vienés, el romanticismo...*

*Al explicar la estética del Dante, del gótico, del Siglo de Oro español y de Dostoievski, debo moverme en una trama de símbolos religiosos (...). El que desee adentrarse en la cultura occidental no necesita compartir la fe cristiana, pero debe familiarizarse con sus formas de expresión características.*

*Si confronto el Requiem de Mozart con el de Brahms, sólo me entienden los alumnos que sepan lo que es un Oficio de difuntos católico y uno protestante. Analizar a fondo el mundo simbólico de una catedral románica o gótica con alumnos que desconocen, por ejemplo, la función que desempeña el altar en un templo cristiano es empresa vana.*

*A la hora de iniciar una tesis doctoral, no pocos licenciados ven muchas puertas cerradas por desconocer las bases de la vida religiosa. No se puede estudiar a fondo la obra de San Juan de la Cruz sin haberse iniciado en el conocimiento de la mística cristiana. No cabe penetrar en el pensamiento de Hegel o de Marx sin saber qué idea de la religión se formaron en su juventud.*

---

<sup>153</sup> Cfr. DAWSON, C., *Los orígenes de Europa* (Segunda edición), Editorial Rialp, Madrid 2007; PRADA, J. M., *Otra clase de religión* (30-09-99), ABC.ES. Recurso electrónico: <http://www.interrogantes.net/Juan-Manuel-de-Prada-Otra-clase-de-religion-ABC-300IX099.html>

*A. Einstein, M. Planck y W. Heisenberg subrayan que 'los hombres a quienes la ciencia debe sus logros más significativamente creativos fueron personas impregnadas de la convicción auténticamente religiosa de que este universo es algo perfecto y susceptible de ser conocido por medio del esfuerzo humano de comprensión racional'.*

*Resulta ineficaz discutir (...). Lo adecuado es atenerse a los hechos, por ejemplo a que un catedrático universitario de arte haya tenido que suspender las clases y dar tiempo a sus alumnos a adquirir los conocimientos básicos de religión, pues, al desconocerlos, no podía entender sus explicaciones y le interrumpía para preguntarle, por ejemplo: qué es una custodia, quienes fueron Jacob y Rebeca, cuál es el significado de Moisés en la historia hebrea...".*

### **2.3.2.9.- En razón de un argumento cultural<sup>154</sup>.**

*"No se puede comprender bien la cultura -manifiesta Gómez Llorente- exenta de sus claves religiosas... quisiera poner de manifiesto ahora el componente religioso que en sí mismos han tenido los hechos históricos, las vivencias de los artistas que se plasmaron en obras insignes, las emociones de las masas que impulsaron para bien y para mal grandes acontecimientos".*

Lo que resulta evidente es que sólo es posible ahondar en el concepto de cultura a partir de su universo simbólico; y el universo simbólico de toda cultura, en un grado y otro, tiene referentes religiosos. Más que ningún otro saber, el saber religioso puede abrir camino a la antropología filosófica, ya que lo sagrado constituye una dimensión universal y los comienzos de la cultura están enraizados en experiencias y creencias religiosas. *"Incluso después de ser radicalmente secularizadas -dice Eliade -, esas creaciones culturales, como las instituciones sociales, la tecnología, las ideas morales, las artes, etc., no pueden ser correctamente entendidas si no se conoce su matriz religiosa original, que tácitamente criticaron, modificaron o rechazaron al convertirse en lo que son actualmente: valores culturales seculares".*

### **2.3.2.10.- En razón de un argumento intercultural<sup>155</sup>.**

Mirar, conocer y aprender a nombrar la diferencia es un reto del hombre moderno y una exigencia de las minorías acalladas a lo largo de la historia. Para aprender a vivir en la diversidad, no basta con educar en la tolerancia. Educar en la pluralidad significa algo más que una simple concesión paternalista, implica

---

<sup>154</sup>Cfr. PAJER, F. (S.F.). *Educación escolar y cultura religiosa Una visión europea del problema de la enseñanza de la religión en la escuela*. Recurso electrónico: <http://www.lasalle2.org/Spanish/Resources/Publications/PDF/Education/Cahier6.pdf> (Consulta: 16-12-08);

<sup>155</sup> Cf. ESTEBAN, C., *Promover una escuela que educa en la interculturalidad*", *Religión y Escuela*, 175 (2003) 18-19.

algo más que ceder entre iguales un pequeño espacio a la diferencia: se trata de cambiar nuestra relación con el mundo, con la historia, con el discurso científico.

Uno de los grandes retos de futuro de las sociedades contemporáneas es la articulación pacífica de las distintas identidades. Sólo es posible la convivencia desde el conocimiento y el reconocimiento de lo ajeno, pero sólo es posible comprender lo ajeno desde su fondo simbólico. En este marco, el diálogo interreligioso es clave para el diálogo intercultural, pues, en el substrato de toda cultura, moderna o arcaica, subsiste un conjunto de arquetipos y referencias de índole religiosa o pseudoreligiosa. Y sólo es posible el diálogo interreligioso a partir del conocimiento de los distintos saberes religiosos. Además del papel que puede desempeñar el saber religioso en la vida cultural contemporánea, también permite un conocimiento más profundo del ser humano. Es con la base de este conocimiento como puede desarrollarse un nuevo humanismo ecuménico a escala mundial. Es fundamental conocer a fondo los fundamentos de la tradición occidental, pero también explorar colectivamente los puntos de encuentro entre las distintas religiones.

### **2.3.2.11.- En razón de un argumento sociológico<sup>156</sup>.**

Existe una íntima relación entre los hábitos sociales, la psicología de masas y la presencia de la religión. Primero, desde un paradigma positivista, Comte y después Weber han puesto de manifiesto la íntima relación que existe entre el universo de lo sagrado y el cuerpo social. De hecho, sólo es posible comprender los hábitos, los ritos y las formas colectivas de vida desde la referencia explícita o implícita a un universo de valores y de referentes que tienen mucho que ver con la religión y con lo invisible del ser humano. La sociedad occidental ya no puede definirse como un todo monolítico, sino que está constituida por un conjunto plural de comunidades morales extrañas entre sí. Lo religioso sigue presente, pero de un modo invisible. Sólo es posible recuperar plenamente el sentido de las fiestas del calendario a partir del sentir religioso y de sus distintas articulaciones históricas.

Es recomendable, en este sentido, un largo y reciente informe donde Fagan analiza cerca de 130 estudios que demuestran la importancia de la práctica de la religión para la estabilidad social, llegando a decir que *“Trabajar para reducir la influencia de las creencias religiosas o su práctica es aumentar la desintegración de la sociedad. Algunos pueden sentirse incómodos con las creencias o prácticas religiosas de los demás, pero esa incomodidad es pequeña comparada con los efectos de tener una sociedad con poca o ninguna práctica religiosa”*.

---

<sup>156</sup> Cfr. RIVERA MORENO, J., *Sociología del hecho religioso cristiano*, Editorial San Pío X, Madrid 2001; SOUTO COELHO, J., *La religión: elemento constitutivo de nuestra cultura e historia colectiva*, *Sinite*, Vol 30, 91 (1989) 233-242.

### 2.3.2.12.- En razón de un argumento lingüístico<sup>157</sup>.

El ser humano es polifacético y políglota. Es decir, capaz de múltiples actividades y de distintos lenguajes. El saber religioso se expresa en un lenguaje concreto. El lenguaje no es algo adventicio en el ser humano, sino que está arraigado en su matriz ontológica. El poliglotismo es una posibilidad existencial del ser humano, aunque, como tal, requiere una educación, un cultivo determinado. El ser humano puede hablar distintos lenguajes, pero esta potencialidad sólo adquiere actualidad cuando, mediante la educación, se perfecciona al ser humano para desarrollar esta habilidad tan propia de la persona. En este sentido, es fundamental desarrollar el saber religioso y acompañar al educando a comprender el sentido y la riqueza del lenguaje simbólico, mitológico y litúrgico, especialmente, en nuestro contexto cultural, donde el índice de analfabetismo simbólico crece.

### 2.3.2.13.- En razón de un argumento pedagógico<sup>158</sup>.

Es fundamental la distinción entre instrucción y educación. La educación se refiere a la formación integral del educando, lo que requiere no sólo transmisión de saberes, sino también de actitudes, de valores, de experiencias.

La educación se relaciona con la experiencia ética, estética y religiosa, mientras que la instrucción es un proceso puramente técnico, donde el relieve se focaliza en el mensaje, pero no en el educando. Si la educación tiene como finalidad el desarrollo integral del ser humano, esto es, el despliegue de todas sus facultades potenciales, entonces, la dimensión religiosa del ser humano, más allá de sus concreciones históricas, debe ser contemplada por el proceso educativo y no puede reducirse a una cuestión marginal o periférica. Si el ser humano es, constitutivamente, animal *religiosus*, entonces, es fundamental cultivar dicha dimensión, y ello exige el conocimiento del saber religioso, los instrumentos y los elementos que caracterizan a la experiencia religiosa y a sus distintas traducciones culturales, históricas y lingüísticas.

En resumen, nuestra cultura necesita para ser entendida, de las claves hermenéuticas de lo sagrado y religioso: Occidente ha olvidado la importancia de lo religioso. La cultura europea se ha quedado solamente con una cara de la moneda, extirpando todo elemento religioso y sagrado, como clave hermenéutica que haga posible su comprensión, y la educación occidental ha sucumbido bajo esta enorme falacia.

---

<sup>157</sup> Cfr. AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, Editorial BAC, Madrid 2007, 119-141; ANTISERI, D. *El problema del lenguaje religioso*, Editorial Cristiandad, Madrid 1976; BOCHENSKI, *La lógica de la religión*, Editorial Paidós, Buenos Aires 1967; VIDE, V., *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología*, Universidad de Deusto, Bilbao 1999.

<sup>158</sup> Cfr. CORZO, J. L., *La enseñanza religiosa escolar: un reto pedagógico*, en *Teología y Catequesis*, 49 (1994) 24-47.

### 3.- Aportaciones de la bioética teológica a la bioética laica.

Hasta ahora hemos ido diseñando el marco: la sociedad plural, conformada por el principio de laicidad en la que se puede y debe hacer presente, el sentido de la trascendencia como fenómeno humano universal. En el presente capítulo intentaremos abordar las posibles aportaciones que la teología puede hacer al quehacer bioético.

Somos conscientes de la dificultad que encierra la comprensión y la aceptación universal de esta posibilidad, por no decir necesidad. Sin embargo, consideramos que la reflexión teológica puede aportar elementos positivos que signifiquen una verdadera colaboración al desarrollo deliberativo de la bioética. Una bioética laica no es, ni puede ser, una bioética atea. Una bioética laica debe superar los reduccionismos absolutizadores. Y en el marco de una bioética laica, la reflexión teológica se presenta como un interlocutor más, que ha de someterse a las reglas de juego de la racionalidad interdisciplinar y dialogante.

A finales de los años noventa, en Italia, hubo un crudo debate público sobre esta situación<sup>159</sup>. En ella se cuestionaba si la Bioética debía ser o no neutral. Las cuestiones se dirigían a si la Bioética debe o no proceder en el tratamiento de las cuestiones sin referencia alguna a Dios. Si ha de actuar o no sin referencia alguna a Dios en la comprensión del hombre. Si debe considerar la cuestión de Dios como una opción irrelevante o no para la moralidad.

En este debate social volvía a aparecer la permanente distinción entre una bioética laica y una bioética laicista. Una bioética laica está llamada a respetar el principio supremo de la autonomía del individuo y el principio del pluralismo. Es evidente que una bioética laica no puede ser una bioética de los absolutos morales. Pero esta afirmación no significa negarle a los planteamientos morales de máximo nivel la capacidad de presentarse en la plaza pública dando razones de sus opciones y proponiendo sus convicciones como itinerario universal de sentido y de vida buena. Impedirlo convertiría a la bioética en laicista, atea, excluyente. Claro que esto conlleva, en buena lid, las opciones fuertes de sentido sólo pretendan convencer con el peso de la racionalidad u ofrecer la bondad de sus convicciones; nunca vencer anulando las razones ajenas. En el fondo, y a la postre, donde se juega la viabilidad es en la argumentación de las razones de sentido.

La Teología Moral está llamada a concurrir con la Bioética laica en la correcta aplicación de las prácticas médicas. No pretende interferir en el campo propio de la bioética, sino proporcionarle, ofrecerle, la luz que nace del claroscuro

---

<sup>159</sup> Una descripción de aquellos acontecimientos están bien descritos por L. MELINA, *Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la bioética*, en A. SCOLA (Coord.), *¿Qué es la vida?*, Encuentro, Madrid 1999, 96ss.

del Misterio de Dios y que sabe que contribuye a garantizar el actuar con el respeto que exige la dignidad de la persona<sup>160</sup>.

Personalmente estoy convencido que el itinerario humano hacia la verdad, cuando es honesto y riguroso, no nos enfrenta a creyentes y a no creyentes. La realidad es una. Y en el camino necesitamos del otro. Ofrecer nuestro mapa y completarlo con el mapa del otro es la única manera de llegar todos al final de la ruta. Es el objetivo. No hay otro mejor.

### **3.1.- Teología moral y bioética teológica<sup>161</sup>.**

Veámoslo por partes.

#### **3.1.1.- La Teología Moral.**

La Teología Moral tiene en común con la Ética Filosófica que su objeto de estudio es el comportamiento humano responsable, en cuanto calificable como bueno o malo. Ese sería el objeto material de la Teología Moral. Pero el juicio o la valoración de la moralidad de las acciones humanas, la Teología Moral la hace teniendo en cuenta, no sólo la reflexión racional, sino también los contenidos de la Revelación bíblica y de la fe. Este sería el objeto formal de esta disciplina. Dicho de otra manera: la Teología Moral ofrece una valoración del comportamiento humano a la luz de la razón y de la fe<sup>162</sup>.

Hemos de precisar, con ánimo de deslindar el objeto de estudio, que una conducta no es inmoral por ser ilegal en un lugar o en un tiempo de la historia. También puede ocurrir lo contrario, que una actuación moralmente laudable es considerada ilegal y hasta penalizada. También hemos de deslindar la conducta moral del ámbito de lo religioso. Si bien es verdad que la religión exige un determinado comportamiento ético, tales magnitudes (religión y ética) no son intercambiables, como ya hemos indicado anteriormente. Además, la experiencia religiosa incluye manifestaciones que van más allá del compromiso ético.

Así pues, tanto lo legal como lo religioso, lo socialmente establecido o lo íntimamente sentido, son campos muy cercanos al de la moral, pero no identificables sin más.

La definición con la que iniciábamos este apartado que consideraba a la Teología Moral como la valoración del comportamiento humano a la luz de la razón y de la fe, facilita, sin duda, el diálogo de ésta con las éticas seculares. La

---

<sup>160</sup> La relación entre Teología y Bioética está muy bien diseñada en el artículo de W. MAY, *Bioetica e Teología: quale legame?*, en *Medicina e Morale*, 2 (2004) 279-299.

<sup>161</sup> Entendemos de especial importancia el artículo de AUGUSTO SARMIENTO, *El servicio de la teología moral a la Bioética*, en *Scripta Theologica* 40 (2008) 777-800.

<sup>162</sup> Cfr. FLECHA ANDRÉS, J.R., *Teología moral fundamental*, en *Sapientia Fidei*, BAC, Madrid 1994, 367 pp. Se trata, a mi juicio, de un buen manual de Teología Moral.

Teología Moral -evidentemente nos referimos a aquella de raíz cristiana- no puede prescindir de la racionalidad a la hora de estudiar el comportamiento humano responsable, pero no se identifica sin más con la Filosofía Moral. Coincide con ella en afirmar el puesto fundamental del ser humano en la determinación del bien moral, pero le aporta el testimonio de la Revelación bíblica que ha sido gratuitamente ofrecida en Jesucristo.

Así la presenta Juan Pablo II en *Veritatis Splendor*: "(...) reflexión científica sobre el Evangelio como don y mandamiento de vida nueva, sobre la vida según la verdad del amor (Ef 4, 15), sobre la vida de santidad de la Iglesia, o sea, sobre la vida en la cual resplandece la verdad del bien llevado hasta su perfección"<sup>163</sup>. Por tanto, al hablar de Teología Moral hemos de tener presente que estamos ante una disciplina que pretende ser a la vez teología y moral. Por tanto, y como conclusión, la Teología Moral es la disciplina que estudia el comportamiento humano responsable en cuanto orientado hacia el bien y considerado a la luz de la Revelación y de la fe.

El diálogo con el resto de saberes humanos es esencial y profundamente beneficioso a la Teología Moral. Ello le evita la permanente tentación de la servidumbre ideológica o apriorística. En esta línea dialógica, la Teología Moral debe estar abierta a dejarse interpelar por los conocimientos de otras disciplinas como la Psicología, la Sociología, la Medicina, la Pedagogía y, evidentemente, en cuanto tiene de específico saber de ética aplicada, con la Bioética.

En este sentido es oportuno releer las palabras de Juan Pablo II al respecto: "*Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo de la psicología y sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de la fe*"<sup>164</sup>. El diálogo y la atención a los saberes humanos son absolutamente necesario. Por tanto, el encuentro entre la Teología Moral y las ciencias, también las técnicas, está llamado a ser un verdadero diálogo en el que ambas partes se enriquezcan e interpielen. Ambos dialogantes pueden ayudar al otro a abandonar su eventual autosuficiencia. Ello sólo se podrá lograr cuando se recupere una visión integral del ser humano. Cuando una comprensión antropológica no reduccionista se convierta en paradigma ético integrador y humanizador.

Llegados hasta aquí nos preguntamos: ¿Es lo mismo Teología Moral que Bioética Teológica? Entendemos que esta última es parte de la primera, aunque reducida exclusiva y directamente a las preocupaciones concretas de la reflexión bioética. Pero veámoslo brevemente.

---

<sup>163</sup> JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, nº 110.

<sup>164</sup> *Ibidem*, nº 29b.

### 3.1.2.- La Bioética teológica.

Los problemas éticos de la biomedicina pueden, y deben, ser considerados desde los parámetros de la racionalidad humana. Es lo que hace la disciplina llamada Bioética. Pero, además, pueden ser planteados desde los presupuestos de la ética teológica. Este tratamiento es el que definimos como Bioética Teológica.

De hecho, en la historia de la Teología Moral se han tratado los temas que la Bioética trata, con la iluminación que aporta el dato de la fe cristiana. Por otra parte, el Magisterio eclesiástico ha abordado con frecuencia los temas éticos relacionados con la biomedicina.

Todo esto indica que se puede y se debe hablar de *bioética teológica*. Ésta asume la racionalidad de la disciplina de la bioética y la redimensiona desde los presupuestos metodológicos del discurso teológico-moral. El análisis de los problemas morales de la biomedicina se sitúa dentro del horizonte de la *bioética teológica*. Por ello, a la parte específica de la Teología Moral cuyo objeto son los temas objeto de la Bioética, en su específico tratamiento teológico, es a lo que denominamos Bioética Teológica.

Hagamos una aproximación a su fundamentación propia y a su contribución a la fundamentación de la Bioética en general.

### 3.1.3.- Ética y Teología: fundamentación teológica de la Bioética.

Es aquí, en el esfuerzo de fundamentación, donde el discurso racional de la Bioética encuentra su *natural* implicación con la Teología, y más concretamente con la Teología Moral. La Teología Moral, como disciplina, usa, además de la razón humana, una fuente específica de conocimiento y de interpretación de las distintas situaciones humanas. La Palabra de Dios, hecha visible en Jesucristo, ofrece una visión del hombre que ilumina y garantiza el discurso propio de la Bioética.

La reflexión racional sobre los valores fundamentales de la vida humana, indispensable para las respuestas acordes con la dignidad humana que debe dar la Bioética, puede encontrar en la Palabra de Dios el fundamento último de la verdad de la persona humana. Este planteamiento parte de la certeza que produce el encuentro con Jesucristo, el Hombre Nuevo, que, como afirma el Concilio Vaticano II “(...) *En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo, Nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán (...) imagen de Dios invisible es también el hombre perfecto (...)*”<sup>165</sup>.

Somos conscientes de que esta afirmación trasciende la comprensión racional. No es consecuencia de una deducción lógica de la inteligencia humana. Es respuesta al don de una experiencia inmerecida que posibilita a la misma razón auto-reconocerse en profundidad. Toda la civilización judeo-cristiana a la

---

<sup>165</sup> GS, n<sup>o</sup> 22.

que pertenecemos está cimentada sobre esta certeza de fe que fundamenta la peculiar cosmovisión occidental, -que da un protagonismo especial al principio de valor fundamental del individuo- al principio de universal igualdad de los mismos, al principio de corresponsabilidad social y participación.

