

# **CRÍTICAS CORDIALES A LA BIOÉTICA SECULAR DESDE LA TEOLOGÍA MORAL**

*Francisco José Alarcos Martínez*

*Sumario:* La bioética secular tiene una prehistoria en la que están presentes tanto la ética médica como la teología moral. También hay que afirmar que han caminado juntas en los orígenes de la bioética tal y como la conocemos en nuestros días. Sin embargo, se ha ido produciendo un “extrañamiento” entre ellas debido, en buena parte, a los problemas internos de cada una. En un intento de recomponer el enriquecimiento mutuo proponemos a la bioética secular no olvidar algunos elementos identitativos de la bioética teológica católica.

*Palabras clave:* historia de la bioética, bioética secular; bioética teológica, principios, pluralismo moral, éticas de máximos y mínimos..

*Summary:* Secular bioethics has a prehistory in which both medical bioethics and moral theology are present. It also must be affirmed that they have travelled together in the origins of the bioethics, such and as we know them in our days. However, a “chasm” has been growing between them, due, in good proportion, to the inner problems of each other. In one attempt to reset the mutual enrichment, we propose to the secular bioethics, not to forget some identifying elements of the catholic theological bioethics.

*Key words:* history of bioethics, secular bioethics, theological bioethics, principles, moral pluralism, ethics of maximums and minimums.

Fecha de recepción: 19 octubre de 2013

Fecha de aceptación y versión final: 21 noviembre de 2013

## **1. Introducción**

Es conocida la existencia de documentos antiguos que, con diferentes lenguajes, hablan de la antigüedad de la ética médica<sup>1</sup>. La bioética, en cambio, es una disciplina joven. El origen y paternidad de la palabra “*bioética*” es compartido, en 1971, entre *Van Rensselaer Potter*, de Madison (Wisconsin), y *André Hellegers*, de la Universidad de Georgetown, Washington. Pero lo que más nos interesa es que esta nueva disciplina surge y se desarrolla como consecuencia de un cambio cualitativo importante en la ética médica. Este cambio se realiza, sobre todo, en los Estados Unidos entre los años 1965 y 1975. Se trata de lo que Leroy Walters llamará el “renacimiento de la ética médica”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. J. M. LÓPEZ, *Antología de clásicos médicos*, Triacastela, Madrid 1998.

<sup>2</sup> Cf. L. WALTERS, “Religion and the Renaissance of Medical Ethics in the United States: 1965-1975”: en E. E. SHELP, (ED.), *Theology and Bioethics. Exploring the Foundations and Frontiers*, Reidel, Dordrecht 1985, 3-16.

Este renacimiento se explica desde diferentes factores y, si nos preguntamos por la contribución de la teología moral, Leroy reconoce que, sin olvidar la aportación de pensadores no religiosos, los pensadores y temáticas religiosas han desempeñado un papel importante –incluso un papel principal– en este cambio significativo<sup>3</sup>.

Antes de 1965 los manuales de ética médica, escritos por teólogos moralistas católicos, eran la principal literatura religiosa sobre ética médica en EE.UU. Estos manuales de ética médica estaban, a su vez, basados en manuales de moral católica de carácter general, como los de Alfonso de Ligorio o Lemkuhl. Las cuestiones médicas que se pudieran plantear eran analizadas remitiéndose al decálogo o a los sacramentos, desde una visión de medicina pastoral<sup>4</sup>.

Siguiendo a Schockenhoff<sup>5</sup> vamos a dividir la historia del origen y desarrollo de la bioética en relación con la Teología Moral en diferentes fases desde el criterio de cómo ha ido transcurriendo el debate en las décadas pasadas, así como los problemas que al interior de cada una se han ido dando. Esta mirada diacrónica nos ayudará a situar e iluminar los elementos de enriquecimiento mutuo, así como mostrar las lagunas que cada una de las visiones encierra.

Es de justicia reconocer que el proceso de emancipación de la bioética a partir de la ética médica ha contado con el impulso del pensamiento teológico cristiano tanto desde el campo de la teología protestante como desde el de la católica. Sin su aportación esta nueva disciplina probablemente no sería lo que ha llegado a ser. Recogemos las principales aportaciones a dicho proceso efectuadas en esos dos contextos teológicos.