Para el creyente en Jesucristo, aunque no sólo para él, no resulta costoso descubrir la lógica histórica de la filiación de los principios ilustrados de *libertad, igualdad y fraternidad* como expresiones modernas de una experiencia de encuentro con un Dios Personal único que ha intervenido en la historia humana ofreciéndole un futuro de comunión.

La razón nos ofrece la capacidad de descubrir y fundamentar los principios reguladores de la acción humana (moralidad); la fe nos ofrece la posibilidad de profundizar en ese descubrimiento desde la experiencia del don que nos trasciende haciéndonos experimentar la profundidad misma de la razón humana. De este postulado surge la certeza de que nada verdaderamente humano, y por lo tanto racionalmente expresable, es ajeno a la fe cristiana. Dicho de otro modo: el diálogo con la razón humana es una *pasión* imprescindible de la fe.

### **3.1.3.1.- Respecto a la vida humana.**

En el lenguaje ordinario nos referimos a la vida bajo la acepción de aquella que compartimos con los demás organismos vivos, capaz de defenderse, desarrollarse y multiplicarse por sí misma. Es lo que específicamente afirmamos como *vida biológica*.

Pero también identificamos vida como el conjunto de experiencias vividas y a ésta la denominamos *vida psicológica*. También nos podemos referir a la totalidad de la existencia individual en cuanto proyecto de humanidad siempre abierto; y a ésta la denominamos *vida personal*.

En el Evangelio de Juan aparece el término vida designando otra dimensión de la experiencia humana; designando la vida sobrenatural, la gracia, la comunión con Dios. A esta la podríamos denominar *vida espiritual*. La misma Biblia, en el Nuevo Testamento, para distinguirla de la vida natural (*bios*) utiliza el término *zoê*, la vida nueva y eterna, que es la vida misma de Dios en los hijos de Dios. Es la vida incoada en la tierra pero que será plena en el encuentro definitivo con Dios.

Estos niveles de vida humana (biológica, psicológica, personal y espiritual) están íntimamente relacionados entre sí. Esto es así de tal forma que existe una implicación mutua perceptible hasta empíricamente. Cómo la alteración psicológica afecta a la vida biológica y cómo una psicología herida puede producir experiencias espirituales irracionales, o cómo vacíos espirituales pueden afectar nuestro nivel personal, biológica y psicológicamente hablando.

Una valoración de la vida humana no puede prescindir de estos diversos y complementarios niveles vitales si deseamos ser íntegros y acceder a toda la persona, no sólo a todas las personas.

### 3.1.3.2.- Respetto a la inviolabilidad de la vida humana.

Una de las expresiones religiosas más clásicas al respecto del valor de la vida humana es la de su *sacralidad*. Esto se debe, lógicamente, a que la vida humana es percibida por el creyente como fruto del querer divino y, como tal, permanece siempre en una especial relación con Dios, su finalidad plena. Este es el fundamento radical de su inviolabilidad.

Es experiencia vital universal reconocer, en lo profundo de la consciencia, una llamada a responder en todo momento de la actitud ante la vida -propia o ajena- como una realidad que supera la pertenencia posesiva. Nos sentimos responsables de la vida. La experimentamos como don que administrar.

Esta percepción se nos impone y no la podemos eludir. Es universal. Percibimos el carácter inviolable de la vida humana inocente. Esta verdad moral percibida espontáneamente aparece presente en la Biblia explícitamente y ha sido enseñada por la tradición creyente de manera ininterrumpida. El evangelio de la vida, escrito de alguna manera en el corazón de todo hombre y de toda mujer suena desde el principio en cada conciencia desde siempre<sup>166</sup>.

Se trata, por lo tanto, de una especial contribución de la bioética teológica a la Bioética laica. Porque las palabras, las acciones y la misma persona de Jesús de Nazaret es lo que la Teología Moral tiene en cuenta a la hora de abordar estas cuestiones fundamentales de la Bioética. Esta visión en nada hace inútil, todo lo contrario, el esfuerzo de la racionalidad en la actividad científica. Pero veamos este aspecto peculiar de la racionalidad del evangelio de la vida.

### 3.1.3.3.- La racionalidad del Evangelio de la vida.

Esta cuestión posee una importancia fundamental. En no pocas ocasiones se da por supuesto que la opción de vida buena y el deber moral que surge de la convicción creyente elimina, o al menos no tiene suficientemente en cuenta, el esfuerzo de la razón humana. Dicho con un ejemplo: con cuánta frecuencia un creyente manifiesta su postura ética frente al aborto y, por su condición de creyente y perteneciente a una comunidad religiosa, su postura es considerada fruto de una opción no racional sostenida exclusivamente sobre la atalaya de de una convicción de índole religiosa...

Planteemos la misma cuestión con una pregunta: ¿Lo que dice el Evangelio es una injerencia en lo que la razón humana afirma sobre la dignidad y significado de la vida? O con otra pregunta: ¿Se quiere decir con esto que la Bioética ha de ser Teología para que sea verdadera? La respuesta es, como no podía ser de otra manera, un contundente no. No porque la ética de la fe y la ética de la razón coinciden si la fe es fe y si la razón es razón. Desarrollemos brevemente este postulado.

---

<sup>166</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, nº 30.

### 3.1.3.3.1.- Lo humano, abierto a lo divino.

Tanto la dignidad como la inviolabilidad de la vida humana son valores que resuenan, como hemos visto, en la conciencia de la persona. A lo largo de los módulos académicos de nuestro Máster en Bioética hemos visto que el problema no está en el reconocimiento de la dignidad de la persona, sino en la fundamentación de dicha dignidad por todos reconocida. En este sentido nos resulta claro la siguiente afirmación, aunque sea parafraseada por la *Veritatis Splendor*, de la Carta de Pablo a los Romanos: “*Todo hombre abierto sinceramente a la verdad y al bien, aun entre dificultades e incertidumbres, con la luz de la razón y no sin influjo secreto de la gracia, puede llegar a descubrir la ley natural escrita en su corazón, el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término, y afirmar el derecho de cada ser humano a ver respetado totalmente este bien primario suyo*”<sup>167</sup>.

La inclinación natural a la conservación del ser es la fuente directa del amor espontáneo y natural que cada uno se tiene a sí mismo, la primera de las inclinaciones humanas. Se manifiesta como deseo de vivir y lleva a procurar cuanto sirve para asegurar y proteger la vida y a evitar cuanto pueda hacerla peligrar. Es una inclinación tan natural que a veces llega a actuar en nosotros de manera espontánea e inconsciente. Sin embargo no es una inclinación ciega. De suyo no contraría a la libertad humana; es más, la libertad, buscando los bienes superiores es capaz de hacernos optar, por ejemplo, por la verdad o la libertad poniendo en cuestión nuestra salud o integridad de la vida física.

Entre lo humano y lo divino hay una armonía que reconocemos como obra del mismo Dios que nos ha hecho ser a su imagen y semejanza. De esa armonía es expresión el *deseo de Dios* que, a pesar de las ambigüedades que puede presentar, es tan universal que nos ha hecho afirmar que el hombre se define bien como *ser religioso*.

En el debate entre la *ética de la razón* y la *ética de la fe* subyace la dicotomía: Dios o el hombre, lo natural o lo sobrenatural. Da la impresión de que se parte del prejuicio de que afirmar uno de los elementos exige negar el otro y, por eso, se contraponen lo humano y lo divino, la fe y la razón.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, no existe esa oposición. La razón está abierta a la fe: a la fe humana y a la fe divina. La razón humana se nutre de la experiencia propia y de la experiencia de saberes ajenos. Una experiencia y un saber que capta y se apropia fiándose de la competencia y de la veracidad del que habla. Esto es por fe, por fe humana. A la apertura de la razón a la fe divina sólo se opone una noción de razón concebida como independiente y fuente única del significado de la realidad; es decir, una razón limitada única y exclusivamente a la observación exterior, incapaz de acceder a la verdad si no es por el camino de los métodos experimentales.

---

<sup>167</sup> *Veritatis Splendor*, nº 2.

Pero ya hemos visto en el capítulo anterior correspondiente que la razón humana no es una razón abstracta, sino la inteligencia unida a la voluntad, al amor y al deseo para formarlos y digerirlos, asociada a la sensibilidad y a la imaginación para rectificarlas y regirlas. Esta razón capaz de leer más allá de las manifestaciones exteriores, posibilita el conocimiento global de la realidad; puede acceder al significado propio de la naturaleza y alcanzar su plenitud al ser configurado por la fe.

### 3.1.3.3.2.- La fe, garantía y elevación de la razón.

Sin embargo hay quien niega la racionalidad del *evangelio de la vida*. Pero, digámoslo también, esta negación se basa en un apriorismo, tal vez, condicionado por el prejuicio. El *evangelio de la vida*, en cuanto contenido de la Revelación cristiana sobre la vida humana, ciertamente manifiesta aspectos no directamente accesibles por la razón humana, como podría ser el valor infinito de la persona, pero los cuales no son contrarios a la razón humana; no son aspectos irracionales.<sup>168</sup> De hecho, como los contenidos de la fe, aunque no todos sean deducibles por la razón humana, no son contrarios a la misma. Es la diferencia que se da entre lo a-racional y lo i-racional. No es racional, pero es razonable. Los contenidos del *evangelio de la vida* abarcan todo lo que la misma experiencia y la razón dicen sobre el valor de la vida, lo acogen, lo elevan y lo llevan a término<sup>169</sup>.

Problemático sería descubrir que lo que deduce la razón humana es contrario a lo que propone la fe religiosa. Pero la luz de la fe aparece como ayuda de la razón, dado que, acogiendo lo que le dice la razón sobre el valor y el sentido de la vida humana y elevando la capacidad que le abre al sentido último del bien de la vida.

Con facilidad reconocemos la diferencia esencial que se da en el tratamiento, por ejemplo, de un enfermo cuando en él se descubre la imagen de Dios o sólo cuando en él se ve un cliente. El sanitario creyente, por el hecho de ver en él una imagen trascendida no deja de tratarlo con la profesionalidad y la excelencia profesional debida al mismo en cuanto cliente, pero su relación queda elevada. A esto nos referimos. Esta dimensión vertical en la persona es, sin duda, una aportación en el horizonte bioético.

Por otra parte, la fe es una actitud humana. Como tal ha de exigir la actividad de la razón en la determinación del valor y sentido de la vida humana. Si no fuera así, no sería fe; sería ideología. La fe o es *razonable* o no es acorde con la dignidad de la persona humana. Los términos con los que se expresa el *evangelio de la vida* han de ser comprendidos por el hombre y han de ser, además, coherentes con la verdad y con las motivaciones sobre la vida humana accesibles también a los que no tienen fe. Decimos que han de ser coherentes, aunque no sean idénticos sin más.

---

<sup>168</sup> Cfr. S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 63-65.

<sup>169</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, n<sup>o</sup> 29.

Dicho en conclusión: lo que afirma el *evangelio de la vida* no es una injerencia en lo que la razón humana afirma sobre el valor y el sentido de la vida humana. La razón del creyente es, primero razón, y luego iluminada por una experiencia de trascendencia, de encuentro gratuito con el Absoluto.

Llegados hasta aquí, concretemos, ya sea brevemente, el contenido del *evangelio de la vida*; concretemos las posibles aportaciones al horizonte deliberativo de la bioética de la verticalidad razonable.

### **3.2.- Las aportaciones de la bioética teológica.**

Antes de describir las aportaciones que entendemos deberían ser tenidas en cuenta en el marco de la Bioética laica, no está de más que hagamos una sencilla incursión en las similitudes y diferencias entre la Teología y la Bioética.

#### **3.2.1.- Teología y bioética: distinción y relaciones.**

Se trata no sólo de diferencias, sino de ámbitos de relaciones en las que ambas disciplinas se encuentran y se enriquecen mutuamente. Porque la Bioética para ser verdadera no ha de ser Teología. No con poca frecuencia aparece en la opinión pública, y en no pocos expertos, el error de considerar que la fundamentación y las características que han de distinguir siempre el respeto que se debe a la vida humana es una cuestión religiosa. Personalmente he recibido ese reproche en numerosas ocasiones: *eso lo dices porque eres creyente*. Cabe un tratamiento verdaderamente humano de los temas que contempla la Bioética sin que haya que recurrir a la fe y, por tanto a la Teología. Pero la aportación de la experiencia y de los contenidos de la fe no será nunca un estorbo a la recta razón humana; todo lo contrario: garantía y elevación.

##### **3.2.1.1.- Una bioética autónoma verdaderamente humana.**

En cuanto ciencia aplicada, la Bioética debe gozar de la autonomía propia de la persona humana. De esto ya tratamos en el primer capítulo. Un tratamiento verdaderamente humano de las cuestiones sobre la vida sin tener que acudir a la fe, no sólo es posible sino que, además, es necesario. Pero no es posible una Bioética verdaderamente humana que no se apoye en una antropología abierta a la trascendencia. Esta es nuestra aportación a la reflexión. Consideramos que puede, y que debe encontrarse una fundamentación antropológica de las cuestiones biomédicas sobre la dignidad de la persona humana y sobre cuál ha de ser el comportamiento acorde con la misma.

En este sentido, como complemento a la afirmación anteriormente hecha, considero oportuno traer a colación dos textos: uno de J. H. Newman y otro de J. Ratzinger, al respecto:

*“(...) La conciencia (...) no descansa en sí misma, sino que tiende oscuramente hacia algo más allá de sí, y discierne vagamente una sanción más allá que la suya*

*para las propias decisiones como lo evidencia aquel incisivo sentido de obligación y responsabilidad con que las informa*"<sup>170</sup>.

Y el otro texto: "(...) *el concepto de conciencia no puede, de hecho, ser separado del advertir la propia responsabilidad ante Dios. Esto implica en cierta medida la idea de la conciencia como un cierto conocimiento común entre el hombre y Dios, del que arranca el carácter absoluto con que ella afirma su superioridad sobre toda autoridad humana. La historia de la moral (de la ética) está inseparablemente unida a la historia del pensamiento sobre Dios*"<sup>171</sup>.

Por tanto, es posible una Bioética autónoma, que será verdaderamente humana y humanizadora si goza de una fundamentación filosófica sobre el hombre capaz de responder a su verdad plena, en cuanto ser vivo, persona, abierto a la trascendencia. En este sentido, la teología respeta, debe respetar escrupulosamente, la autonomía propia del saber humano llamado Bioética.

### **3.2.1.2.- La Teología Moral como estímulo de la Bioética.**

En cuanto ciencia, por tanto, la Bioética tiene un ámbito propio, con un objeto y una metodología específicos. Sobre esto la Teología Moral nada tiene que decir. Sin embargo, sí puede y sí debe hablar sobre la moralidad de los modos de abordar la Bioética las cuestiones sobre la vida. Y esta intervención no es una injerencia, ni un estorbo. Es un estímulo.

La Bioética, guiada por la luz que le ofrece la Teología, prolonga su propio campo de competencia científica a la vida del hombre en su totalidad. La Bioética está llamada a defender la verdad del hombre. Introducir la investigación bioética en este horizonte y arraigar su reflexión en las cuestiones radicales de límite trascendente, no suprime su carácter racional ni su apertura interdisciplinar. De esta manera el discurso de la Bioética, rigurosamente racional, encuentra su natural prolongación en el sentido último de la vida humana que es el objeto sobre el que trata la Teología Moral.

Por otra parte, la Teología Moral, en cuanto respuesta de la razón iluminada por la fe, exige y estimula desde dentro, la búsqueda de las aportaciones de las ciencias biomédicas.

Es, por tanto, necesario afirmar la legítima autonomía de las ciencias en las cuestiones sobre la vida humana, es decir, el discurso rigurosamente racional de las ciencias del hombre. Pero, a la vez, este discurso es parcial, por su propia naturaleza, y reclama una apertura que prolongue hasta el límite las conclusiones de la ciencia.

---

<sup>170</sup> J. H. NEWMAN, *Letter to the Duke of Norfolk*, en *The Work of Cardinal Newman*, Westminster 1969, p. 527.

<sup>171</sup> J. RATZINGER, *Le fonti della teologia morale*, Roma 1985, p. 13.

La negación de la racionalidad de una ética cristiana sobre la vida humana obedece, en no pocas ocasiones, a una noción de verdad separada del ser y de la realidad.

En una cultura como la nuestra, bastante secularizada, que respira olvido de Dios y cultiva la autosuficiencia del hombre, considero que es urgente no perder de vista nunca que las realidades humanas no se justifican sin referencia a un Absoluto. Y esta "(...) referencia trascendente (...) no perjudica la legítima autonomía de las realidades terrenas, sino que la sitúa en su auténtico fundamento, marcando al mismo tiempo sus propios límites".<sup>172</sup> Esta reivindicación es más urgente cuando se trata de reivindicar no sólo lo que se debe hacer, sino sobre todo el significado y la verdad del obrar humano, particularmente en una época de fragmentación y relativismo moral y antropológico como en la que estamos.

### **3.2.2.- Aportación de la Teología a la Bioética.**

Éste era nuestro objetivo desde el comienzo de nuestro trabajo: responder a la cuestión sobre la aportación de la teología al debate bioético plural y laico de una sociedad como la actual. Intentaré ofrecer una aproximación, que puede ser profundizada por el lector, a través de dos dimensiones: una histórica y otra temática. O sea, una aproximación a la historia de la teología moral en sus aspectos bioéticos, en un principio, y el análisis tanto de la doctrina tradicional católica sobre la vida humana cuanto la aportación de la reflexión teológica al mundo de la bioética. Veámoslo por partes:

#### **3.2.2.1.- Historia de la Teología Moral en sus aspectos bioéticos<sup>173</sup>.**

La Historia es maestra. Veamos un breve recorrido.

##### **3.2.2.1.1.- La tradición preconstantiniana**

El desarrollo de la tradición de la Iglesia en relación con el valor de la vida humana comienza a articularse en el interior del mundo grecorromano, con el que el mensaje cristiano entra muy pronto en contacto. En este contexto hostil a la primera comunidad creyente, va a desarrollarse una primera postura ante la vida humana, que se va a mantener hasta la *Pax Constantiniana*.

Los primeros escritores cristianos dan por supuesto la condena del homicidio, que aparece siempre citado en los catálogos de pecados graves. Así lo hacen la *Didaje*, la *Epístola de Bernabé*, etc... En general la condena del homicidio toma como punto de partida el Decálogo, pero algunos autores presentan otras razones, como la repugnancia ante el derramamiento de sangre, el *horror sanguinis*, que ya estaba presente en el mundo antiguo.

---

<sup>172</sup> GS, nº 36

<sup>173</sup> Cfr. GAFO, J., *Bioética teológica*, Madrid 2003, 119-138.

Las penas impuestas por el homicidio eran las máximas, e incluso Tertuliano en su época montanista, lo considerará imperdonable, junto con los otros dos pecados capitales: la idolatría o apostasía y el adulterio. Como afirma la *Evangelium Vitae*<sup>174</sup>, la tradición de la Iglesia siempre ha enseñado unánimemente el valor absoluto y permanente del mandamiento *no matarás* y, en los primeros siglos del cristianismo, al homicidio se incluye entre los tres pecados más graves, junto a la apostasía y el adulterio. Se imponía una penitencia pública dura y larga antes del perdón y de la readmisión en la comunión eclesial.

### 3.2.2.1.1.1.- La Legítima defensa.

Un tema importante para los primeros escritores cristianos será el de la *legítima defensa*, en la que habría que distinguir dos situaciones: cuando la amenaza se dirige contra la propia vida o contra los bienes propios. En el primer cristianismo fue muy fuerte la tendencia a una comprensión literal del Sermón del Monte. Así Tertuliano afirmará que el cristiano no puede defender sus propios bienes con las armas y tampoco puede hacerlo cuando existe una amenaza contra la propia vida. Cipriano exige a los cristianos la misma renuncia a la defensa propia, arguyendo que no puede mancharse con sangre la mano que ha recibido la Eucaristía. Igualmente Lactancio, que afirmará que el cristiano no puede defenderse de los ataques tal como lo hacen los animales: sería *"canino modo vivere..."*; "vivir como los perros".

Como afirma Schöpf, "(...) en toda la época aquí investigada, no se encuentra en ningún escritor cristiano ni siquiera una insinuación de que esté permitido el homicidio en caso de legítima defensa. Los que escriben sobre este tema perciben en la legítima defensa sangrienta un pecado". Ello se debe, según el mismo autor, a tres razones: la interpretación literal del Sermón del Monte y el texto sobre el juicio final de Mt 26, 52; una insuficiente distinción entre la venganza y la defensa propia y, probablemente, algo no explicitado, el temor ante todo derramamiento de sangre, el antes citado *horror sanguinis*.

### 3.2.2.1.1.2.- La Pena de Muerte.

La *pena de muerte* se había convertido en una institución sospechosa ya que había sido aplicada con frecuencia contra los mismos cristianos. Atenágoras reconoce la posibilidad de que la pena de muerte fuese justa, pero los cristianos no pueden asistir a una ejecución, postura que será común en todos los Apologetas. Tertuliano prohíbe a los funcionarios cristianos pronunciar sentencias de muerte y afirmará que *"las personas que tienen poder sobre la vida y la muerte, deberían ser rechazadas de la puerta de entrada"* de la Iglesia.

Probablemente no rechazaba todas las penas, incluida la de muerte, pero Tertuliano afirma que un cristiano no puede participar en tales funciones penales. Lactancio reconoce la pena de muerte como medida necesaria para la protección de la sociedad, pero afirma, al

---

<sup>174</sup> Cfr. EV, nº 54

mismo tiempo, que, en virtud del quinto mandamiento, *"no es lícito poner en peligro de muerte a alguien mediante declaración testimonial"*.

Orígenes habla en varios pasajes de la pena de muerte como algo obvio, pero comparte con Tertuliano la opinión de que *"no es lícito a los cristianos pronunciar ni ejecutar la pena de muerte"*.

### 3.2.2.1.1.3.- La Guerra.

Los primeros escritores cristianos se tienen que plantear el tema de la licitud de la guerra por razones prácticas: los casos de soldados que desean entrar en la Iglesia o, al revés, los cristianos que quieren entrar en la vida militar. Es importante subrayar que el rechazo del servicio militar no significa, sin más, una actitud pacifista, ya que habría que tener en cuenta otros motivos: la existencia en la milicia de cultos idolátricos al César, la forma de vida castrense, la violencia ejercida contra los civiles, etc.

Justino, la *"Epístola de Clemente"* y Taciano parecen tomar actitudes en contra de la guerra y el servicio militar. No es clara la postura de Tertuliano: en algunos textos acepta la existencia del ejército, pero tiene también abundantes textos en sentido contrario, afirmando que Cristo ha quitado de la mano de los cristianos toda espada. Esta misma postura es defendida tajantemente por Lactancio para el que toda occisión está prohibida: por tanto, *"nunca será lícito servir justamente en el ejército"*.

Orígenes tiene textos difíciles de conciliar: en algunos parece legitimar la guerra justa, pero, en otros, exhorta a los cristianos a no luchar por el César, sino a ofrecer sacrificios y oraciones por él: aun en una guerra justa, el cristiano no puede matar a nadie. Hipólito afirma, por una parte, que hay cristianos en el ejército, pero añade que *"si un catecúmeno o un creyente quieren ser soldados, deben ser rechazados pues han despreciado a Dios"*.

A pesar de todo y según Schöpf, *"no existía una doctrina oficial sobre este tema en los tres primeros siglos"*, por lo que los partidarios de un pacifismo cristiano, basado en la primera tradición de la Iglesia, se encuentran con contradicciones innegables.

### 3.2.2.1.1.4.- El Suicidio.

El *suicidio* aparece condenado por Justino, que afirma que Dios ha puesto a los hombres en el mundo y no pueden abandonarlo por su cuenta. Clemente de Alejandría condena también el suicidio como pecado grave *"aunque lo hagan los filósofos"* y en la misma línea estará Lactancio que repite el mismo argumento de Justino y califica como homicidas a *"todos los filósofos"*.

En efecto, Platón, los cínicos, cirenaicos y epicúreos admitían el suicidio en ciertas circunstancias. El mismo estoicismo admitía el valor del suicidio ante las situaciones adversas de la vida: así lo hacen Cicerón, Marco Aurelio y el propio Séneca decía: *"Si te gusta la vida, quédate; si no te gusta, puedes marcharte. Son héroes los que ponen fin a su vida"*. El cristianismo, que se aproximó tanto al estoicismo en la moral sexual, se distancia de la *Stoa* en el tema del suicidio.

Sin embargo y en relación con la propia vida, los primeros escritores cristianos parecen admitir ciertas matizaciones. Un tema candente para ellos será la huida en caso de persecuciones. El carácter apasionado de Tertuliano le llevará a afirmar la ilegitimidad de esa deserción y a alabar a los que espontáneamente se presentaban a los jueces. Por el contrario, la mayoría de los escritores rechaza la apostasía, pero se admite la huida e incluso la exigen a veces. Justino considera el martirio provocado como una especie de suicidio, opinión que comparte Clemente de Alejandría al referirse a los que se presentaban voluntariamente a los jueces. Al mismo tiempo, se alaba la actitud de algunos mártires que actuaron acelerando el momento de su muerte: Ignacio de Antioquía escribe que azuzará a las fieras para consumir su martirio y testimonios similares se citan con loa en Germánico, Santa Apolonia -que ella misma se lanza a las llamas-, Santa Eulalia de Mérida... También se pondera el comportamiento de varias mártires cristianas que se provocan la muerte para defender su pureza: Sofronia, Pelagia... Todos estos casos recibirán aprobación por parte de Eusebio, Ambrosio, Jerónimo, etc.

### 3.2.2.1.1.5.- El Tiranicidio.

Un tema que se planteará más tarde la tradición cristiana es el del tiranicidio. Sin embargo, como escribe Schopf, *"los cristianos de los primeros siglos afirman el Estado y su autoridad como realidades queridas y dispuestas por Dios"*. Los creyentes se mantenían en general alejados de los hechos políticos de su tiempo, ya que muchos de ellos eran personas pobres que no se sentían llamadas a desempeñar un papel en la política y, además, sus convicciones religiosas les mantenían alejados de lo terreno. Sólo al final de la época preconstantiniana, cuando se comienzan a modificar los factores citados, los cristianos comienzan a participar más activamente en *la cosa pública*. De ahí que muchos escritores cristianos exhorten a orar por las autoridades: Policarpo, Arístides, Justino, Melitón de Sardes...

Justino rechaza el culto al César, pero exhorta a los cristianos a la obediencia a las autoridades y afirma que deben pagar sus impuestos. De nuevo Schopf: *"Falta en todo este tiempo cualquier signo de actitud revolucionaria"*. Ireneo es el primero en insinuar la posibilidad de una resistencia activa contra el usurpador. Afirma que la potestad del Estado procede de Dios y, por ello, añade que *"solamente contra un usurpador, no existe obligación de obediencia"*.

Tertuliano dirá igualmente que el César es elegido por Dios y de él recibe su potestad, de donde proceden los límites de su autoridad: en casos de colisión hay que elegir a Dios antes que al César. No obstante, mantiene una actitud evasiva ante la política y afirma que los cristianos no deben ocupar puestos políticos e incluso dirá que un emperador cristiano constituiría una contradicción. Actitudes similares aparecen en Hipólito, Cipriano y Lactancio.

Orígenes exhorta a los cristianos a actitudes de sumisión, basándose en *Rom 13*, pero la obediencia debe ser limitada y nunca oponerse a la voluntad de Dios.

Sin embargo, más tardíamente, los cristianos comienzan a entrar en la política. Así el Obispo Dionisio atestigua cómo los cristianos estaban divididos políticamente y se llegará a una rebelión de los cristianos armenios contra el emperador Maximinus Daza. Ha pasado el tiempo de la pasividad y los cristianos comienzan a conformar su propio futuro. Eusebio acepta el tiranicidio, ya que es una buena obra para liberar a un país de un hombre nefasto, y lo aplica a la ejecución de Licinio por parte de Constantino. Por el contrario y según Schöpf, en los dos primeros siglos del cristianismo, en ninguna parte se habla directamente del tiranicidio o del homicidio político.

### **3.2.2.1.2.- La Pax Constantiniana.**

Con el *Edicto de Constantino* se produce un cambio muy notable de mentalidad, que ya se estaba insinuando en los años precedentes con la creciente difusión del cristianismo por el Imperio. Este nuevo estilo se manifiesta en el uso de la fuerza: así el Concilio de Arlés (314) amenaza con excomunión a los soldados que deserten del ejército, ya que el Estado ha dejado de ser perseguidor. Sin embargo, aún siguen vigentes las posiciones preconstantinianas: S. Basilio impone años de penitencia a los soldados que vuelven de la guerra con las manos manchadas de sangre.

La nueva situación se refleja también en las actitudes ante las religiones paganas. Así, los monjes del Nilo, poseídos de celo purificador, causan destrozos en las ciudades y azotan a las gentes en las calles; los cristianos destruyen los santuarios paganos, sin respetar a los que acudían a ellos. Se dificulta el culto pagano y se induce a entrar en el cristianismo.

Teodosio promulga leyes en favor de la Iglesia y para Justiniano los no bautizados carecen de derechos y los paganos y herejes están incapacitados para desempeñar cargos públicos. Por tanto y dramáticamente, debe afirmarse que hay un cambio de religión, pero no de métodos, y que el Estado, ahora cristiano, sigue persiguiendo por motivos religiosos.

En efecto, el constantinismo ofrece a la Iglesia el poder institucionalizado y ésta lo acepta. Eusebio, el teólogo del Imperio, pone las bases teológicas, que justifican el uso del poder temporal por parte de la Iglesia. Hace decir a Constantino en el Concilio de Nicea: "*Vosotros sois Obispos de lo interno de la Iglesia y yo de lo externo*". La nueva situación conlleva una serie de consecuencias:

- El Estado permite que los Obispos impongan sus mandamientos y concepciones de la fe en todo el Imperio.
- Al mismo tiempo, el Emperador se siente llamado a difundir el espíritu cristiano por el Imperio, a ayudar a los cristianos contra el paganismo y a hacer valer los mandamientos cristianos entre los súbditos del Imperio.
- El Emperador aparece como Vicario de Cristo y los enemigos de la Iglesia también lo son del Emperador. Se ha iniciado la interpretación religiosa que llevará al *Sacro Imperio Romano Germánico*.

- La Iglesia participa en la violencia contra los paganos.

Toda esta línea se acentúa en los Santos Padres y durante la Edad Media. S. Agustín desacraliza al Imperio, al que le convierte en realidad terrena y secular, y afirma que los derechos del Estado pagano quedan anulados con la llegada de la Iglesia. Es ésta la destinada a realizar en la tierra el ideal trascendente de *"la ciudad de Dios"*.

Surge entonces una concepción del Estado cristiano, en donde lo temporal queda sometido a lo espiritual, que llevará a una serie de consecuencias concretas. Así S. Gregorio afirmará que los soberanos de los pueblos bárbaros deben poner su autoridad al servicio de la Iglesia y la política ha de quedar subordinada a la moral. Para S. Isidoro los poderes seculares están sometidos a la disciplina de la religión. Gregorio VII enseñará que el Papa es el que solamente puede usar las insignias imperiales y el único cuyo pie besan los Príncipes y tiene facultad para deponer a los Emperadores (*Dictatus Papae*).

Al mismo tiempo se justifica el recurso a la violencia en el ámbito de lo religioso, que se reflejará en las excomuniones y anatemas, en las cruzadas, en las guerras contra las herejías. En este contexto, se da un gran cambio de mentalidad respecto de la pena de muerte: comienza a ser justificada desde S. Agustín y se aplica contra los herejes.

También se vuelve a una comprensión de la guerra similar a la existente en el Antiguo Testamento y que se manifiesta paradigmáticamente en las Cruzadas, en la reconquista de España -en donde la leyenda sitúa al mismo Apóstol Santiago luchando contra los musulmanes-, en las Órdenes Militares, en las guerras contra los cátaros y los albigenses. El *Decreto de Graciano* (1160) legitima la guerra y la persecución contra los no cristianos y los herejes. En las Cruzadas se concede indulgencia plenaria a los que mueren en la guerra *"en nombre de Jesús"* y los caballeros cristianos, manchados de sangre, celebraban las matanzas de musulmanes como *"la justificación de la cristiandad y la humillación del paganismo"*.

En una época violenta, la Iglesia fue violenta en obras y palabras, incluso contra los herejes: un legado papal, preguntado sobre cómo distinguir a los herejes cátaros, responderá: *"Matadlos a todos; Dios sabrá cuáles son los suyos"*.

Todo ello significa que las líneas fundamentales de la tradición pre-constantiniana han sido modificadas radicalmente. Todavía quedan, sin embargo, algunos residuos de esa tradición primera. Así, Raimundo Lulio exhortará a los cruzados diciéndoles que la conquista debe hacerse *"con amor, con las oraciones y la efusión de lágrimas"* y Domingo de Guzmán añadirá, en el contexto de la herejía cátara, que la verdad no se impone por la fuerza, sino por la persuasión y el convencimiento. Rogerio Bacon añadirá que *"la fe no ha entrado en este mundo por medio de las armas (...), sino por la simplicidad de la predicación"*.

### 3.2.2.2.- La doctrina tradicional católica sobre el valor de la vida humana.

En la elaboración posterior de la doctrina cristiana surgirán dos tradiciones: la escotista y la tomista.

Para Scoto el "*no matarás*" significa la prohibición absoluta de toda ocisión voluntaria del ser humano, aunque sea malhechor, y sólo puede legitimarse por una dispensa formal de Dios. Por el contrario, para Santo Tomás y el tomismo, el "*no matarás*" se traduce en "*no matarás al inocente*".

Lo expresarán los Salmanticenses: "*Lo que Dios únicamente prohíbe es la ocisión injusta de un hombre*", que es compatible con la aceptación de la pena de muerte. Será la tradición tomista la que dominará la reflexión cristiana sobre el respeto a la vida humana.

La moral católica ha defendido con fuerza el valor de la vida humana y ha condenado siempre el *homicidio* y el *suicidio*, basándose en tres razones clásicas:

- a) La vida es un *bien personal*: por tanto quitar la vida propia o ajena va en contra de la caridad debida hacia los demás o hacia uno mismo. Santo Tomás y Vitoria condenan el homicidio y el suicidio porque atentan contra la inclinación natural y la caridad que nos debemos hacia nosotros mismos y hacia los demás.
- b) La vida es un *bien de la comunidad*: por ello, atentar contra la vida ajena o la propia lesiona la justicia. Los mismos Santo Tomás y Vitoria argumentarán que cada persona está ordenada a la sociedad como la parte al todo y que el que quita la vida a otro o a sí mismo está haciendo injuria contra la comunidad.
- c) La vida es un *don recibido de Dios*, a quien pertenece. Por eso, atentar contra la vida ajena o propia es usurpar un derecho que sólo a Dios pertenece. El "*no matarás*" expresa el derecho de Dios sobre la vida humana y se concretará en la formulación clásica de que "*Dios es el único señor de la vida humana y el hombre es sólo administrador*".

Siendo esto así, también es verdad que la moral clásica enumeró varias excepciones al principio general de la inviolabilidad de la vida humana. Las tres excepciones clásicas son la *legítima defensa*, la *pena de muerte* y la *guerra justa*. Pero habría que añadir algunas más, permitidas por la Moral Casuista:

- a) El *aborto indirecto*, como consecuencia de la aplicación del principio de doble efecto.
- b) El *suicidio indirecto* y, posteriormente, la eutanasia indirecta, en virtud del mismo principio.
- c) La *legítima defensa*, en donde se incluye la muerte del agresor que constituye una excepción admitida por la moral católica.
- d) La *pena de muerte*, admitida generalmente por la misma moral.
- e) La muerte del enemigo en *guerra justa*.
- f) La *muerte del tirano*. Sin embargo, se ponen reparos si se trata del que se ha establecido legalmente -el *tyrannus regiminis*- pero no si se trata del que pretende comenzar a gobernar -*tyrannus usurpationis*-

Como indica Marciano Vidal, el principio general de la inviolabilidad de la vida humana y sus excepciones se sintetizan en torno a cuatro binomios significativos:

- a) La *condición de inocente o culpable*: mientras que aquél tiene casi todas las garantías de inviolabilidad de su vida, la condición de malhechor admite excepciones.
- b) La *autoridad pública o privada*: se concede a la primera la posibilidad de disponer de la vida humana, dentro de una concepción poco personalista de la relación de la parte al todo. Así, en el caso de la pena de muerte, siguiendo la argumentación de Séneca, se utilizará la metáfora del órgano gangrenado, que puede ser amputado en beneficio del organismo, para justificar aquélla. Únicamente se admite justificación del homicidio por la autoridad privada en el caso de la legítima defensa.
- c) La *acción indirecta o directa*, basada en el principio de doble efecto o del voluntario *in causa*, al que luego nos referiremos y que tendrá un gran influjo en la Moral Clásica. Así existe una fuerte condena de la occisión directa, mientras que se admiten excepciones, por ejemplo, en los temas del suicidio, eutanasia y aborto, cuando se trata de acciones indirectas.
- d) La *inspiración divina o humana*: el concepto de "*inspiración divina*" fue introducido por S. Agustín para dar una justificación a ciertos casos de homicidio o suicidio admitidos por la Biblia -Abraham, Jefté, Sansón, etc.- o a los casos de mártires cristianos, antes citados. Por ello, se admiten ciertas excepciones cuando se trata de una inspiración divina, pero no se consideran legítimas cuando proceden de una decisión humana individual.

Por tanto, las excepciones de la Moral clásica se resumen en:

- No quitarse la vida, a no ser por inspiración divina o de forma indirecta.
- No matar a un inocente, a no ser indirectamente (aborto) o por permiso divino.
- No matar al agresor, a no ser en defensa propia y "con moderación".
- No matar al malhechor, a no ser por la autoridad pública y atendiendo al orden jurídico.
- No matar al enemigo, a no ser en caso de guerra.
- No matar al tirano, a no ser que se trate del *tyrannus usurpationis*, el que pretende comenzar a tiranizar sin estar investido de la legítima autoridad.

### 3.2.2.2.1.- El Principio de doble efecto.

La presentación de la tradición católica en relación con la vida humana tiene que incluir una referencia a estos dos principios que, junto con los conceptos de los medios

ordinarios y extraordinarios, han jugado un papel muy importante en la búsqueda por la Moral católica de una ética objetiva y no meramente dependiente de la libertad o del subjetivismo de las personas.

*El principio de doble efecto* ha tenido repercusiones muy importantes en la Moral de la vida y en otros temas, aunque, lógicamente, no está contenido en la revelación. Toma como punto de partida el hecho de que las acciones humanas tienen, con frecuencia y simultáneamente, varios efectos y con mucha frecuencia no son todos positivos. El principio pretende dar una objetividad al dilema ético planteado por esa confluencia de efectos buenos y malos, como consecuencia de una misma acción.

El principio de doble efecto comenzó a utilizarse en el siglo XVI y se le ha incluido en torno al *voluntario directo e indirecto* (o del voluntario positivo o negativo). Esta denominación se debe a que, en el primer caso, la voluntad busca directamente el efecto en sí mismo como fin o como medio, mientras que en el caso del "*indirecto*", la voluntad no busca el efecto malo, sino que sólo lo permite o tolera, al querer directamente un efecto bueno con el que el efecto malo está ligado.

Según la formulación tradicional del principio, se puede éticamente realizar una acción, que comporta un efecto positivo y otro negativo, si se dan conjuntamente las condiciones siguientes:

- a) La acción puesta es en sí misma positiva o indiferente;
- b) El agente moral pretende el efecto bueno y se opone al malo, aunque pueda preverlo y lo permita o tolere;
- c) Existe razón suficiente para permitir el efecto negativo, por su gravedad, proximidad o dependencia de la acción puesta. Expresado de otra manera, existe proporción entre el efecto positivo y el negativo y éste es equiparable o de menor valor que el efecto positivo.
- d) Que el efecto bueno no se produzca a través del malo. Por ello, el efecto negativo debe ser, en el orden causal y ontológico (no en el tiempo o lugar) tan inmediato como el positivo; es decir, el efecto malo no sirve como medio para conseguir el bueno, ya que el fin no justifica los medios.

Si falta alguna de estas cuatro condiciones no puede ponerse una acción que conlleve un efecto positivo y otro negativo.

La teología moral ha aplicado este principio a un número importante de casos: por ejemplo, es legítimo el aborto en caso de un embarazo, en que simultáneamente se desarrolla un cáncer uterino que pone en peligro la vida de madre; o la administración de calmantes a un enfermo, aunque se pueda abreviar también su existencia. Igualmente se admite el uso de anovulatorios para controlar las irregularidades en el ciclo de la mujer, aunque de ello se siga la esterilidad de la misma.