## 2. De la ética médica a la bioética, a través de la teología moral protestante y católica

Esta primera fase está marcada por la aparición de un libro, *Morals and Medicine*, en 1954, del teólogo protestante Joseph Fletcher<sup>6</sup>, que supone un cuestionamiento de muchos de los presupuestos de la ética médica católica. A Fletcher se unirá años más tarde, en el campo de la teología protestante, Paul Ramsey. Y es que no se trata de una simple coincidencia: “Los impulsos más fecundos y los estímulos teológicos decisivos para el nacimiento de la bioética provinieron en aquellos años del campo de la ética protestante”<sup>7</sup>.

El libro de *Fletcher* –conocido en Europa como defensor de una *ética radical de la situación*– supone una novedad en la metodología y enfoque de los temas éticos. En lugar de

<sup>3</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>4</sup> Surgen también en Europa Tratados de Medicina Pastoral: cf. A. NIEDERMEYER, *Compendio de medicina pastoral*, Herder, Barcelona 1955.

<sup>5</sup> Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita*, Queriniana, Brescia 1997, 24-28.

<sup>6</sup> Cf. J. FLETCHER, *Morals and Medicine*, Princeton University Press, Princeton 1954.

<sup>7</sup> E. SCHOCKENHOFF, *o.c.*, 25. Importancia de la teología para el origen de la Bioética que también sostiene Diego Gracia. Cf. GRACIA, D., *Como arqueros al Blanco*, Triacastela, Madrid 2004, 107-115.

analizarlos desde la perspectiva del decálogo o los sacramentos, según la tradición católica, prefiere tratarlos desde la perspectiva de los derechos a la libertad individual. Con este cambio de perspectiva, Fletcher adopta la tradición filosófica predominante en la ética americana y la transporta a los diversos campos de la biomedicina<sup>8</sup>. Por primera vez se concreta la proclamación general de los derechos fundamentales de la libertad del individuo, aplicándola al campo de la ética médica, llegando así a proponer un catálogo de derechos humanos particulares. Los títulos de cada uno de los capítulos de su libro expresan los diversos sectores de la medicina en relación con los derechos humanos correspondientes:

*Diagnosia médica*: nuestro derecho a conocer la verdad.

*Contracepción*: nuestro derecho a controlar la paternidad y la maternidad.

*Fecundación artificial*: nuestro derecho a vencer la esterilidad.

*Esterilización*: nuestro derecho a impedir la paternidad y maternidad.

*Eutanasia*: nuestro derecho a morir<sup>9</sup>.

Fletcher pretendía un cambio radical en el modo de afrontar las situaciones concretas. En lugar de aplicar normas universalmente válidas, que indican al ser humano de forma vinculante lo que debe o no debe hacer en cada una de las situaciones concretas, es preciso introducir la decisión adecuada a la situación, que será tomada con información suficiente sobre todas las posibilidades que tiene a su disposición. Por tanto, lo importante para este autor es que los seres humanos hagan elecciones libres, basadas en el conocimiento de las opciones disponibles. Es evidente que este sentido de la autonomía, reclamado por Fletcher, produciría consecuencias en la ética médica.

Como era de esperar, muchos teólogos moralistas católicos censuraron el libro. Pero, curiosamente, también se produjo una reacción que Leroy Walters denominará “una respuesta protestante de mediación”<sup>10</sup>. Se trata de un teólogo de Princeton, *Paul Ramsey*, que, sin haber escrito antes nada sobre ética médica, publica en 1956 un artículo con el título *Freedom and Responsibility in Medical and Sex Ethics: A Protestant View*<sup>11</sup>. El autor, siendo protestante, hace una lectura interpretativa de las perspectivas protestantes del libro de Fletcher en función de los lectores católicos. Se muestra crítico con Fletcher y manifiesta su acuerdo con los moralistas católicos en temas como la inseminación artificial y la eutanasia activa<sup>12</sup>.

Pero la obra más relevante de Paul Ramsey, saldrá a la luz algunos años más tarde y va a suponer un hito en la historia de la Bioética. Se editó en 1970, con el título de *The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*<sup>13</sup>. Tal vez sea la obra que más contribuyó,

<sup>8</sup> E. SCHOCKENHOFF, *o.c.*, 25.

<sup>9</sup> Cf. J. FLETCHER, *o.c.*

<sup>10</sup> L. WALTERS, *o.c.*, 5.

<sup>11</sup> Citado por Leroy Walters, P. RAMSEY, “Freedom and Responsibility in Medical and Sex Ethics: A Protestant View”: *New York University Law Review* 31 (1956) 1189-1204.

<sup>12</sup> Cf. L. WALTERS, *o.c.*, 6.

<sup>13</sup> Cf. P. RAMSEY, *The Patient as Person*, Yale University Press, New Haven 1970.

en su tiempo, a dar a conocer la ética médica en los medios académicos e intelectuales, y es sin duda el trabajo más frecuentemente citado en las bibliografías de la *Encyclopedia of Bioethics* de 1978<sup>14</sup>. Por otra parte, el libro fue, al mismo tiempo, un símbolo y un instrumento de divulgación del renacimiento de la ética médica en EE.UU.

Respecto al contenido, el estudio de Ramsey continúa distanciándose, como lo hizo en 1956, de algunas tesis fundamentales de Fletcher. Mantiene su rechazo a la eutanasia activa y se muestra vivamente partidario de una atención médica, humana y pastoral del enfermo terminal. Evita tratar la contracepción y el aborto. Y se muestra muy interesado por los problemas concretos de la vida hospitalaria, sobre todo por la relación médico-enfermo. Ramsey ayuda a entender mejor la relación estrecha que existe entre el respeto a la capacidad de decisión del paciente y el respeto a su dignidad personal en la situación más vulnerable, que es la enfermedad y la muerte.

Metodológicamente, valoró y tomó elementos de los manuales de ética médica católica, pero sin depender de ellos ni desde el punto de vista de la estructura, ni desde el valor autoritativo<sup>15</sup>. Siendo clara la afinidad de Ramsey con la ética cristiana, al propio tiempo tiene la certeza de que una ética teológica de la vida, si quiere tener una voz autorizada en las instituciones médicas y en la práctica sanitaria, tendrá que formular su propia aportación con las categorías intelectuales de una sociedad secular<sup>16</sup>.

Después de reseñar la aportación de estos dos autores –Fletcher y Ramsey– del mundo de la teología protestante, nos podemos preguntar: ¿qué ocurría en el mundo de la teología católica? Para entender bien lo sucedido, vamos a situarnos, más que en autores, en un acontecimiento determinante para la teología moral y para la Iglesia Católica en general: el Concilio Vaticano II.

De 1962 a 1965 la Iglesia católica, con sus teólogos, centró su atención, casi exclusivamente, en el Concilio Vaticano II. El Concilio vino a suponer la superación de una actitud y una doctrina “a la defensiva” con respecto al mundo: “Una ‘nueva eclesiología’ es la base para una nueva comprensión de las relaciones Iglesia-sociedad: y dentro de éstas ocupa un lugar preferente no sólo lo que la Iglesia tiene que decir sobre los problemas sociales, sino sobre todo *cómo* lo dice y *desde dónde* lo dice”<sup>17</sup>. Lo que anima y da cohesión a todos los documentos conciliares es un espíritu de reconciliación con la modernidad, una nueva postura de la Iglesia ante la sociedad moderna que responde a las expectativas de ésta y a los esfuerzos de acercamiento que se prodigaron en toda la Iglesia en los años inmediatamente anteriores<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Cf. L. WALTERS, *o.c.*, 11.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>16</sup> Cf. E. SCHOCKENHOFF, *o.c.*, 27.

<sup>17</sup> I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1991, 285. Dedicó el cap. 10 a presentar *El Concilio Vaticano II: bases para una nueva doctrina social de la Iglesia*, 285-312.

<sup>18</sup> Cf. G. MARTINA, “El contexto histórico en el que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico”: en R. LATOURELLE, (ED.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1989, 25-64.

¿Qué significa esta reconciliación? Significa, ante todo, aceptar como punto de partida esa nueva forma de ser que caracteriza a esta sociedad donde el hombre es el centro y el sujeto privilegiado que desplaza otras instancias de carácter absoluto (Dios, dioses o sus representantes reconocidos en este mundo). Significa, además, aceptarlo desde una actitud crítica; aceptarlo como el gran desafío que se presenta a la Iglesia y al modo en que ella tiene que responder. Significa un acontecimiento histórico: el paso oficial de una forma de entenderse la Iglesia a sí misma, su actitud ante la sociedad y su puesto en ella, a otra más consecuente con el fenómeno irreversible de la modernidad.