No puede negarse, sin embargo, que este principio está sometido a una serie de objeciones:

- a) Se le ha criticado de fisicismo (a la hora de calificar la acción como buena, indiferente o mala); de dar excesiva importancia a la conexión entre la causa y el efecto; de minimalismo.
- b) También existe una importante dificultad para distinguir una acción y sus efectos: lo que para unos es efecto, para otros es acción. Las acciones humanas son complejas y no es fácil distinguir en ellas qué es lo primero en el orden causal.

Ciertamente el recurso a este principio ha servido para dar objetividad a la moral, pero no se pueden negar sus limitaciones. No es válido para explicar la legítima defensa ni la misma pena de muerte. Fue en tiempos de Pío XII cuando ese principio alcanzó su culmen, pero, al mismo tiempo y ante sus limitaciones, el mismo Papa Pacelli tuvo que enunciar el principio de totalidad, del que enseguida hablaremos.

Por eso, hay autores que prefieren hacer una comparación de los valores implicados. Esta figura del conflicto de valores fue ya señalada por Hurley al hablar del *"principio del derecho prevalente"*, poniendo en primer lugar los valores personales implicados y teniendo en cuenta las características de la acción puesta, pero sin dar la primacía a este factor sobre las implicaciones personales presentes. Como afirma Elizari, *"desde este enfoque de la jerarquía de valores se facilita una moral de caracteres menos absolutos y que concede un margen más amplio a la iniciativa responsable de las personas"*.

### 3.2.2.2.- El Principio de Totalidad.

El segundo principio es el *de totalidad*, que ha sido formulado de la siguiente forma: *"La parte existe para el todo y, por consiguiente, el bien de la parte queda subordinado al bien del todo: El todo es determinante para la parte y puede disponer de ella en interés suyo"*. Este principio tiene una gran relevancia en el pensamiento de Pío XII.

Es indiscutible que la parte está al servicio del todo. Pero lo difícil es su aplicación concreta, ya que se dan diversas formas en esa relación. No se discute su aplicación dentro del organismo físico del ser humano: el miembro gangrenado está al servicio del bien del cuerpo y puede ser legítimamente amputado, ya que los órganos y las funciones físicas del cuerpo están subordinadas al bien del organismo.

El mismo Pío XII acepta la aplicación del principio de totalidad poniendo las funciones somáticas al servicio del bien personal: la subordinación del orden somático al orden psíquico para el bien superior de la persona en orden a *"la finalidad espiritual de la persona misma"*. Este planteamiento sirvió para superar las dificultades iniciales de algunos moralistas católicos en relación con los trasplantes de órganos procedentes de un donante vivo, por la mutilación previa que debería realizarse.

Otro campo de debate es la aplicación del principio de totalidad al cuerpo social: ¿Se da en él la relación entre la parte y el todo, de tal forma que se pueda sacrificar a la persona en beneficio de la sociedad? Santo Tomás tiene varios textos que parecen indicar esta

relación. Pero, como afirma N. Zalba, "el verdadero bien del todo social consiste precisamente en la defensa y en la promoción de los individuos que integran la comunidad". Éste es el punto de vista de Pío XII y que ha sido después reafirmado por la Iglesia.

### 3.2.2.3.- Aportaciones de la reflexión teológica al campo de la bioética.

#### 3.2.2.3.1.- Superando una sospecha.

Ya hemos indicado que uno de los aspectos más llamativos de los últimos treinta años en relación a la biomedicina ha sido la llamada *secularización de la bioética*. Ésta se manifiesta en el uso en el discurso público de temas seculares: Los derechos humanos, la autonomía, la justicia, actitud paralela al olvido, cuando no al rechazo, de manera sistemática de la referencia a la existencia de un bien trascendente individual. En este sentido considero oportuno citar a *Callahan*, bioetista no creyente que hace dos afirmaciones que me parecen significativas<sup>175</sup>: Primera afirmación: "De la misma forma que encontré que no necesitaba la religión para mi vida personal, ¿por qué lo necesita la biomedicina para la vida moral colectiva?". Segunda afirmación: "(...) ni se puede decir que la ética biomédica es demostrablemente más robusta y satisfactoria como resultado de su abandono de la religión".

En este sentido, y de la misma manera que algunos filósofos decimonónicos reconocían la utilidad práctica de la religión, aunque la consideraban infundada, *Callahan* se plantea su posible utilidad para la Bioética y reconoce que las religiones "(...) han proporcionado una forma de mirar al mundo y comprender la propia vida que tiene una fecundidad y unicidad no alcanzada por la filosofía, la ley o el derecho político", y que "hemos perdido también algo de gran valor: la fe, la visión, las intuiciones y la experiencia de pueblos y tradiciones enteras que, no menos que las de los no-creyentes, luchaban para dar sentido a las cosas"<sup>176</sup>.

Como hemos podido ver, su valoración de la aportación de la teología a la reflexión bioética es meramente pragmática; como quien intenta descubrir la utilidad de lo ontológicamente inútil. Pero es, por otro lado, una aproximación al reconocimiento de una positividad vislumbrada desde el ámbito no-creyente. *Schockenhoff* afirma que "los impulsos más fecundos y los estímulos teológicos decisivos para el nacimiento de la Bioética provinieron en aquellos años de la teología protestante"<sup>177</sup>. Pero esta inicial fuerza se va progresivamente apagando en el discurso bioético.

En 1978, *Gustafson* se salientaba de este silencio, un tanto vergonzante, que descubría en las intervenciones de los creyentes en los debates bioéticos. Se lamentaba que personas, formadas como teólogos, no hacían referencia explícita

---

<sup>175</sup> Cfr. GAFO, J., *Bioética teológica*, UPComillas, Madrid 2003, pp. 75-78.

<sup>176</sup> CALLAHAN, D., *Religion and the Secularization...*, p. 2.

<sup>177</sup> SCHOCKENHOFF, E., *Etica della vita*, Brescia 1997, p. 25.

a sus convicciones y tradiciones religiosas en los debates públicos. Era una actitud derivada de un rechazo sutil, más sentido que proclamado, en el que, en aras de una racionalidad imparcial, se mira con sospecha a las emociones y a las particularidades de la cultura y tradiciones humanas o religiosas existentes. Las mismas personas religiosas tienen temor a expresar sus convicciones en los foros públicos y consideran que, para ser aceptados en los mismos, deben hablar el lenguaje común, ocultando sus propias opciones éticas, que permanecen sólo como agenda oculta.

Esta situación lleva consigo una triple pobreza:

a) Crear una exagerada dependencia de la ley como fuente de moralidad. De tal manera que lo que dicen los tribunales es lo que determina lo que está bien o está mal, lo que está permitido o prohibido.

b) Se priva de la sabiduría y de los conocimientos acumulados, que son fruto de las tradiciones religiosas y que han realizado una progresiva y gran aportación a la vida moral.

c) Induce a creer que no pertenecemos a comunidades morales particulares y se contempla incluso este hecho como expresión de pluralismo. No es verdadero pluralismo si hay voces que se desoyen o acallan en aras de un teórico *esperanto moral*<sup>178</sup>.

### 3.2.2.3.2.- La ética planetaria y trascendente de Hans Küng.

Las aportaciones realizadas por *Hans Küng* en su obra sobre el significado de las religiones para el futuro de la humanidad son importantes a este respecto. Se expresa la relevancia de las éticas religiosas, y en concreto la cristiana, en los actuales dilemas bioéticos<sup>179</sup>.

Lo cierto es que en una sociedad plural –Küng la llama *de código múltiple*– el Estado no puede imponer un sentido o un estilo de vida. Y el ser humano siente la necesidad de poseer algo similar a *una orientación fundamental ética*, pues sin vinculación a un sentido, unos valores y normas, el ser humano nunca podrá lograr, ni en lo grande ni en lo pequeño, un comportamiento verdaderamente humano.

Para él es inaplazable la pregunta sobre el por qué debe el hombre, tanto como individuo, como grupo, como nación o religión, comportarse de un modo humano, y por qué tal comportamiento ha de ser *incondicionado*. Según el teólogo suizo, para la búsqueda y la articulación de una ética común, las religiones pueden jugar un papel muy significativo. Un análisis de los tiempos que excluya la dimensión religiosa es deficiente, ya que se trata de un hecho diacrónico y sincrónico, un fenómeno universal. Excluir del análisis de este fenómeno humano

---

<sup>178</sup> Cfr. GAFO, J., *Bioética teológica...*, p. 79.

<sup>179</sup> Cfr. KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, Madrid 1990, pp. 77 ss.

universal de la moralidad y dar la espalda a este fenómeno esencial de la vida humana y de la historia de la humanidad es un error.

Para él, la religión puede ofrecer un horizonte global de sentido ante el dolor, la injusticia, la culpa y el sin-sentido, así como un sentido último de la vida frente a la muerte. Además, puede garantizar valores supremos, normas incondicionadas, motivaciones profundas e ideales: *el por qué y el para qué de nuestra responsabilidad*. Es muy difícil fundar obligaciones incondicionales desde la razón neutra.

Para Küng, la gran aportación de las religiones está en el fundamento de la ética: *“El incondicional ‘tú debes’, no puede fundamentarse en el hombre condicionado en todos los sentidos, sino únicamente en un Incondicional: en un absoluto, capaz de comunicar un sentido trascendente y que comprende y penetra al hombre completo, a la naturaleza humana y a toda la comunidad humana”*.

Por otra parte, subraya que las religiones deben insistir en el obrar heterónomo. La *teonomía* no es, sin más, *heteronomía*. Pero de esto ya hemos tratado en capítulos precedentes. Esta ética trascendente que él propone no sólo exige el compromiso mutuo de creyentes y no creyentes, sino una verdadera actitud de diálogo entre los creyentes de diferentes religiones. Una inestimable colaboración para una ética planetaria.

### **3.2.2.3.3.- El cristianismo y el valor de la vida humana.**

Los grandes autores de la Teología Moral católica abordaron una serie de temas que siguen constituyendo hoy una parte importante dentro de las publicaciones de Bioética. Desde el siglo XIX comienzan a aparecer algunas publicaciones católicas dedicadas monográficamente a los problemas clásicos de moral médica, una línea que se mantiene a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

No es exagerado decir que hasta el reciente boom de las publicaciones de Bioética, la bibliografía católica sobre temas de moral de la vida ha sido la aportación cuantitativamente y, quizá cualitativamente, más valiosa de la reflexión sobre esta problemática.

La reflexión ética cristiana se ha basado en un punto de referencia fundamental: la Biblia. El mensaje de la Revelación. Pero a la par, siempre se ha afirmado que las exigencias éticas cristianas no sólo tienen validez para el creyente, sino que representan los valores éticos que todo hombre, creyente o no creyente, tiene gravados en su conciencia. El concepto de ley natural, de raíz estoica, pero plenamente incorporado a la reflexión escolástica desde Tomás de Aquino, es el que mejor ha expresado esa exigencia de universalidad de los valores cristianos y, al mismo tiempo, humanos. Esta es la certeza: *“Todos los mandamientos de la nueva ley cristiana son también mandamientos de la ley moral natural. Cristo no añadió ninguna prescripción moral de carácter positivo a la ley moral natural”*.

El mensaje revalado de la Biblia no es primariamente moral. Se sitúa, en primer plano, en el nivel de la experiencia de la fe y de la relación del hombre con Dios que ha salido a su encuentro en la Historia. La Biblia no es un código moral, un recetario en el que se contengan soluciones a posibles dilemas con respuestas exactas y nítidas. Pero la experiencia religiosa lleva, como consecuencia, al quehacer ético. Es la pregunta recogida en el Libro de los Hechos de los Apóstoles, tras la conversión de aquellos primeros judíos a la nueva fe en Cristo: *“Hermanos, ¿qué tenemos que hacer?”* (Hch 2, 37).

### 3.2.2.3.3.1.- La Biblia y el valor de la vida humana.

El mensaje veterotestamentario sobre la vida humana está marcado por luces y sombras, por aspectos claramente positivos y por otros negativos. No resulta fácil decir qué es lo que predomina. Por ello, hay que huir de idealizaciones. El conjunto del Antiguo Testamento supera a los sistemas éticos y legales de los pueblos vecinos: asirios, hititas, Código de Hammurabi, etc. Pero también hay que afirmar que, en otros contextos culturales, han existido pueblos menos violentos.

El mensaje del Antiguo Testamento es inseparable de un contexto cultural concreto y de sus condicionamientos. Israel vive en un entorno geográfico violento. Esta realidad marca con fuerza el mensaje bíblico. Por ejemplo: la Ley del Talión *“ojo por ojo, diente por diente”*, es hoy absolutamente inaceptable, pero significó un indiscutible avance en una época en que no había límite para la venganza.

El avance y el progreso de la comprensión veterotestamentaria sobre el valor de la vida humana se podría resumir en las siguientes afirmaciones:

1. Existe un creciente respeto hacia la vida del hombre y una tendencia progresiva a considerarlo semejante a todo hombre.
2. Se va presentando progresivamente a un Dios menos guerrero, menos violento, y a describirle más cercano, más misericordioso y, también, menos judío.
3. Se va percibiendo una progresiva valoración de la actitud de acogida al débil, al desamparado, al explotado, especialmente en la literatura profética.
4. Se tiene la certeza de que Dios es el único que puede disponer de la vida de los hombres.

Respecto al Nuevo Testamento, es importante también afirmar que en la reflexión ética de la Iglesia ha sido frecuente incidir en el textualismo, en basar sus respuestas éticas en textos aislados de la Biblia, que han sido escritos en contextos culturales distintos y desde esquemas de valoración diferenciados. El mensaje de la Biblia incluye unos contenidos de fe que exigen determinadas orientaciones éticas. Estos contenidos pueden considerarse como *narraciones* que reflejan las claves de perspectiva ética desde las que el cristiano tiene que configurar su quehacer moral.

Estas intuiciones éticas fundamentales no proporcionan un recetario de respuestas, pero sí un cauce de aproximación moral válido, tanto para dilemas que ya fueron abordados por la misma Biblia, como para todo ese ingente campo de problemas nuevos que el progreso de las ciencias biomédicas está continuamente suscitando.

Podemos resumir en las siguientes afirmaciones las intuiciones éticas fundantes:

1. Dios es el autor u el conservador de la vida; el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.
2. La vida es un don.
3. Dios da valor a la vida porque Él es el autor y su fin.
4. El hombre es un peregrino sobre la tierra; no tiene morada permanente.
5. Dios se ha revelado plenamente en Jesucristo.
6. Por Jesucristo, el pecado y la muerte han sido vencidos.
7. El último significado de la vida es desarrollar la "nueva vida".
8. El último destino del hombre es el "Reino".
9. La manifestación concreta de esta nueva vida en Cristo es el amor mutuo, que se manifiesta en actos de justicia, gratitud y caridad.

Estas son, entre otras, las certezas o intuiciones desde las que elaborar y afrontar los dilemas y problemas bioéticos.

### **3.2.2.3.3.2.- La Fe de la Iglesia y el valor de la vida humana.**

En este apartado vamos a recoger los principios en torno a la vida humana que se recogen en el Catecismo de la Iglesia Católica<sup>180</sup>. En él se encuentran los principios fundamentales nacidos de las certezas de la Revelación sobre el valor de la vida humana:

#### **EL QUINTO MANDAMIENTO**

No matarás (Ex 20, 13).

Habéis oído que se dijo a los antepasados: 'No matarás'; y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal (Mt 5, 21-22).

**2258** *'La vida humana es sagrada, porque desde su inicio es fruto de la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin. Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término; nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente'* (CDF, instr. "Donum vitae" intr. 5).

---

<sup>180</sup> Cfr. [http://www.vatican.va/archive/ESL0022/\\_P83.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0022/_P83.HTM)

## I El respeto de la vida humana

**2259** La Escritura, en el relato de la muerte de Abel a manos de su hermano Caín (cf Gn 4, 8-12), revela, desde los comienzos de la historia humana, la presencia en el hombre de la ira y la codicia, consecuencias del pecado original. El hombre se convirtió en el enemigo de sus semejantes. Dios manifiesta la maldad de este fratricidio: '¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano' (Gn 4, 10-11).

**2260** La alianza de Dios y de la humanidad está tejida de llamamientos a reconocer la vida humana como don divino y de la existencia de una violencia fratricida en el corazón del hombre:

Y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre... Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo él al hombre (Gn 9, 5-6).

El Antiguo Testamento consideró siempre la sangre como un signo sagrado de la vida (cf Lv 17, 14). La validez de esta enseñanza es para todos los tiempos.

**2261** La Escritura precisa lo que el quinto mandamiento prohíbe: 'No quites la vida del inocente y justo' (Ex 23, 7). El homicidio voluntario de un inocente es gravemente contrario a la dignidad del ser humano, a la regla de oro y a la santidad del Creador. La ley que lo proscribe posee una validez universal: obliga a todos y a cada uno, siempre y en todas partes.

**2262** En el Sermón de la Montaña, el Señor recuerda el precepto: 'No matarás' (Mt 5, 21), y añade el rechazo absoluto de la ira, del odio y de la venganza. Más aún, Cristo exige a sus discípulos presentar la otra mejilla (cf Mt 5, 22-39), amar a los enemigos (cf Mt 5, 44). El mismo no se defendió y dijo a Pedro que guardase la espada en la vaina (cf Mt 26, 52).

### La legítima defensa

**2263** La legítima defensa de las personas y las sociedades no es una excepción a la prohibición de la muerte del inocente que constituye el homicidio voluntario. 'La acción de defenderse puede entrañar un doble efecto: el uno es la conservación de la propia vida; el otro, la muerte del agresor... solamente es querido el uno; el otro, no' (S. Tomás de Aquino, s. th. 2-2, 64, 7).

**2264** El amor a sí mismo constituye un principio fundamental de la moralidad. Es, por tanto, legítimo hacer respetar el propio derecho a la vida. El que defiende su vida no es culpable de homicidio, incluso cuando se ve obligado a asestar a su agresor un golpe mortal:

Si para defenderse se ejerce una violencia mayor que la necesaria, se trataría de una acción ilícita. Pero si se rechaza la violencia en forma mesurada, la acción sería lícita... y no es necesario para la salvación que se omita este acto de

protección medida a fin de evitar matar al otro, pues es mayor la obligación que se tiene de velar por la propia vida que por la de otro (S. Tomás de Aquino, s. th. 2-2, 64, 7).

**2265** La legítima defensa puede ser no solamente un derecho, sino un deber grave, para el que es responsable de la vida de otro, del bien común de la familia o de la sociedad.”

**2266** La preservación del bien común de la sociedad exige colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio. Por este motivo la enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir, en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte. Por motivos análogos quienes poseen la autoridad tienen el derecho de rechazar por medio de las armas a los agresores de la sociedad que tienen a su cargo.

Las *penas* tienen como primer efecto el de compensar el desorden introducido por la falta. Cuando la pena es aceptada voluntariamente por el culpable, tiene un valor de expiación. La pena tiene como efecto, además, preservar el orden público y la seguridad de las personas. Finalmente, tiene también un valor medicinal, puesto que debe, en la medida de lo posible, contribuir a la enmienda del culpable (cf Lc 23, 40-43).

**2267** Si los medios incruentos bastan para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger de él el orden público y la seguridad de las personas, en tal caso la autoridad se limitará a emplear sólo esos medios, porque ellos corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana.

### **El homicidio voluntario**

**2268** El quinto mandamiento condena como gravemente pecaminoso el *homicidio directo y voluntario*. El que mata y los que cooperan voluntariamente con él cometen un pecado que clama venganza al cielo (cf Gn 4, 10).

El infanticidio (cf GS 51, 3), el fratricidio, el parricidio, el homicidio del cónyuge son crímenes especialmente graves a causa de los vínculos naturales que destruyen. Preocupaciones de eugenesia o de salud pública no pueden justificar ningún homicidio, aunque fuera ordenado por las propias autoridades.

**2269** El quinto mandamiento prohíbe hacer algo con intención de provocar *indirectamente* la muerte de una persona. La ley moral prohíbe exponer a alguien sin razón grave a un riesgo mortal, así como negar la asistencia a una persona en peligro.

La aceptación por parte de la sociedad de hambres que provocan muertes sin esforzarse por remediarlas es una escandalosa injusticia y una falta grave. Los traficantes cuyas prácticas usurarias y mercantiles provocan el hambre y la muerte de sus hermanos los hombres, cometen indirectamente un homicidio. Este les es imputable (cf Am 8, 4-10).

El homicidio *involuntario* no es moralmente imputable. Pero no se está libre de falta grave cuando, sin razones proporcionadas, se ha obrado de manera que se ha seguido la muerte, incluso sin intención de causarla.

### El aborto

**2270** La vida humana debe ser respetada y protegida de manera absoluta desde el momento de la concepción. Desde el primer momento de su existencia, el ser humano debe ver reconocidos sus derechos de persona, entre los cuales está el derecho inviolable de todo ser inocente a la vida (cf CDF, instr. "Donum vitae" 1, 1).

Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses te tenía consagrado (Jr 1, 5; Jb 10, 8-12; Sal 22, 10-11).

Y mis huesos no se te ocultaban, cuando era yo hecho en lo secreto, tejido en las honduras de la tierra (Sal 139, 15).

**2271** Desde el siglo primero, la Iglesia ha afirmado la malicia moral de todo aborto provocado. Esta enseñanza no ha cambiado; permanece invariable. El aborto directo, es decir, querido como un fin o como un medio, es gravemente contrario a la ley moral.

No matarás el embrión mediante el aborto, no darás muerte al recién nacido. (Didajé, 2, 2; Bernabé, ep. 19, 5; Epístola a Diogneto 5, 5; Tertuliano, apol. 9).

Dios, Señor de la vida, ha confiado a los hombres la excelsa misión de conservar la vida, misión que deben cumplir de modo digno del hombre. Por consiguiente, se ha de proteger la vida con el máximo cuidado desde la concepción; tanto el aborto como el infanticidio son crímenes abominables (GS 51, 3).

**2272** La cooperación formal a un aborto constituye una falta grave. La Iglesia sanciona con pena canónica de excomunión este delito contra la vida humana. 'Quien procura el aborto, si éste se produce, incurre en excomunión latae sententiae' (⇒ CIC can. 1398), es decir, 'de modo que incurre ipso facto en ella quien comete el delito' (⇒ CIC can. 1314), en las condiciones previstas por el Derecho (cf ⇒ CIC can. 1323-1324). Con esto la Iglesia no pretende restringir el ámbito de la misericordia; lo que hace es manifestar la gravedad del crimen cometido, el daño irreparable causado al inocente a quien se da muerte, a sus padres y a toda la sociedad.

**2273** El derecho inalienable de todo individuo humano inocente a la vida constituye un *elemento constitutivo de la sociedad civil y de su legislación*: 'Los derechos inalienables de la persona deben ser reconocidos y respetados por parte de la sociedad civil y de la autoridad política. Estos derechos del hombre no están subordinados ni a los individuos ni a los padres, y tampoco son una concesión de la sociedad o del Estado: pertenecen a la naturaleza humana y son inherentes a la persona en virtud del acto creador que la ha originado. Entre esos derechos fundamentales es preciso recordar a este propósito el derecho de todo

ser humano a la vida y a la integridad física desde la concepción hasta la muerte' (CDF, instr. "Donum vitae" 3).

'Cuando una ley positiva priva a una categoría de seres humanos de la protección que el ordenamiento civil les debe, el Estado niega la igualdad de todos ante la ley. Cuando el Estado no pone su poder al servicio de los derechos de todo ciudadano, y particularmente de quien es más débil, se quebrantan los fundamentos mismos del Estado de derecho... El respeto y la protección que se han de garantizar, desde su misma concepción, a quien debe nacer, exige que la ley prevea sanciones penales apropiadas para toda deliberada violación de sus derechos'. (CDF, instr. "Donum vitae" 3).

**2274** Puesto que debe ser tratado como una persona desde la concepción, el embrión deberá ser defendido en su integridad, cuidado y atendido médicamente en la medida de lo posible, como todo otro ser humano.

El *diagnóstico prenatal* es moralmente lícito, 'si respeta la vida e integridad del embrión y del feto humano, y si se orienta hacia su protección o hacia su curación... Pero se opondrá gravemente a la ley moral cuando contempla la posibilidad, en dependencia de sus resultados, de provocar un aborto: un diagnóstico que atestigua la existencia de una malformación o de una enfermedad hereditaria no debe equivaler a una sentencia de muerte' (CDF, instr. "Donum vitae" 1, 2).

**2275** Se deben considerar 'lícitas las intervenciones sobre el embrión humano, siempre que respeten la vida y la integridad del embrión, que no expongan a riesgos desproporcionados, que tengan como fin su curación, la mejora de sus condiciones de salud o su supervivencia individual' (CDF, instr. "Donum vitae" 1, 3).

'Es inmoral producir embriones humanos destinados a ser explotados como «material biológico» disponible' (CDF, instr. "Donum vitae" 1, 5).

'Algunos intentos de *intervenir en el patrimonio cromosómico y genético* no son terapéuticos, sino que miran a la producción de seres humanos seleccionados en cuanto al sexo u otras cualidades prefijadas. Estas manipulaciones son contrarias a la dignidad personal del ser humano, a su integridad y a su identidad' (CDF, instr. "Donum vitae" 1, 6).

### **La eutanasia**

**2276** Aquellos cuya vida se encuentra disminuida o debilitada tienen derecho a un respeto especial. Las personas enfermas o disminuidas deben ser atendidas para que lleven una vida tan normal como sea posible.

**2277** Cualesquiera que sean los motivos y los medios, la eutanasia directa consiste en poner fin a la vida de personas disminuidas, enfermas o moribundas. Es moralmente inaceptable.

Por tanto, una acción o una omisión que, de suyo o en la intención, provoca la muerte para suprimir el dolor, constituye un homicidio gravemente contrario a

la dignidad de la persona humana y al respeto del Dios vivo, su Creador. El error de juicio en el que se puede haber caído de buena fe no cambia la naturaleza de este acto homicida, que se ha de rechazar y excluir siempre.

**2278** La interrupción de tratamientos médicos onerosos, peligrosos, extraordinarios o desproporcionados a los resultados puede ser legítima. Interrumpir estos tratamientos es rechazar el ‘encarnizamiento terapéutico’. Con esto no se pretende provocar la muerte; se acepta no poder impedirla. Las decisiones deben ser tomadas por el paciente, si para ello tiene competencia y capacidad o si no por los que tienen los derechos legales, respetando siempre la voluntad razonable y los intereses legítimos del paciente.

**2279** Aunque la muerte se considere inminente, los cuidados ordinarios debidos a una persona enferma no pueden ser legítimamente interrumpidos. El uso de analgésicos para aliviar los sufrimientos del moribundo, incluso con riesgo de abreviar sus días, puede ser moralmente conforme a la dignidad humana si la muerte no es pretendida, ni como fin ni como medio, sino solamente prevista y tolerada como inevitable. Los cuidados paliativos constituyen una forma privilegiada de la caridad desinteresada. Por esta razón deben ser alentados.

### **El suicidio**

**2280** Cada cual es responsable de su vida delante de Dios que se la ha dado. El sigue siendo su soberano Dueño. Nosotros estamos obligados a recibirla con gratitud y a conservarla para su honor y para la salvación de nuestras almas. Somos administradores y no propietarios de la vida que Dios nos ha confiado. No disponemos de ella.

**2281** El suicidio contradice la inclinación natural del ser humano a conservar y perpetuar su vida. Es gravemente contrario al justo amor de sí mismo. Ofende también al amor del prójimo porque rompe injustamente los lazos de solidaridad con las sociedades familiar, nacional y humana con las cuales estamos obligados. El suicidio es contrario al amor del Dios vivo.

**2282** Si se comete con intención de servir de ejemplo, especialmente a los jóvenes, el suicidio adquiere además la gravedad del escándalo. La cooperación voluntaria al suicidio es contraria a la ley moral.

Trastornos psíquicos graves, la angustia, o el temor grave de la prueba, del sufrimiento o de la tortura, pueden disminuir la responsabilidad del suicida.

**2283** No se debe desesperar de la salvación eterna de aquellas personas que se han dado muerte. Dios puede haberles facilitado por caminos que El solo conoce la ocasión de un arrepentimiento salvador. La Iglesia ora por las personas que han atentado contra su vida.

## **II El respeto de la dignidad de las personas**

### **El respeto del alma del prójimo: el escándalo**

**2284** El escándalo es la actitud o el comportamiento que induce a otro a hacer el mal. El que escandaliza se convierte en tentador de su prójimo. Atenta

contra la virtud y el derecho; puede ocasionar a su hermano la muerte espiritual. El escándalo constituye una falta grave, si por acción u omisión, arrastra deliberadamente a otro a una falta grave.

**2285** El escándalo adquiere una gravedad particular según la autoridad de quienes lo causan o la debilidad de quienes lo padecen. Inspiró a nuestro Señor esta maldición: 'Al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y le hundan en lo profundo del mar' (Mt 18, 6; cf 1 Co 8, 10-13). El escándalo es grave cuando es causado por quienes, por naturaleza o por función, están obligados a enseñar y educar a otros. Jesús, en efecto, lo reprocha a los escribas y fariseos: los compara a lobos disfrazados de corderos (cf Mt 7, 15).

**2286** El escándalo puede ser provocado por la ley o por las instituciones, por la moda o por la opinión.

Así se hacen culpables de escándalo quienes instituyen leyes o estructuras sociales que llevan a la degradación de las costumbres y a la corrupción de la vida religiosa, o a 'condiciones sociales que, voluntaria o involuntariamente, hacen ardua y prácticamente imposible una conducta cristiana conforme a los mandamientos' (Pío XII, discurso 1 junio 1941). Lo mismo ha de decirse de los empresarios que imponen procedimientos que incitan al fraude, de los educadores que 'exasperan' a sus alumnos (cf Ef 6, 4; Col 3, 21), o de los que, manipulando la opinión pública, la desvían de los valores morales.

**2287** El que usa los poderes de que dispone en condiciones que arrastren a hacer el mal se hace culpable de escándalo y responsable del mal que directa o indirectamente ha favorecido. 'Es imposible que no vengan escándalos; pero, ¡ay de aquel por quien vienen!' (Lc 17, 1).

### **El respeto de la salud**

**2288** La vida y la salud física son bienes preciosos confiados por Dios. Debemos cuidar de ellos racionalmente teniendo en cuenta las necesidades de los demás y el bien común.

El *cuidado de la salud* de los ciudadanos requiere la ayuda de la sociedad para lograr las condiciones de existencia que permiten crecer y llegar a la madurez: alimento y vestido, vivienda, cuidados de la salud, enseñanza básica, empleo y asistencia social.

**2289** La moral exige el respeto de la vida corporal, pero no hace de ella un valor absoluto. Se opone a una concepción neopagana que tiende a promover el *culto del cuerpo*, a sacrificar todo a él, a idolatrar la perfección física y el éxito deportivo. Semejante concepción, por la selección que opera entre los fuertes y los débiles, puede conducir a la perversión de las relaciones humanas.

**2290** La virtud de la templanza conduce a *evitar toda clase de excesos*, el abuso de la comida, del alcohol, del tabaco y de las medicinas. Quienes en estado de embriaguez, o por afición inmoderada de velocidad, ponen en peligro la

seguridad de los demás y la suya propia en las carreteras, en el mar o en el aire, se hacen gravemente culpables.

**2291** El uso de la droga inflige muy graves daños a la salud y a la vida humana. Fuera de los casos en que se recurre a ello por prescripciones estrictamente terapéuticas, es una falta grave. La producción clandestina y el tráfico de drogas son prácticas escandalosas; constituyen una cooperación directa, porque incitan a ellas, a prácticas gravemente contrarias a la ley moral.

### **El respeto de la persona y la investigación científica**

**2292** Los experimentos científicos, médicos o psicológicos, en personas o grupos humanos, pueden contribuir a la curación de los enfermos y al progreso de la salud pública.

**2293** Tanto la investigación científica de base como la investigación aplicada constituyen una expresión significativa del dominio del hombre sobre la creación. La ciencia y la técnica son recursos preciosos cuando son puestos al servicio del hombre y promueven su desarrollo integral en beneficio de todos; sin embargo, por sí solas no pueden indicar el sentido de la existencia y del progreso humano. La ciencia y la técnica están ordenadas al hombre que les ha dado origen y crecimiento; tienen por tanto en la persona y en sus valores morales el sentido de su finalidad y la conciencia de sus límites.

**2294** Es ilusorio reivindicar la neutralidad moral de la investigación científica y de sus aplicaciones. Por otra parte, los criterios de orientación no pueden ser deducidos ni de la simple eficacia técnica, ni de la utilidad que puede resultar de ella para unos con detrimento de otros, y, menos aún, de las ideologías dominantes. La ciencia y la técnica requieren por su significación intrínseca el respeto incondicionado de los criterios fundamentales de la moralidad; deben estar al servicio de la persona humana, de sus derechos inalienables, de su bien verdadero e integral, conforme al designio y la voluntad de Dios.

**2295** Las investigaciones o experimentos en el ser humano no pueden legitimar actos que en sí mismos son contrarios a la dignidad de las personas y a la ley moral. El eventual consentimiento de los sujetos no justifica tales actos. La experimentación en el ser humano no es moralmente legítima si hace correr riesgos desproporcionados o evitables a la vida o a la integridad física o psíquica del sujeto. La experimentación en seres humanos no es conforme a la dignidad de la persona si, por añadidura, se hace sin el consentimiento consciente del sujeto o de quienes tienen derecho sobre él.

**2296** El trasplante de órganos no es moralmente aceptable si el donante o sus representantes no han dado su consentimiento consciente. El trasplante de órganos es conforme a la ley moral y puede ser meritorio si los peligros y riesgos físicos o psíquicos sobrevenidos al donante son proporcionados al bien que se busca en el destinatario. Es moralmente inadmisibles provocar directamente para el ser humano bien la mutilación que le deja inválido o bien su muerte, aunque sea para retardar el fallecimiento de otras personas.

### **El respeto de la integridad corporal**

**2297** Los *secuestros* y el *tomar rehenes* hacen que impere el terror y, mediante la amenaza, ejercen intolerables presiones sobre las víctimas. Son moralmente ilegítimos. El *terrorismo*, que amenaza, hiere y mata sin discriminación es gravemente contrario a la justicia y a la caridad. La *tortura*, que usa de violencia física o moral, para arrancar confesiones, para castigar a los culpables, intimidar a los que se oponen, satisfacer el odio, es contraria al respeto de la persona y de la dignidad humana. Exceptuados los casos de prescripciones médicas de orden estrictamente terapéutico, las *amputaciones*, *mutilaciones* o *esterilizaciones directamente voluntarias* de personas inocentes son contrarias a la ley moral (cf DS 3722).

**2298** En tiempos pasados, se recurrió de modo ordinario a prácticas crueles por parte de autoridades legítimas para mantener la ley y el orden, con frecuencia sin protesta de los pastores de la Iglesia, que incluso adoptaron, en sus propios tribunales las prescripciones del derecho romano sobre la tortura. Junto a estos hechos lamentables, la Iglesia ha enseñado siempre el deber de clemencia y misericordia; prohibió a los clérigos derramar sangre. En tiempos recientes se ha hecho evidente que estas prácticas crueles no eran ni necesarias para el orden público ni conformes a los derechos legítimos de la persona humana. Al contrario, estas prácticas conducen a las peores degradaciones. Es preciso esforzarse por su abolición, y orar por las víctimas y sus verdugos.

### **El respeto a los muertos**

**2299** A los moribundos se han de prestar todas las atenciones necesarias para ayudarles a vivir sus últimos momentos en la dignidad y la paz. Deben ser ayudados por la oración de sus parientes, los cuales cuidarán que los enfermos reciban a tiempo los sacramentos que preparan para el encuentro con el Dios vivo.

**2300** Los cuerpos de los difuntos deben ser tratados con respeto y caridad en la fe y la esperanza de la resurrección. Enterrar a los muertos es una obra de misericordia corporal (cf Tb 1, 16-18), que honra a los hijos de Dios, templos del Espíritu Santo.

**2301** La autopsia de los cadáveres es moralmente admisible cuando hay razones de orden legal o de investigación científica. El don gratuito de órganos después de la muerte es legítimo y puede ser meritorio.

La Iglesia permite la incineración cuando con ella no se cuestiona la fe en la resurrección del cuerpo (cf CIC can. 1176, 3).

### **III La defensa de la paz**

**2302** Recordando el precepto: ‘no matarás’ (Mt 5, 21), nuestro Señor pide la paz del corazón y denuncia la inmoralidad de la cólera homicida y del odio:

La *cólera* es un deseo de venganza. ‘Desear la venganza para el mal de aquel a quien es preciso castigar, es ilícito’; pero es loable imponer una

reparación 'para la corrección de los vicios y el mantenimiento de la justicia' (S. Tomás de Aquino, s. th. 2-2, 158, 1 ad 3). Si la cólera llega hasta el deseo deliberado de matar al prójimo o de herirlo gravemente, constituye una falta grave contra la caridad; es pecado mortal. El Señor dice: 'Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal' (Mt 5, 22).

**2303** El *odio* voluntario es contrario a la caridad. El odio al prójimo es pecado cuando se le desea deliberadamente un mal. El odio al prójimo es un pecado grave cuando se le desea deliberadamente un daño grave. 'Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial...' (Mt 5, 44-45).

**2304** El respeto y el desarrollo de la vida humana exigen la *paz*. La paz no es sólo ausencia de guerra y no se limita a asegurar el equilibrio de fuerzas adversas. La paz no puede alcanzarse en la tierra, sin la salvaguardia de los bienes de las personas, la libre comunicación entre los seres humanos, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos, la práctica asidua de la fraternidad. Es la 'tranquilidad del orden' (S. Agustín, civ. 19, 13). Es obra de la justicia (cf Is 32, 17) y efecto de la caridad (cf GS 78, 1-2).

**2305** La paz terrenal es imagen y fruto de la *paz de Cristo*, el 'Príncipe de la paz' mesiánica (Is 9, 5). Por la sangre de su cruz, 'dio muerte al odio en su carne' (Ef 2, 16; cf Col 1, 20-22), reconcilió con Dios a los hombres le hizo de su Iglesia el sacramento de la unidad del género humano y de su unión con Dios. 'El es nuestra paz' (Ef 2, 14). Declara 'bienaventurados a los que construyen la paz' (Mt 5, 9).

**2306** Los que renuncian a la acción violenta y sangrienta y recurren para la defensa de los derechos del hombre a medios que están al alcance de los más débiles, dan testimonio de caridad evangélica, siempre que esto se haga sin lesionar los derechos y obligaciones de los otros hombres y de las sociedades. Atestiguan legítimamente la gravedad de los riesgos físicos y morales del recurso a la violencia con sus ruinas y sus muertes (cf GS 78, 5).

### Evitar la guerra

**2307** El quinto mandamiento condena la destrucción voluntaria de la vida humana. A causa de los males y de las injusticias que ocasiona toda guerra, la Iglesia insta constantemente a todos a orar y actuar para que la Bondad divina nos libre de la antigua servidumbre de la guerra (cf GS 81, 4).

**2308** Todo ciudadano y todo gobernante están obligados a empeñarse en evitar las guerras.

Sin embargo, 'mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de la fuerza correspondiente, una vez agotados todos los medios de acuerdo pacífico, no se podrá negar a los gobiernos el derecho a la legítima defensa' (Gs 79, 4).

**2309** Se han de considerar con rigor las condiciones estrictas de una *legítima defensa mediante la fuerza militar*. La gravedad de semejante decisión somete a ésta a condiciones rigurosas de legitimidad moral. Es preciso a la vez:

- Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.

- Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces.

- Que se reúnan las condiciones serias de éxito.

- Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición.

Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la 'guerra justa'.

La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común.

**2310** Los poderes públicos tienen en este caso el derecho y el deber de imponer a los ciudadanos las *obligaciones necesarias para la defensa nacional*.

Los que se dedican al servicio de la patria en la vida militar son servidores de la seguridad y de la libertad de los pueblos. Si realizan correctamente su tarea, colaboran verdaderamente al bien común de la nación y al mantenimiento de la paz (cf GS 79, 5).

**2311** Los poderes públicos atenderán equitativamente al caso de quienes, por motivos de conciencia, rehúsan el empleo de las armas; éstos siguen obligados a servir de otra forma a la comunidad humana (cf GS 79, 3).

**2312** La Iglesia y la razón humana declaran la validez permanente de la *ley moral durante los conflictos armados*. 'Una vez estallada desgraciadamente la guerra, no todo es lícito entre los contendientes' (GS 79, 4).

**2313** Es preciso respetar y tratar con humanidad a los no combatientes, a los soldados heridos y a los prisioneros.

Las acciones deliberadamente contrarias al derecho de gentes y a sus principios universales, como asimismo las disposiciones que las ordenan, son crímenes. Una obediencia ciega no basta para excusar a los que se someten a ella. Así, el exterminio de un pueblo, de una nación o de una minoría étnica debe ser condenado como un pecado mortal. Existe la obligación moral de desobedecer aquellas decisiones que ordenan genocidios.