Con el Vaticano II se da luz verde a la renovación de la moral que empieza a ponerse en marcha en la etapa postconciliar. En la *Optatam totius*<sup>19</sup> se afirma la conveniencia de renovar la teología moral teniendo mucho más en cuenta la Sagrada Escritura. En respuesta a esta llamada aumentó el influjo de la Biblia en los estudios de teología moral posteriores al Concilio, contrastando con su ausencia o escasez en épocas anteriores. Es cierto, sin embargo, que este cambio venía preparado desde mucho antes por estudios como los de Gillemann, Tillmann, De l'Hour, Schnackenburg y otros<sup>20</sup>.

El que se echase abajo el documento *De ordine moralis*<sup>21</sup>, esquema tradicional de moral que se había preparado antes del Concilio, y saliera publicada, como resultado de éste, la Constitución *Gaudium et Spes* fue un paso decisivo<sup>22</sup>. Las críticas a la moral tradicional de los manuales venían oyéndose desde hacía más de un siglo, pero especialmente desde los treinta años anteriores al Vaticano II, sin embargo, los redactores del esquema preconiliar sobre moral lo habían formulado como una reafirmación de la línea seguida por los manuales escolásticos. En tono defensivo, lleno de miedo frente al peligro de subjetivismo y situacionismo, acentuaba dicho esquema el “orden moral objetivo” (n. 1), el “orden moral absoluto... vigente siempre y en cualquier parte independientemente de las circunstancias” (n. 2); insistía en que Dios no es solamente autor y fin del orden moral, sino su “custodio, juez y vindicador” (n. 4); tras reforzar la ley natural expresada en el decálogo con la ley evangélica que la “restauró, declaró y elevó a un orden más alto”, el documento daba directamente el paso a acentuar el papel del magisterio eclesiástico con “derecho y obligación de explicar autoritativamente e interpretar definitivamente la ley natural...”, incluso “dirimiendo con decretos disciplinares

<sup>19</sup> “Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad”. OT n. 16.

<sup>20</sup> En 1943 Pío XII da luz verde al estudio científico de los géneros literarios en la Biblia con su *Divino afflante Spirito*, a los 50 años de la *Providentissimus Deus* de León XIII. Se empieza a admitir el condicionamiento histórico-cultural de la revelación y el condicionamiento de las enseñanzas morales bíblicas. La *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II fue decisiva para renovar la lectura de la Biblia en el mundo católico.

<sup>21</sup> Cf. ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANI II, *Schema Constitutionis dogmaticae de ordine morali christiani*, Series II. Vol. II, Sessio Tertia (Praeparatoria), 28-96.

<sup>22</sup> Cf. PH. DELHAYE, “La aportación del Vaticano II a la teología moral”: *Concilium* 75 (1972) 207-217. Para una visión del impacto del concilio sobre la moral hay una magnífica síntesis en J. QUEREJAZU, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, Eset, Vitoria 1993, 71-105; C. J. DE OLIVEIRA, “Gaudium et Spes: ¿nuevo paradigma de ética fundamental y social?»: *AnáMnesis* 1 (1996) 5-48.

controversias sobre puntos oscuros” (n. 4); dedicaba gran parte a las refutaciones, ya que “el error es una serpiente variopinta –decía– y de muchas cabezas, pero la verdad es una” (n. 6); centraba su capítulo sobre la conciencia en la concordancia con las normas (n. 8); se extendía en poner en guardia frente a los peligros de una conciencia considerada como diálogo íntimo con Dios, de los riesgos de insistir en la opción fundamental o de poner el amor como criterio de moralidad (nn. 13-15); ponía como ejemplo de pecado mortal la negación de la fe en tiempo de persecución por miedo a la tortura (n. 18), etc.

Cuando se discutió por primera vez el borrador del documento sobre la Iglesia en el mundo de hoy y se votó, el que en la redacción actual es el número 33 de la *Gaudium et Spes*, las opiniones de los obispos estaban muy divididas. La mitad quería que se dijese: “el mundo está mal, pero la Iglesia tiene las respuestas para esos males”. La otra mitad prefería decir: “el mundo no está tan mal; lo que ocurre es que los problemas son más complicados; además, la Iglesia no siempre tiene a mano respuestas automáticas para todos los problemas”.