**2314** 'Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de amplias regiones con sus habitantes, es un crimen contra Dios y contra el hombre mismo, que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones' (GS 80, 4). Un riesgo de la guerra moderna consiste en facilitar a los que poseen armas científicas, especialmente atómicas, biológicas o químicas, la ocasión de cometer semejantes crímenes.

**2315** La *acumulación de armas* es para muchos como una manera paradójica de apartar de la guerra a posibles adversarios. Ven en ella el más eficaz

de los medios, para asegurar la paz entre las naciones. Este procedimiento de disuasión merece severas reservas morales. La *carrera de armamentos* no asegura la paz. En lugar de eliminar las causas de guerra, corre el riesgo de agravarlas. La inversión de riquezas fabulosas en la fabricación de armas siempre más modernas impide la ayuda a los pueblos indigentes (cf PP 53), y obstaculiza su desarrollo. El exceso de armamento multiplica las razones de conflictos y aumenta el riesgo de contagio.

**2316** *La producción y el comercio de armas* atañen hondamente al bien común de las naciones y de la comunidad internacional. Por tanto, las autoridades tienen el derecho y el deber de regularlas. La búsqueda de intereses privados o colectivos a corto plazo no legitima empresas que fomentan violencias y conflictos entre las naciones, y que comprometen el orden jurídico internacional.

**2317** Las injusticias, las desigualdades excesivas de orden económico o social, la envidia, la desconfianza y el orgullo, que existen entre los hombres y las naciones, amenazan sin cesar la paz y causan las guerras. Todo lo que se hace para superar estos desórdenes contribuye a edificar la paz y evitar la guerra:

En la medida en que los hombres son pecadores, les amenaza y les amenazará hasta la venida de Cristo, el peligro de guerra; en la medida en que, unidos por la caridad, superan el pecado, se superan también las violencias hasta que se cumpla la palabra: 'De sus espadas forjarán arados y de sus lanzas podaderas. Ninguna nación levantará ya más la espada contra otra y no se adiestrarán más para el combate' (Is 2, 4) (GS 78, 6).

### **RESUMEN**

**2318** *Dios tiene en su mano el alma de todo ser viviente y el soplo de toda carne de hombre' (Jb 12, 10).*

**2319** *Toda vida humana, desde el momento de la concepción hasta la muerte, es sagrada, pues la persona humana ha sido amada por sí misma a imagen y semejanza del Dios vivo y santo.*

**2320** *Causar la muerte a un ser humano es gravemente contrario a la dignidad de la persona y a la santidad del Creador.*

**2321** *La prohibición de causar la muerte no suprime el derecho de impedir que un injusto agresor cause daño. La legítima defensa es un deber grave para quien es responsable de la vida de otro o del bien común.*

**2322** *Desde su concepción, el niño tiene el derecho a la vida. El aborto directo, es decir, buscado como un fin o como un medio, es una práctica infame (cf GS 27, 3), gravemente contraria a la ley moral. La Iglesia sanciona con pena canónica de excomunión este delito contra la vida humana.*

**2323** *Porque ha de ser tratado como una persona desde su concepción, el embrión debe ser defendido en su integridad, atendido y cuidado médicamente como cualquier otro ser humano.*

**2324** *La eutanasia voluntaria, cualesquiera que sean sus formas y sus motivos, constituye un homicidio. Es gravemente contraria a la dignidad de la persona humana y al respeto del Dios vivo, su Creador.*

**2325** *El suicidio es gravemente contrario a la justicia, a la esperanza y a la caridad. Está prohibido por el quinto mandamiento.”*

**2326** *El escándalo constituye una falta grave cuando por acción u omisión se induce deliberadamente a otro a pecar.”*

**2327** *A causa de los males y de las injusticias que ocasiona toda guerra, debemos hacer todo lo que es razonablemente posible para evitarla. La Iglesia implora así: ‘del hambre, de la peste y de la guerra, líbranos Señor’.*

**2328** *La Iglesia y la razón humana afirman la validez permanente de la ley moral durante los conflictos armados. Las prácticas deliberadamente contrarias al derecho de gentes y a sus principios universales son crímenes.*

**2329** *‘La carrera de armamentos es una plaga gravísima de la humanidad y perjudica a los pobres de modo intolerable’ (GS 81, 3).*

**2330** *‘Bienaventurados los que construyen la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios’ (Mt 5, 9).*

### **3.3.- El diálogo como actitud.**

Permítaseme este último inciso que considero básico para que en el horizonte deliberativo de la Bioética, todas las voces puedan estar sentadas a la misma mesa:

#### **3.3.1.- Algunas autocríticas.**

Nos parece destacable como aportación de la reflexión de la bioética los siguientes subrayados autocríticos tanto desde la bioética laica como desde la bioética de matriz religiosa, o la reflexión de la bioética teológica.

a) *La centralidad de la persona.* El mismo *Engelhardt* afirmaba que la comunidad moral tiene un sentido desde los seres personales. La misma realidad de una comunidad moral es un espacio donde es posible alabar y sacrificar, donde existen derechos y deberes, entraña la necesidad de sujetos, de seres autoconscientes, racionales y libres.

La comunidad moral existe, porque existen seres capaces de actuar racionalmente y de ser ayudados entre ellos de forma pacífica. La centralidad de la persona es el reconocimiento de un hecho y no una arrogancia: con la libertad y la razón nace una posibilidad nueva. Sólo las personas poseen vida moral.

De aquí se deduce lógicamente como primer principio de la moralidad el respeto de la dignidad de la persona, y no como algo atribuido desde fuera, sino como algo intrínseco. Negar la centralidad de la persona no es posible sin incurrir

en contradicción. Es un fundamento lógico. Esto es válido tanto para un discurso de ética teológica como de ética secular o laica.

b) ¿Son todos los seres humanos portadores de *la dignidad personal*? Fuera de nuestro discurso es imposible garantizar en modo absoluto la dignidad de la persona. Para *Engelhardt* y *Singer* no todos los seres humanos son personas (Ej. embriones, subnormales, etc.)

En primer lugar, en nuestra experiencia empírica, al menos hasta hoy, todas las personas que conocemos son seres humanos. Por tanto es razonable afirmar que en caso de duda los seres humanos deben ser tratados como seres personales, de lo contrario socavamos la misma dignidad de la persona colocando límites que siempre serán más o menos arbitrarios.

Es necesario ser honestos intelectualmente, porque el desarrollo del discurso trata de encontrar la verdad y no de vencer al otro. Se debe admitir que el carácter personal no es evidente en todos los seres humanos (razón, autonomía, relaciones personales, etc.) ¿Quién tiene el derecho de decidir quién es o no es persona? Separar personalidad y biología es abrir la puerta a la arbitrariedad de los prepotentes. Es razonable concluir que todos los seres humanos son portadores de esta dignidad personal.

c) *La bioética como futuro*. El criterio de la valoración moral de las intervenciones sobre la naturaleza humana y cósmica será repensado a la luz de la visión de lo creado (comprendido como un sistema interactivo en continuo proceso) y del ser humano, el único ser capaz de introducirse de forma consciente en ese proceso.

El problema moral que se plantea desde la bioética, no es por lo tanto, “*si es lícito o no modificar la naturaleza*”, sino más bien, “*cómo introducirse en este proceso*”. En el universo ha aparecido un elemento del todo nuevo, al menos en cuanto a la especie humana se refiere, un elemento de finalidad que se coloca al lado, y en parte se adentra, al principio de la causalidad. El ser humano es llamado a elegir, a decidir, pero ¿según qué criterios?

El criterio base de las intervenciones que implican a los seres humanos (a estas intervenciones se refiere comúnmente el término bioética) es el primado, la atención, el amor al otro. Tenemos que concluir necesariamente este subrayado afirmando que, en la discusión bioética, o existe un principio común –el amor al otro– o no puede existir ninguna discusión propiamente ética sobre múltiples problemas (fines a alcanzar, medios a usar o no, recursos a conseguir para todos)

En definitiva, no se debe olvidar que la bioética es una disciplina aún joven, y por esto necesita de la investigación común fundada sobre un sincero y apasionado amor por los hombres, por la familia humana.

d) *La bioética como cuestión*. La bioética en cuanto disciplina, ha tenido un desarrollo imponente. Emergen, todavía, problemas aún no resueltos, de los cuales depende el modo de enfocar la reflexión bioética. En particular necesitamos responder a tres preguntas:

¿La bioética es una disciplina nueva o vieja?

¿Es una disciplina laica, católica o simplemente humana?

¿Cuál es su tipo de argumentación?

Como se puede observar, sólo la primera de las preguntas es específica de aquello que comúnmente denominamos bioética, mientras que las otras dos preguntas son problemas típicos de la reflexión ética en cuanto tal, que se han introducido en el ámbito de la reflexión bioética en el mismo momento en que se comenzó a hablar de ella.

Aunque, a decir verdad, también la primera de las preguntas, ¿es la bioética una disciplina nueva o vieja?, es consecuencia de una cierta falta de claridad y de conocimiento metodológico en el contexto ético, que se ha agudizado al emerger la bioética como fenómeno y como cuestión.

Pero siendo esto así, la tarea fundamental e imprescindible que debemos resolver después de casi 40 años de reflexión teológica bioética, es la de visitar la lógica de la reflexión ética, para poderla aplicar en toda su coherencia y desarmante linealidad. Cuando tenemos que vérnoslas con problemas de naturaleza ética, de hecho, no se trata de defender una ideología o una fe religiosa, no se trata de afirmar este o aquel otro punto de vista, no se trata de sostener una verdad cualquiera, sino de evidenciar el punto de vista de la moral, de afirmar el principio de la imparcialidad, de sostener el horizonte de la universalidad: en beneficio de todos los seres vivientes, de hoy y de mañana.

Sobre todo en el campo de los problemas normativos afrontados desde la bioética que miran siempre el valor de la vida de los seres humanos y del triple reino presente en la naturaleza.

e) *Lugares críticos de la bioética.* Existen puntos irresueltos que implican tanto el nivel de la fundación cuanto el nivel de la determinación de los contenidos. Las cuestiones aportadas por el progreso tecnológico en el campo biomédico, han evidenciado, de hecho, la evidente insuficiencia del modelo ético tradicional y ha solicitado la elaboración de nuevas categorías interpretativas y de nuevos parámetros valorativos.

Mientras la rapidez con la que tal progreso ha acaecido (y acaece) ha constreñido (y constriñe) la reflexión moral a continuar constantemente la investigación científica, formulando con tempestividad respuestas a preguntas complejas (y frecuentemente inquietantes), sin la posibilidad de una suficiente ponderación. La incerteza del estatuto epistemológico y la necesidad de expresar juicios inmediatos y puntuales (en tiempo real) sobre problemas de contornos del todo inéditos, para los cuales los paradigmas del pasado resultan en gran medida poco exitosos, alimentan un estado de gran precariedad y de aleatoriedad.

A complicar ulteriormente el cuadro crítico de la bioética ha contribuido además, en una medida determinante, un conjunto de conflictos que han caracterizado, en estos tres decenios, el desarrollo de la bioética como disciplina autónoma: de la discordancia de posiciones entre católicos y laicos, a la

tradicional disputa entre hermenéuticos y analistas, de la diversidad acerca del modo de concebir las relaciones entre lo privado y lo público, hasta la discusión sobre la definición de los ámbitos de competencia, y por tanto sobre la determinación de las problemáticas concernientes, o sobre la importancia asignada a las diferentes áreas de intereses a las que la bioética hace referencia.

Se debe añadir que el fervor inicial se ha adentrado, en estos últimos años, en una situación de estancamiento, provocada por la necesidad de un ulterior suplemento de *reflexión de frente* a la dramaticidad de las cuestiones que están sobre la mesa, y también debido a la constatación de la dificultad de aplicación de los principios a los casos singulares, en razón sobre todo de los conflictos de valores que afloran, y de la heterogeneidad de los fines que van sujetos a indicaciones –baste aquí recordar el deber de decir la verdad al enfermo o de dar curso al consentimiento informado-, destinados originariamente a tutelar los intereses del paciente.

Más allá de las adquisiciones alcanzadas, que son por otra parte de gran interés, nos parece importante fijar la atención, sobre los nudos críticos que afectan tanto al nivel de la fundación cuanto al de la determinación de los contenidos, individuando orientaciones y perspectivas, que consientan a la bioética adquirir plena dignidad científica y contribuir, de modo decisivo, a la construcción de un proceso de auténtica humanización.

f) *Fraguar el modelo de una ética de la responsabilidad*, conciente de tener en la debida consideración el peso de las acciones, verificando frecuentemente la eficacia real, y por lo tanto valorando seriamente la plausibilidad ética. La ética de la responsabilidad, siguiendo la acepción inaugurada por Max Weber, es la vía obligada para la elaboración, sobre todo en el campo de la bioética, de una ética normativa que sepa afrontar los diversos problemas en la perspectiva de la búsqueda del bien proporcionado (o, en algunos casos, el mal menor).

Además, la adopción del principio de la responsabilidad obliga a la bioética a desarrollarse sobre todo como ética pública, también de cara a las precisas intervenciones de orden político legislativo.

g) Aceptar que nos aproximamos a una *disciplina indefinida*. La bioética ha nacido para responder a una exigencia ampliamente advertida: aquella de individuar criterios y asignar límites a la práctica médica y a la investigación científica.

El debate sobre la clonación es emblemático, más allá de las contraposiciones que lo caracterizan, porque muestra, con increíble claridad, cómo la bioética se está reduciendo a ideología: es decir, a un ejercicio mental, aunque refinado, dirigido no a la búsqueda de la verdad, sino a la justificación *a posteriori* de intereses bien precisos.

Se puede prostituir la pretensión de la bioética por tratarse de una disciplina indefinida. Algunos ejemplos: Rousseau: *“Ciudadanos, oídme: hablaré en nombre de todos. Quien no esté de acuerdo conmigo que abandone rápidamente esta asamblea”*. Locke: que pensaba que del principio general de tolerancia debían

ser excluidos los católicos, como súbditos de un estado extranjero. La identidad católica hoy es evidentemente reconducida no a un poder político extranjero, sino a un modo de pensar de extranjero, que evidentemente pone en crisis, de un modo angustiosamente intolerable, el humanismo fácilmente realizable del pensamiento laico.

h) *Repensar el camino recorrido*, partiendo de la memoria, y tratando que se haga conciencia libre, lúcida, desencantada, en última instancia proyecto atrayente, sin asumir una actitud agria y cítrica en el confronte de este reciente pero fructuoso camino. La bioética es confronte entre actitudes y capacidad de argumentar, pero deberá ser cada vez más ocasión para hacer política y extender siempre más los espacios de democracia y de ciudadanía, desenmascarar prejuicios y tabúes, afrontar el problema del mercado y de la medicina en un sistema de mercado como desafío al que no podemos sustraernos.

Superar la lícita duda de que la bioética pueda reducirse a un rol funcional de una realidad que permanece inmutada e inalterable. A la luz de los desafíos y de los proyectos que nos afectan, deberá la bioética a cultivar “para/con” el personal sanitario y las políticas político-administrativas, “para/con” quien conduce la investigación (sea de frontera o de base), “para/con” quien se prepara para ser bioeticista y quien ya lo es.

i) Trabajar permanentemente por lograr *una bioética positiva*. El debate público de la bioética no es reducible a desencuentro o separación entre laicos y católicos. Existen de hecho diferentes posiciones entre laicos y también entre católicos. La sensación de que prevalezca el desencuentro o la separación es debida a una cierta confusión entre moral y legislación civil, y al hecho de que cuestiones bioéticas son utilizadas frecuentemente como batallas político partidistas. Frecuentemente, la bioética, viene considerada más en su aspecto limitativo que propositivo.

Es necesario cultivar y promover una bioética positiva, más que restrictiva, que esté basada más sobre desarrollos que sobre límites. Pluralismo no significa separación, indiferencia, ni obstáculo a la formación de un sentido común que sea rigurosamente respetuoso de las diferencias, y al mismo tiempo, capaz de favorecer las elecciones colectivas que sean necesarias.

j) Asumir que *sólo tenemos certezas relativas, históricas y ligadas a un cierto contexto*, lo que no equivale a decir que no tenemos certezas. Asumir sin angustia la dificultad de la bioética para indicar criterios de comportamiento y para establecer límites compartidos al trabajo bio-técnico. Necesidad de mantenernos dentro de las líneas no sólo del respeto, sino de la valoración de la recíproca escucha y aportación.

k) Concluimos esta aproximación crítica, a la breve historia directa de la bioética, dejando constancia de los claros signos de vitalidad de esta materia en el momento presente. Las manifestaciones de la bioética son múltiples y de diversa índole. Aparece en congresos, en cursos de ética para formación médica, en las discusiones sobre legislación sanitaria, en la investigación médica, en comisiones

éticas para asesorar a las autoridades políticas, es impartida en diversas carreras universitarias, es objeto de cátedras y departamentos creados expresamente con esta finalidad. Tres aspectos mensurables de esa vitalidad de la bioética serán: La proliferación de centros y comités de bioética, el número creciente de revistas especializadas, y la prolija bibliografía sobre esta materia.

### 3.3.2.- Se precisa la actitud dialógica.

Con este apartado concluimos nuestro trabajo<sup>181</sup>. Y queremos hacerlo de esta manera, porque entendemos que es la actitud básica y fundamental que debe habitar en la casa común de la sociedad plural. Con esta actitud, la verticalidad razonable podrá pronunciar una palabra y ser oída en el horizonte deliberativo de la bioética laica.

El diálogo es la mejor expresión de las relaciones interpersonales. La persona es dialógica. El diálogo, cuando lleva al encuentro entre dos o más personas, les permite conocerse y comprenderse mejor y, a la vez, comprenderse cada una a sí misma. Sin el diálogo no hay socialización ni humanización. La cultura sería inútil sin el diálogo.

Cada individuo lleva en sí mismo la apertura existencial al otro o a los otros por la que se realiza en una comunión auténticamente humana. Desde la perspectiva cristiana, la teología descubre en Dios la razón misma de una interrelación humana. La propia estructura de la persona, según hemos dicho, es dialógica como reflejo y semejanza de Dios.

El monoteísmo de la fe cristiana encuentra su mejor expresión en la comunión y en la relación de las tres divinas personas, es decir, el máximo diálogo divino en el seno de la Trinidad.

El diálogo tiene, pues, un cierto poder creativo, tanto en relación al hombre mismo, como en relación a la verdad. En el diálogo se engendran las ideas y a través del diálogo se comunican, y así se posibilita el llegar a encontrar la verdad.

El diálogo es, sobre todo, una actitud vital que para asumirla debe llevar consigo disponibilidad y esfuerzo, porque supone en cada persona una apertura hacia sí mismo, hacia los otros, y recíproca.

El diálogo es, finalmente, un método que tiene sus leyes propias: debe darse en plan de igualdad entre las personas, aunque no sean iguales ni sociológicamente ni por su función, debiendo evitarse el proselitismo y el falso irenismo.

Además de apuntar a los problemas sociales de hoy, la reciente Encíclica *Caridad en la verdad*, de Benedicto XVI, ha evocado el mayor tabú de nuestro tiempo: el que considera la fe como el mayor obstáculo para la realización humana. Ya al comienzo de la encíclica dice el Papa que *“la verdad es luz que da*

---

<sup>181</sup> Somos deudores del magnífico libro de GONZÁLEZ GORRÍN, LUCIO, *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización*, Colección Diálogo Fe-Cultura, Tenerife 1999, 512 pp.

*sentido y valor a la caridad. Esta luz es simultáneamente la de la razón y la de la fe, por medio de la cual la inteligencia llega a la verdad natural y sobrenatural de la caridad, percibiendo su significado de entrega, acogida y comunión*<sup>182</sup>.

La doctrina social de la Iglesia, como hemos visto a lo largo de nuestro trabajo, es un servicio de la caridad en la verdad. *“Es al mismo tiempo verdad de la fe y de la razón, en la distinción y la sinergia a la vez de los dos ámbitos cognitivos*<sup>183</sup>. Sinergia, que no divorcio. Si la fe ignora la razón cae en el fundamentalismo. Si la razón desprecia la fe cae en el laicismo. Aunque se miren con recelo, ambos nacen del mismo error antropológico y privan al ser humano de algo que le es propio.

*“En el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa. La razón necesita siempre ser purificada por la fe, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón para mostrar su auténtico rostro humano. La ruptura de este diálogo comporta un coste muy gravoso para el desarrollo de la humanidad*<sup>184</sup>.

Esa mutua exclusión daña el ámbito político y el científico, como se ve hoy día en la discusión bioética. ¿Se apela a una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia? Es una alternativa que refleja la concepción del hombre y de lo humano. *“Ante estos problemas tan dramáticos, razón y fe se ayudan mutuamente. Sólo juntas salvarán al hombre. Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve avocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin la razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas*<sup>185</sup>.

Nuestra sociedad no debería tener miedo de la fe. Tampoco debe abdicar de la razón para caer en la telaraña del espontaneísmo, del mero sentimiento o del pragmatismo. *“Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal que lo quiera ver; la ley natural, en la que brilla la Razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral*<sup>186</sup>. Ni el fundamentalismo ni el laicismo sirven a la caridad en la verdad. Las dos opciones ignoran la integridad de la persona. Cuando se excluyen, niegan las vías de acceso al sentido de la existencia humana y de la convivencia social.

---

<sup>182</sup> CV, nº 3.

<sup>183</sup> *Ibidem*, nº 5.

<sup>184</sup> *Ibidem*, nº 56.

<sup>185</sup> *Ibidem*, nº 74.

<sup>186</sup> *Ibidem*, nº 75.

*“Daremos a este impulso interior de caridad, que tiende a hacerse exterior, el nombre, hoy tan común, de diálogo”<sup>187</sup>.*

---

<sup>187</sup> PABLO VI, *Eclesiam Suam*, n<sup>o</sup> 59.

## Conclusiones:

La Bioética, en cuanto disciplina académica, no puede considerar a la filosofía ni a la teología como estorbos metodológicos. Los problemas derivados del desarrollo biomédico, los problemas bioéticos (la protección del comienzo y del final de la vida humana, la manipulación genética, las nuevas técnicas de reproducción, el diagnóstico prenatal, los trasplantes de órganos, la eutanasia, la prolongación artificial de la vida humana, los derechos de los pacientes, la relación médico-paciente, la experimentación con seres humanos, la protección del entorno ecológico, etc.) tienen una doble cara: un aspecto técnico y un aspecto humano. Y todos somos conscientes de que los aspectos humanos del desarrollo biomédico no deben dejarse en manos exclusivamente de los técnicos. Son necesarias las aportaciones de la filosofía y de la teología con sus planteamientos sobre el enigma del ser humano y sus orientaciones sobre los valores humanos.

Es necesaria una ética de interrogaciones humanas fundamentales que se plantee qué es la salud y la enfermedad; cuál es el valor de la vida y el sentido de la muerte; cuál es la manera humana de nacer, de crecer, de vivir, de enfermar y de morir; cómo usar la tecnología al servicio de la humanidad; cómo evitar que la especie humana se autodestruya; qué tratamiento médico respeta la dignidad de la persona humana; etc., etc., etc. Consideramos, al final de este camino recorrido en la presente investigación, que la reflexión teológica puede ayudar mucho en este marco interrogativo, incluso a aquellos que no comparten las mismas creencias. Aunque no se compartan unas determinadas creencias, se puede reconocer que a lo largo de la historia, y aún en el presente de manera significativa, la idea de lo divino como sentido de lo religioso desempeña un papel importante en el modo de situarse el ser humano ante el sufrimiento, la enfermedad y la muerte.

Cuando se habla de la posible tensión entre la aportación específicamente religiosa de una tradición y una bioética secular y neutra accesible a todos, no hay que olvidar que esta última no se da como agua destilada; sus representantes también hablan desde determinadas tradiciones. La oposición tajante entre una ética secular y una ética religiosa no deja de tener algo de artificial y de forzada.

En el marco de una sociedad plural y secular no basta con los principios de autonomía, beneficencia o justicia para resolver los conflictos mediante procedimientos de decisión sin tocar el tema de los fundamentos. Se requiere una visión de la vida y de la muerte, y en ese espacio fundante tiene mucho que decir la teología. La tradición de fe nos da respuestas, sino un marco de cosmovisión desde la que buscarlas. La teología, más que determinadora de normas, debe ser suscitadora de valores. En este sentido entrará en el debate bioético, no para regular, sino para interrogar acerca de lo humano.

La reflexión teológica puede y debe retar, con el peso y desde los recursos de su tradición profética, a la sociedad actual, presentando propuestas utópicas y alternativas de contraste que provoquen una sacudida en el modo de pensar e inviten a replantearse cuáles son nuestras prioridades humanas.

Por ejemplo, Gustafson<sup>188</sup> identifica tres fundamentos teológicos judeo-cristianos que influyen en los problemas bioéticos:

1. Dios quiere el bienestar de la creación.
2. Dios sostiene con su poder ese bienestar y crea en él nuevas posibilidades de bienestar.
3. Los seres humanos son finitos y falibles.

Por otra parte, McCormick<sup>189</sup> enumera, a su vez, seis perspectivas:

1. La vida, como valor básico, pero no absoluto.
2. La extensión de ese valor a la vida que va en camino.
3. El potencial para relacionarse humanamente, como aspecto de la vida física que debe ser valorada.
4. La radical socialidad de la persona humana.
5. La inseparabilidad de los bienes procreativos y unitivos.
6. La unión heterosexual permanente como normativa.

Llegados hasta aquí, intentaremos concretar algunas conclusiones del presente trabajo que nos puedan servir de apuntes básicos sobre el camino recorrido:

- La Bioética ha surgido de la ética médica, centrada en la relación médico-paciente. Una definición de esta podría ser: La bioética es el estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias de la vida y el cuidado de la salud, en cuanto que ésta conducta es examinada a la luz de los valores y principios morales. Se trata, por tanto, de estudiar la conducta humana libre. Pero lo específico de la Bioética es que contempla esa conducta en las actuaciones que afectan a la vida y la salud humana, y lo hace desde una perspectiva moral y de forma sistemática.
- La Bioética requiere conocimientos de moral y conocimientos científicos. La falta de uno de ellos implica falta de comprensión adecuada de los problemas. Los problemas bioéticos no pueden ser exclusivamente dejados en manos de científicos, ni tampoco en manos sólo de los moralistas. Requieren una colaboración interdisciplinaria. Por su propio carácter, por el ámbito de realización, y por su metodología, la Bioética ha de ejercerse

---

<sup>188</sup> Cfr. GUSTAFSON, J., *The Contributions of Theology to Medical Ethics*, Milwaukee 1975.

<sup>189</sup> Cfr. MCCORMICK, *Theology and Bioethics*, en *Eglise et Theologie*, 13 (1982) 329.

tanto desde el marco del principio de autonomía de las realidades temporales, como desde el principio de laicidad.

- Sin embargo, la Iglesia cristiana, en general, y la Iglesia Católica en particular, considera muy importante aquellos problemas de los que entiende la Bioética. Nos podríamos preguntar el por qué de este interés. No puede ser de otro modo si comprendemos la autoconciencia que la Iglesia tiene de sí misma y de su misión: *"Redescubrir y hacer redescubrir la dignidad inviolable de cada persona humana constituye una tarea esencial; es más, en cierto sentido es la tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana"*. Esta afirmación la podemos encontrar en el nº 37 de *Christifideles Laici*, Encíclica de Juan Pablo II. En otras palabras: La Iglesia confiesa de una manera muy convencida la dignidad de todo ser humano; y esto lo hace desde el momento en que la verdad central del Cristianismo es la Encarnación del Hijo de Dios, que asumió para siempre una naturaleza humana como la nuestra. Para el seguidor de Jesucristo, todo hombre, cualquier ser humano, es Cristo mismo.
- Surge, pues, la cuestión: ¿Se puede escuchar la voz del creyente y respetar el Principio de Laicidad característico del quehacer de la Bioética? La antropología es el fundamento de la bioética. Una antropología adecuada es requisito para fundar una Bioética correcta. En el corazón de nuestra común herencia europea -cultural, jurídica y religiosa- está la noción de la inviolable dignidad de la persona humana, que implica derechos inalienables conferidos no por gobiernos o instituciones sino por el mismo Creador –si se es creyente- o por la misma naturaleza de las cosas. Esta fundamentación antropológica de la Bioética es una garantía para los seres humanos, donde la libertad humana no se aparta de la verdad inherente a la realidad de las cosas, y la democracia no se divorcia de los valores trascendentes.
- Los Estados aconfesionales y laicos con libertad religiosa responden al principio de la laicidad, término que curiosamente no figura en el Diccionario de la Real Academia ni en otros diccionarios reconocidos, y que ha de ser entendido como doctrina que preconiza una sociedad civil organizada al margen del hecho religioso, pero no hostil al mismo; es decir, el mutuo respeto entre el Estado y las Iglesias y confesiones religiosas fundamentado en la distinción entre los planos de lo secular y de lo religioso.
- La laicidad del Estado no debe confundirse con el laicismo, que es incompatible con la libertad religiosa. Así lo proclamó Juan Pablo II el 24 de enero de 2005: *"En el ámbito social se va difundiendo también una mentalidad inspirada en el laicismo, ideología que lleva gradualmente, de forma más o menos consciente, a la restricción de la libertad religiosa hasta promover un desprecio o ignorancia de lo religioso, relegando la fe a la esfera de lo privado y oponiéndose a su expresión pública"*.

- No es bueno identificar Estado y sociedad sin más. Las sociedades no son laicas o confesionales, sino que las sociedades son lo que resulta del ejercicio que de hecho los ciudadanos hagan de su libertad religiosa. Laico, aconfesional, lo es el Estado, no yo; y, además, el Estado debe ser laico precisamente para que yo, según mi libre decisión, pueda serlo o no serlo con todas las consecuencias.
- Es claro, pues, el marco laico o aconfesional en el que hemos de movernos en la deliberación bioética. Pero, además, hemos de saber nadar entre las aguas, muchas veces turbias, de los avances científicos y los presupuestos éticos cuando la sociedad es plural, marcada por variedad de paradigmas éticos, que surgen de ámbitos creyentes o no creyentes. El pluralismo ético es una nota distintiva de las sociedades modernas. Se trata de una sociedad en la que conviven, no sin ciertas tensiones, diversas propuestas morales. Algunas de ellas se basan en creencias religiosas, otras son propuestas morales no creyentes, tanto agnósticas como ateas, basadas en varios postulados filosóficos rivales entre sí. El pluralismo ético es un hecho.
- Cada grupo ideológico, se trate de grupo creyente o no creyente, mantiene una determinada metafísica, una cosmovisión completa y pretendidamente coherente. En consecuencia, cada grupo ideológico considera, en principio, que sería lógico y moralmente correcto que sus propias creencias se adoptasen como base de inspiración de la legalidad que ha de regir las instituciones políticas, económicas y sociales. El resultado es que todos los grupos, en la medida en que sean razonables, acaban admitiendo la igualdad de libertades y las demás reglas de juego de la democracia liberal moderna. Son, por tanto, las reglas de juego de la sociedad plural. No son reglas de juego arbitrarias, ni pueden ser fruto de imposiciones unilaterales de unos u otros grupos, sino que constituye la condición razonable, imparcial y sensata que cualquier grupo ha de aceptar al renunciar a la pretensión de imponerse por la fuerza.
- El pluralismo ético, rememorando la definición aristotélica de virtud, sería un virtuoso término medio entre dos extremos viciosos: el *monismo* y el *relativismo*. El monismo representa el vicio de considerarse en posesión de toda la verdad en todos los campos del saber, y esa posesión de la verdad le da derecho a imponer por la fuerza a toda la sociedad su manera de ver las cosas. Es el triunfo del fundamentalismo, que puede aparecer asociada a cualquier ideología particular. Por otra parte, el relativismo expresa el vicio contrario, el que considera que todo vale lo mismo, y que por ello no se puede poner límite alguno a las pretensiones de los grupos ideológicos, sea cual sea el contenido de sus planteamientos. Si todo vale, también vale el racismo, el sexismo, la violencia, la manipulación, el engaño, etc.
- La ética cívica compartida, ¿qué es? No puede ser una más entre las propuestas éticas. La ética cívica no propone cómo vivir, sino cómo convivir. Se trata de un núcleo de valores compartidos que todos y cada uno de los diferentes grupos mantiene desde su propio punto de vista. Un

espacio compartido mínimo. Ninguno tiene que dejar de ser él mismo, mantiene su especificidad, su identidad; pero den reconocer un espacio compartido entre todos. Ese espacio es el que asume la ética cívica compartida. La pregunta estaría ahora en ¿cuáles son esos valores compartidos en una sociedad plural? Pues son los que la historia y la sensatez ha ido decantando como básicos: El respeto activo, la libertad responsable, la solidaridad y la actitud de diálogo razonable.

- Detrás debe estar, evidentemente, el principio y valor de la razonabilidad. Ser razonable equivale a sostener las propias creencias con convicción y con argumentos, pero al mismo tiempo con una disposición permanente a dejarse convencer por argumentos mejores, si éstos se le presentan, reconociendo que uno no está en posesión de la verdad absoluta. Ser razonable es reconocer que uno está a medio camino entre la ignorancia absoluta y la plena posesión de la verdad que se busca, y que los demás están aproximadamente en la misma situación. Una persona razonable se dispone siempre a decir a los demás lo que cree y por qué lo cree, ofreciendo las pruebas y argumentos de que dispone, pero al mismo tiempo se mantiene en disposición de valorar con equidad los argumentos de los demás y reconocer, si es el caso, sus propios errores cuando los detecte.
- La responsabilidad es, hoy más que nunca, una exigencia moral. La actitud responsable persigue deshacer el conflicto de valores intrínseco a la vida moral, no de modo principialista, sino teniendo en cuenta la opinión de los afectados y las consecuencias previsibles. Para ello, ya no cabe razonar apodícticamente, ni absolutizar *hechos, valores o deberes*. El objetivo último de la toma de decisiones no es la deducción ni la imposición, sino la *prudencia* y la *responsabilidad*. Y ¿cuál es el modo de conseguirlo? La *deliberación*. La *deliberación* es el método de búsqueda de la prudencia. Este es el horizonte de una ética laica: la *deliberación*. Y en ese horizonte deliberativo, hay posibilidad de aportaciones verticales, de aportaciones trascendentes.
- También la Iglesia, sobre cuestiones morales, tiene una palabra. Evidentemente que la primera “(...) *destinataria de la doctrina social es la comunidad eclesial en todos sus miembros, porque todos tienen responsabilidades sociales que asumir*”. A pesar de este destino primero y primordial, “(...) *a los hijos de la Iglesia, la doctrina social tiene una destinación universal*”. La Iglesia tiene la certeza de que la luz del Evangelio ilumina a todos los hombres, y todas las conciencias e inteligencias están en condiciones de acoger la profundidad humana de los significados y de los valores que propone y la carga de humanidad y de humanización de sus normas de acción. “*La doctrina social de la Iglesia es una enseñanza expresamente dirigida a todos los hombres de buena voluntad*” y, de hecho, es escuchada por los miembros de otras Iglesias y Comunidades Eclesiales,

por los seguidores de otras tradiciones religiosas y por personas que no pertenecen a ningún grupo religioso.

- Por tanto, consideramos que el marco en el que ha de funcionar la deliberación propia de la Bioética. Un marco social amplio, abierto a la pluralidad de opciones culturales, filosóficas, científicas, ideológicas y religiosas. Un marco plural inspirado en el principio de la laicidad. De la misma forma que el Estado ha de estar al servicio de la sociedad civil, porque la sociedad precede al Estado, el marco de la Bioética ha de ser tan plural como es la sociedad civil y ha de incorporar al debate racional sobre los problemas éticos, no sólo a la ciencia y a la filosofía, sino que ha de incorporar las certezas religiosas de la comunidad social que la conforma. Es por ello por lo que consideramos que este marco plural de la Bioética exige que también la teología en cuanto verticalidad razonable del ser humano abierto a la trascendencia, aporte su especificidad metodológica y de contenido en la deliberación bioética.
- ¿Podemos justificar esta pretensión? Eso es lo que hemos intentado en el segundo capítulo analizándolo desde la filosofía y desde la ciencia en su relación y diálogo, no siempre bien avenido a lo largo de la historia, con la Teología. Es cierto que ha habido, y hay, interpretaciones materialistas del ser humano. Sin embargo, consideramos posible descubrir que tras estas interpretaciones materialistas que hemos analizado existe un sentido de justicia, una voluntad de humanización, un velo de mesianismo. El hombre, aunque sea comprendido como espíritu, como trascendente, es un espíritu encarnado, contingente, finito y material. Pertenece realmente al mundo de la materia. Las condiciones históricas, económicas, materiales, culturales, psicológicas, forman parte integrante de su ser humano. Y una trascendencia razonable esto no lo puede obviar.
- Hay que reconocer que el desarrollo científico y sus aplicaciones técnicas han creado una mentalidad proclive a la interpretación materialista de la realidad. No se trata de que la ciencia y la técnica sean materialistas, porque no lo son, sino que su magnífico desarrollo ha marcado esa nota en nuestra cultura. Han introducido no sólo un cambio en nuestra forma de vivir, sino, también, en nuestra forma de pensar. A este cambio en el modo de pensar es a lo que se llama *cientifismo*. La ciencia es la búsqueda de la verdad en lo real; el cientifismo es el modo de pensar según el cual lo real es únicamente lo material: no existe otra verdad que la alcanzada por la ciencia. Tal vez el rasgo más criticable de las antropologías materialistas sea el cientificismo.
- En este sentido, la ciencia no puede pretender formular juicios metafísicos sobre la trascendencia y espiritualidad del hombre, como no puede decir radicalmente nada sobre la existencia o la no existencia de Dios. Hacerlo es salir del ámbito científico y entrar en el filosófico o ideológico. Muchas realidades, y precisamente las más importantes para la vida y para la persona, no podrán alcanzarse nunca con el método de la ciencia.

Requieren otras vías de acceso, como el arte, la filosofía, la teología. Más allá del conocimiento científico se encuentra el conocimiento por la contemplación, la maravilla, el amor, la intuición, la emoción. Nos da posibilidad de conocer la belleza de la cascada de agua, el ritmo de la poesía, la emoción de la música. Y con mayor razón, conocer el abuso de la tortura, la injusticia del homicidio, o la belleza de la sonrisa.

- Como comentamos en su momento, Pascal comienza los *Pensamientos* intentando demostrar cómo la religión no es contraria a las exigencias de la razón. Pues muchos pretendidos dilemas no son otra cosa que contrastes. En un dilema los términos se oponen uno al otro y nos obligan a elegir. En un contraste los términos se implican recíprocamente y son complementarios. Ciencia y fe podrán ofrecer aspectos contrastantes, pero nunca un verdadero dilema que nos obligue a elegir entre una u otra.
- El ateísmo, afirmación negativa de la trascendencia que merece nuestro mayor respeto, es un fenómeno eminentemente occidental y post-cristiano. Podríamos decir que se trata de un ateísmo anticristiano causado más por desinformación o ignorancia de la doctrina cristiana, además de por negativas experiencias personales. El materialismo ateo se funda sobre dos presupuestos afirmados pero no probados: primero, sólo lo sensible es real; segundo, todo lo que se coloca más allá de la relación mundo-hombre es una quimera, un espejismo. En estos dos presupuestos quedan obviamente excluidos, ya de antemano el valor trascendente de la vida humana, la existencia de Dios y la inmortalidad personal del hombre. Pero es posible decir que dichos presupuestos se estrellan con la realidad misma y no ofrecen explicación a la radical insatisfacción del corazón humano y al siempre presente anhelo de trascendencia. El materialismo no se ha preguntado jamás seriamente y hasta el fondo si la suya es o no una visión reducida y parcial de la realidad y, mucho menos, cómo sea posible conciliar el supremo deseo humano de inmortalidad con la satisfacción plena del hombre en una vida destinada a desaparecer totalmente y definitivamente con la muerte. La debilidad del materialismo ateo, como hemos intentado exponer en el capítulo segundo, ha sido el fijar al hombre una meta demasiado baja y pensar que la existencia de Dios disminuye la autonomía del hombre. Y esto no es filosóficamente cierto.
- Dios no se hace presente en nosotros desde el exterior, como los hombres, sino en el fondo de nuestro ser, por el hecho de que es su fundamento. Dios no se impone desde el exterior con normas, sino que estimula y reclama nuestro actuar desde el interior de nosotros mismos. Él es inmanente a nosotros como el más íntimo de nosotros mismos, como el manantial interno y cimiento de nuestro ser. Nosotros somos libres, pero nuestra autonomía no es autarquía, es teonomía, en el sentido más pleno de la palabra. La teonomía no contradice la autonomía. Muy al contrario, es su condición de posibilidad. La dependencia –participación la hemos llamado– de Dios no es esclavitud, sino libertad.

- La teología, al igual que la ciencia, no tiene abierta ninguna ruta extraordinaria y privilegiada que le dé acceso a un conocimiento que venga dado por una fuente infalible e incuestionable. Lo que intentan tanto la ciencia como la teología es captar el significado de sus respectivos encuentros con la realidad. En el caso de la teología es la realidad de Dios que nos trasciende y con quien sólo cabe un encuentro marcado por el sobrecogimiento y la obediencia. Ya de esta aproximación a la naturaleza tanto de la ciencia como de la teología podemos percibir que el conflicto no tiene razón de ser en una lógica aproximación rectamente metodológica y que hay más aspectos que las hacen encontrarse que confrontarse. En cualquier tipo de relación entre ciencia y teología, un elemento básico y fundamental, es que ambas se expresan en un lenguaje limitado para expresar la realidad alcanzada. Los átomos no tienen forma de bolas de billar con diferentes colores unidas por varillas metálicas, sino que es un modelo de comprensión que ha de ser tomado en serio, aunque no literalmente. A la teología le ocurre lo mismo: usa de modelos, metáforas o símbolos para llenar la limitación de un lenguaje finito que pretende comprensión de lo Infinito. A Dios le corresponde, y a la vez le limita, la utilización de metáforas del lenguaje como juez o misericordioso. Así decimos sabiendo que ambas expresiones, debiendo ser tomadas en serio, no lo deben ser de manera literal.
- A la hora de intentar justificar las razones de la presencia de lo religioso y la teología en el ámbito deliberativo de la Bioética, existen muchos argumentos que, de forma más o menos explícita, respaldan esta implicación, y que han sido expresados por autores de reconocido prestigio y con un posicionamiento religioso plural. Nos reducimos en este momento a citar a *Habermas*. Él habla de los peligros de una racionalidad instrumental, pragmática y unidimensional que está configurando nuestra cultura. En sus últimos escritos reconoce el papel de lo religioso como esfera simbólica, socializadora y personalizadora. La expresión religiosa sale fuera del ámbito de la introspección o lo privado cuando se expresa culturalmente como realidad dialógica, simbólica y, por tanto, hermenéutica. Particularmente, en su obra *Pensamiento Postmetafísico*, llega a decir: *“La religión, que en gran parte ha quedado privada de sus funciones de imagen del mundo, sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador con lo extracotidiano en lo cotidiano. De ahí también que el pensamiento postmetafísico coexista aún con una praxis religiosa. Y ello no en el sentido de la simultaneidad de lo asimultáneo. La continuidad de esta coexistencia ilumina incluso una curiosa dependencia de una filosofía que ha perdido su contacto con lo extracotidiano. Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resulten irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la*

*filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión".*

- Somos conscientes de la dificultad que encierra la comprensión y la aceptación universal de esta posibilidad, por no decir necesidad. Sin embargo, consideramos que la reflexión teológica puede aportar elementos positivos que signifiquen una verdadera colaboración al desarrollo deliberativo de la bioética. Una bioética laica no es, ni puede ser, una bioética atea. Una bioética laica debe superar los reduccionismos absolutizadores. Y en el marco de una bioética laica, la reflexión teológica se presenta como un interlocutor más, que ha de someterse a las reglas de juego de la racionalidad interdisciplinar y dialogante.
- Una vez establecidas las relaciones entre la antropología natural y la antropología revelada, a la que la teología aporta su racionalidad, y, en consecuencia, entre ética natural y moral revelada, presentamos lo que la revelación nos enseña acerca de lo que es el ser humano y el valor de su vida. Lo hemos hecho con la ayuda del *Catecismo de la Iglesia Católica*, y lo concretamos ahora en cinco puntos:
  1. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza del Creador. *"En Cristo, redentor y salvador, la imagen divina alterada en el hombre por el primer pecado ha sido restaurada en su belleza original y ennoblecida con la gracia de Dios"* (n. 1701). Es precisamente Cristo quien *"manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación"*. En consecuencia, *"la persona humana es la 'única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma' (GS, 24). Desde su concepción está destinada a la bienaventuranza eterna"* (n. 1703). En estos densos textos se nos transmiten verdades tan importantes como que el concebido es persona humana con un destino eterno desde su concepción y que está llamada por el amor infinito de Dios a una vida eterna de comunión con Él. Y esto también en la dimensión corporal del ser humano: lo que haga o se haga en su cuerpo se hace en o con la persona misma, que es una *'totalidad unificada'*, corporal y espiritual.
  2. La persona está llamada a realizar su vocación, no en solitario, sino en comunión con otras personas, es decir, el hombre es por naturaleza un ser social. La imagen de Dios en el hombre *"resplandece en la comunión de las personas a semejanza de la unión de las personas divinas entre sí"* (n. 1702).
  3. La persona humana está dotada de un alma espiritual y mediante su entendimiento y voluntad es capaz de conocer la verdad y de amar el bien. *"Por la razón es capaz de comprender el orden de las cosas establecido por el Creador. Por su voluntad es capaz de dirigirse por sí misma a su bien verdadero"* (n. 1704). Puede conocer la ley natural - incluida en 'el orden de las cosas establecido por el Creador'- y amar el bien conocido. Esto no sólo en abstracto sino también cuando se refiere

a su propio bien conocido por el juicio de conciencia: en esto reside la libertad. *"Mediante su razón, el hombre conoce la voz de Dios que le impulsa 'a hacer el bien y a evitar el mal' (GS 16). Todo hombre debe seguir esta ley que resuena en la conciencia y que se realiza en el amor de Dios y del prójimo. El ejercicio de la vida moral proclama la dignidad de la persona humana"* (n. 1706).

4. Toda esta maravilla que es el ser humano estuvo a punto de perderse por el pecado. En efecto, *"El hombre, persuadido por el Maligno, abusó de su libertad, desde el comienzo de la historia' (GS 13). ... Ha quedado inclinado al mal y sujeto al error"* (n.1707). De este hecho se derivan importantes consecuencias para la vida social, para la educación y la vida política, como señala el mismo catecismo: *"Ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres"* (n. 407), entre otros el peligro de olvidar que la vida del hombre es un combate (cfr. n. 409).
  5. Por último, el hombre no ha sido abandonado en su desgracia, sino que por los méritos de Cristo, *"la imagen divina alterada en el hombre por el primer pecado ha sido restaurada en su belleza original y ennoblecida con la gracia de Dios"* (n. 1701). De este modo, el hombre *"es hecho hijo de Dios. Esta adopción filial lo transforma dándole la posibilidad de seguir el ejemplo de Cristo"* (n. 1709). Esta realidad no puede olvidarse nunca, sobre todo cuando nos enfrentamos con problemas éticos que pueden parecer imposibles de resolver rectamente. Las dificultades pueden ser grandes, pero nunca *imposibles* de resolver. En su Encíclica *Veritatis splendor*, Juan Pablo II se plantea esta cuestión: *"Sería un error gravísimo concluir ... que la norma enseñada por la Iglesia es en sí misma un 'ideal' que ha de ser luego adaptado, proporcionado, graduado a las - se dice- posibilidades concretas del hombre: según un 'equilibrio de los varios bienes en cuestión'. Pero, ¿cuáles son las 'posibilidades concretas del hombre'? ¿Y de qué hombre se habla? ¿Del hombre dominado por la concupiscencia, o del redimido por Cristo? Porque se trata de esto: de la realidad de la redención de Cristo. ¡Cristo nos ha redimido! Esto significa que Él nos ha dado la posibilidad de realizar toda la verdad de nuestro ser; ha liberado nuestra libertad del dominio de la concupiscencia"*.
- Finalmente, nuestra sociedad no debería tener miedo de la fe. Tampoco debe abdicar de la razón para caer en la telaraña del espontaneísmo, del mero sentimiento o del pragmatismo. *"Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal que lo quiera ver; la ley natural, en la que brilla la Razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral"*. Ni el fundamentalismo ni el laicismo sirven a la caridad en la verdad. Las dos opciones ignoran la integridad de la persona. Cuando se excluyen, niegan las vías de acceso al sentido de la existencia humana y de

la convivencia social. En Palabras de Pablo VI: *“Daremos a este impulso interior de caridad, que tiende a hacerse exterior, el nombre, hoy tan común, de diálogo”*.

- Si la Bioética ha sido desde el principio interdisciplinar, no se puede excluir a la teología del debate. Y si la Bioética ha sido desde el principio un problema cultural, deberá atenerse al debate participando interculturalmente con los que hablan desde diversas tradiciones, en vez de reducirse a un debate especulativo sobre una ética de mínimos en un contexto plural y secular.



## Bibliografía:

- AA.VV., *Bioéthique et Christianisme*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 74 (2000) 45-61.
- AA.VV., *Dibattito: bioetica laica e bioetica religiosa*, en *Bioética* 1 (1994) 126-150.
- ALARCOS, F.J., *Bioética y Pastoral de la salud*, San Pablo, Madrid 2002.
- AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007.
- ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid 1976.
- ARTACHO, R., *La laicidad del estado y enseñanza de la religión*, en *Religión y Escuela*, 213 (2006) 42-54.
- ARTIGAS, M., *¿Hay un sentido en el Universo?*, en *Anuario Filosófico*, 41 (2008) 549-575.
- BARBOUR, I.G., *El encuentro entre la ciencia y la religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Sal Terrae, Santander 2004.
- BERZOSA MARTÍNEZ, R., *¿Qué es la Teología? Una aproximación a su identidad y a su método*, DDB, Bilbao 1999.
- BERZOSA MARTÍNEZ, R., *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo, Madrid 1994.
- BOCHENSKI, *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires 1967.
- BOIXAREU, ROSA MARÍA, *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*, Herder, Barcelona 2008.
- BOSCH, J. (Editor), *Panorama de la Teología actual*, Verbo Divino, Estella 1999.
- BOTERO, G., *El pluralismo ético: ¿una amenaza? ¿una posibilidad positiva?*, en *Agustiniana*, 151 (2009) 21-46.
- BUNGE, M.A., *Materialismo y ciencia*, Ariel, Barcelona 1981.
- CAILLOS, R., *El hombre y lo sagrado*, Fondo de la Cultura Económica, México 1942.
- CALVEZ, J.Y., *El pensamiento de Karl Marx*, Taurus, Madrid 1966.
- CHOMSKY, N. Y RAMONET, I., *Cómo nos venden la moto*, Editorial Icara, Barcelona 1995.
- COBO COBO, A.J., *Correlacionalidad entre razón y fe en Joseph Ratzinger*, en *Almenriensis*, 3 (2008) 391-411.

- CORDOBILLA, A., *Por una razón abierta y una fe iluminada. Benedicto XVI entre la Universidad de Ratisbina y la Universidad de La Sapienza*, en *Estudios Eclesiásticos*, 83 (2008) 399-424.
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 1993.
- CORTINA, A., *Ética de la razón cordial*, Tecnos, Oviedo 2007.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid 1986.
- CORZO, J.L., *La enseñanza religiosa escolar: un reto pedagógico*, en *Teología y Catequesis*, 49 (1994) 24-47.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. – PATTON, D., *La felicidad, la experiencia óptima y los valores espirituales: estudio empírico acerca de los adolescentes*, en Recursos electrónicos: <http://www.fun-humanismo-ciencia.es> (on line 6/6/07).
- CURRAN, CH. E., *Moral Theology in Dialogue with Biomedicine and Bioethics*, en *Studia Moralia*, 23 (1985) 57-79.
- DAWSON, C., *Los orígenes de Europa*, Rialp, Madrid 2007.
- DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, Espasa, Madrid 1967.
- DEL POZO ABEJÓN, GERARDO, *La síntesis de fe y razón: el modelo de Santo Tomás de Aquino*, en *Revista Española de Teología*, 68 (2008) 229-270.
- DESROCHE, H., *El hombre y sus religiones*, Verbo Divino, Estella, Navarra 1975.
- DUCH, L., *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona 2001.
- ECHARTE, L.E., *La mente de la naturaleza. El problema de la finalidad de lo inconsciente*, en *Anuario Filosófico*, 41 (2008) 382-414.
- ELIADE, M., *Diario 1945-1969*, Kairós, Barcelona 2001.
- ESTEBAN, C., *Promover una escuela que educa en la interculturalidad*, en *Religión y Escuela*, 175 (2003) 18-21.
- ESTRADA, J.A., *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, DDB, Bilbao 2005.
- FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona 1998.
- FLECHA ANDRÉS, J. R., *Teología moral fundamental*, BAC, Madrid 1994.
- FLECHA ANDRÉS, J.R., *La ley natural en la Sagrada Escritura*, en *Studium Legionensis*, 50 (2009) 121-142.
- FLÓREZ TURRADO, JOSÉ LUIS, *La bioética desde la antropología y la teología*, Religión y Cultura (2000) 45-61.
- FLOREZ, J.L., *La bioética desde la antropología y la teología*, en Religión y Cultura, 46 (2000) 45-61.

- FREUD, S., *El futuro de una ilusión*, (vol. XVII); *Totem y tabú* (vol. IX); *Moisés y el Monoteísmo* (vol. XIX), en *Obras Completas*, Orbis, Barcelona 1988.
- FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona 2005.
- FULLAT GENÍS. O., *Antropología de lo religioso*, Bordón, Vol. 58, nn. 4-5.
- GAFO, J., *Bioética teológica*, UPComillas, Madrid 2003.
- GELAVERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1995.
- GÓNZALEZ DE CARDEDAL, O., *Escuela, Religión, Teología*, (22-07-03) [www.abc.es](http://www.abc.es)
- GONZÁLEZ GORRÍN, L., *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización*, Tenerife 1999.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1996.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, *Los cristianos en un estado laico*, Espasa, Madrid 2007.
- GUSTAFSON, J.M., *The Contributions of Theology to Medical Ethics*, Milwaukee, 1977.
- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, 1973.
- HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, Madrid 1982.
- JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, Encíclica Pontificia, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- JUAN PABLO II, *La realidad del hombre*, en *Audiencia general de miércoles*, 6 de diciembre de 1978.
- JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Encíclica Pontificia, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- KRAFT, V., *El círculo de Viena*, Taurus, Madrid 1977.
- KÜNG, J., *Proyecto de una ética mundial*, Madrid 1990.
- LAIN ENTRALGO, *Idea del hombre*, Galaxia Gutemberg, Barcelona 1996.
- LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona 1994.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 2003.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *La cultura y el sentido de la vida*, PPC, Madrid 1993.
- LÓPEZ TRUJILLO, A., *Liberación marxista y liberación cristiana*, BAC, Madrid 1974.
- LORENZETTI, L., *Teologia e bioetica laica. Dialogo, convergenze e divergenze*, Bolonia 1994.
- LUCAS LUCAS, R., *Antropología y Problemas bioéticos*, BAC, Madrid 2001.
- LUCAS LUCAS, R., *El hombre, espíritu encarnado*, Sígueme, Salamanca 1995.

- LUCAS LUCAS, R., *Horizonte vertical; sentido y significado de la persona humana*, BAC, Madrid 2008.
- LUCAS LUCAS, R., *Trascendencia y espiritualidad del hombre*, Sígueme, Salamanca.
- MARCEL, GABRIEL, *Los hombres contra lo humano*, Caparrós, Madrid 2001.
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Orbis, Barcelona 1984.
- MARDONES, J.M., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Antropos, Barcelona 1998.
- MARDONES, J.M., *Jürgen Habermas y el potencial semántico de la religión*, Sal Terrae, Santander 1998.
- MARDONES, J.M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1998.
- MARTÍNEZ NAVARRO, EMILIO, *Pluralismo ético y legalidad*, en *Iglesia Viva*, 237 (2009) 14-29.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, E., *Apuntes para una aproximación al principio de laicidad*, en *Studium Legionensis*, 50 (2009) 13-30.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E., *Pluralismo ético y legalidad: ni monopolio ni exclusión*, en *Iglesia Viva*, 237 (2009) 7-18.
- MARTÍNEZ TAPIA, R., *Fundamentación filosófica y consecuencias ético-jurídicas de la dignidad humana*, *Almenriensis*, 3 (2008) 497-524.
- MASÍA CLAVEL, J., *¿Estorba la teología en el debate bioético?* Sal Terrae, 142 (1997) 141-147
- MASÍA, J., *¿Estorba la Teología en el debate bioético?*, en *Estudios Eclesiásticos*, 71 (1996).
- MAY, W., *Bioetica e Teologia: quale legame?*, en *Medica e Morale*, 2 (2004) 279-299.
- MELINA, L., *Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la bioética*, en SCOLA, A., *¿Qué es la vida?*, Encuentro, Madrid 1999.
- MERINO, J.A., *Ciencia, Filosofía y Existencia*, Encuentro, Madrid 1987.
- MIETH, D., *Ética teológica y bioética*, en *Concilium*, 223 (1989) 395-410.
- MONOD, J., *El azar y la necesidad*, Turquets, Barcelona 1981.
- MORATALLA, A.D. (Coordinador), *Ciudadanía, religión y educación moral. El valor de la libertad religiosa en el espacio público educativo*, PPC, Madrid 2004.
- MORRIS, B., *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona 1995.

- OLIVER ALCÓN, E.M., *Orientaciones sobre el quehacer teológico en la actual situación cultural de Europa*, en *Almenriensis*, 3 (2008) 441-456.
- ORTEGA Y GASSET, *Vicisitudes de la ciencia*, 1947, Vol. IV.
- PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993.
- PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y la teología*, Libros Europa, Madrid 1981.
- Pérez Navarro, J.M., (Dir.), *Sociedad Plural y Nueva Transmisión*, La Salle, Sinite, Madrid 2009.
- PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2007.
- PLANK, M., *Scienza, filosofia e religione*, Milán 1995.
- POLKINGHORNE, J., *Ciencia y Teología*, Sal Terrae, Madrid 1998.
- PONTIFICIO CONSEJO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 2005.
- POTTER V.R., *Bioethics, the Science of Survival*, en *Perspectives in Biology and Medicine*, 14 (1970) 127-153.
- POUPOARD, P., *Las religiones*, Herder, Barcelona 1989.
- RAMONET, I., *La golosina visual*, Debate, Barcelona 2000.
- RAMONET, I., *Un mundo sin rumbo*, Temas de debate, Barcelona 1997.
- RATZINGER, J., *Europa, raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2004.
- RATZINGER, J., *Le fonti della teologia morale*, Roma 1985.
- RIVERA MORENO, J., *Sociología del hecho religioso cristiano*, Editorial San Pio X, Madrid 2001.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 2002.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J.L., *Nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander 1996.
- SARMIENTO, A., *El servicio de la teología moral a la bioética*, en *Scripta Theologica* 40 (2008) 777-800.
- SCHOCKENHOFF, E., *Etica della vita*, Brescia 1997.
- SEBASTIÁN AGULAR, F., *Nueva Evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy*, Encuentro, Madrid 1991.
- SEQUERIROS, L., *La ciencia frente a la religión. ¿Conflicto sin solución o amistad necesaria?*, en *Iglesia Viva*, 238 (2009) 79-96.
- SOUTO COELHO, J., *La religión: elemento constitutivo de nuestra cultura e historia colectiva*, Sinite, Vol. 30, Madrid 1989.

- TORRALBA, F., *Educación instrumental ¿Dónde queda la trascendencia?*, en *Religión y Escuela*, 214 (2007).
- TOURAINE, A., *Crítica de la modernidad*, Editorial Temas de hoy, Madrid 1993.
- VATTIMO, G., *El futuro de la religión*, Paidós Ibérica, Barcelona 2006.
- VATTIMO, G., *La huella de la huella*, Paidós Ibérica, Barcelona 1996.
- VATTIMO, G., *La sociedad trasparente*, Paidós Ibérica, Barcelona 1996.
- VELASCO CRIADO, D., *La resolución de los conflictos morales en la sociedad democrática*, en *Iglesia Viva*, 237 (2009) 19-35.
- VICO, J., *¿Cabe hablar de “bioética teológica”?*, en *Moralia* 26 (2003) 339-473.
- VIDAL, M., *Ética civil y sociedad democrática*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1984.
- VIDAL, M., *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y el Caribdis del fundamentalismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007.
- VIDAL, M., *Ser cristiano en una sociedad “oficialmente” no cristiana*, en *Iglesia Viva*, 237 (2009) 37-64.
- VIDE, V., *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología*, Universidad de Deusto, Bilbao 1999.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Caparrós, Madrid 2001.