Estas diferentes visiones llevaron dos años para su definitiva formulación. Durante ese tiempo los obispos tuvieron tiempo de aprender unos de otros. Se abrieron desde las miras de cada país a la amplitud de horizontes del mundo entero, liberándose también del excesivo control que les quería imponer la curia romana. Y, sobre todo, se dejaron cambiar por el evangelio. Cuando, al final del Concilio, se volvió a votar el texto definitivo de ese número, la casi total unanimidad aprobó lo contrario de aquel primer borrador del año 62<sup>23</sup>. El texto definitivo dice: “La Iglesia conserva la Palabra de Dios y de ella saca orientaciones en el campo religioso y moral, pero eso no quiere decir que tenga siempre a mano las respuestas para cada problema. La Iglesia junta la luz que saca de la palabra de Dios con el saber humano para iluminar el camino emprendido recientemente por la humanidad”<sup>24</sup>.

Ya en el n.4 había propuesto el Concilio como metodología “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio”, porque estamos en “una época de cambios profundos y acelerados”. Al decirlo, el Concilio tiene en cuenta el gran cambio que ha supuesto el paso de una mentalidad clasicista y estática a una mentalidad con sentido histórico y dinámica. Dice en el n. 5: “La humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva”. En el n. 43 dice: “No piensen los fieles que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta a todas las cuestiones, aun graves, que surjan”. A partir de entonces se eleva la experiencia de la humanidad a la categoría de “locus theologicus”. La teología moral no irá desde arriba a configurar las realidades terrenas aplicándoles, sin más, principios generales. El Concilio indica el modo en que ha de realizarse esta articulación cuando afirma: “Vivan los fieles en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Sepan armonizar el conocimiento de

<sup>23</sup> Hasta los últimos momentos hubo una minoría que proponía enmiendas como, por ejemplo, que se dijera que la Iglesia “*de rebus moralibus responsa habet perpetuo valida*”. No fueron aceptadas esas enmiendas y la votación se hizo con el resultado de 2.173 placet, de entre 2.216 congregados. Cf. ACTA SYNODALIA SACROSANCTAE CONCILII OECUMENICI VATICANI II, Vol. IV, periodus 4, pars VII, 420-423.

<sup>24</sup> GS n.33.

las nuevas ciencias y doctrinas, así como de los más recientes descubrimientos, con la moral cristiana y con la cristiana formación, de tal modo que la práctica de la religión y la rectitud de espíritu, entre ellos, vayan al compás del conocimiento de las ciencias y de los progresos diarios de la técnica. Así es como lograrán juzgar e interpretar todas las cosas con un sentido íntegramente cristiano. (...) La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe. (...) Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia”<sup>25</sup>.

Cuando se estudian los intentos renovadores a la luz de estudios recientes sobre el método científico, se llega a la conclusión de que ha habido una auténtica revolución metodológica en teología moral durante los últimos cuarenta años, pero no en toda la teología moral. Los teólogos que han seguido básicamente la doble recomendación del Concilio: arraigo tradicional y respuesta a los retos actuales de cara al mañana, entendieron que no bastaba con un simple arreglo cosmético de los manuales usados hasta ahora. Había que incorporar los resultados de la exégesis y los estudios históricos. Había que dialogar con las ciencias sociales y las ciencias de la vida. Había que rearticular la síntesis de lo bíblico y lo antropológico. Al acometer esta obra de renovación, que algunos han llamado atinadamente de “re-fundación”<sup>26</sup>, no han sido pocas las dificultades encontradas.

## 2. Los problemas al interior de la teología moral mientras se desarrollaba la bioética secular

A lo largo de las últimas décadas se ha consolidado la reforma de la teología moral en el ámbito académico de la teología, dándose, a la vez, brotes de reacción anticonciliar desde diversos ángulos<sup>27</sup>. Si en temas de moral social la reflexión oficial de la Iglesia ha avanzado<sup>28</sup> incorporando con buen criterio la mediación de las aportaciones

<sup>25</sup> GS n. 62.

<sup>26</sup> Cf. V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Estella 1995.

<sup>27</sup> Cf. J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987; R. MCCORMICK, “The Shape of Moral Evasion in Catholicism Today”: *America* 159 (1988) 183-188; “Moral Theology 1940-1989. An Overview”: *Theological Studies* 50 (1989) 3-24; *Corrective Wisdom. Explorations in Moral Theology*, Sheed and Ward, Kansas 1994; *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Georgetown University Press, Washington 1989; B. HARING, *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, PPC, Madrid 1995.

<sup>28</sup> Ildefonso Camacho mantiene esta posición en los siguientes términos: “A través de los sucesivos documentos se va produciendo lo que cabría denominar una *continua remodelación de la doctrina* como consecuencia de la reflexión que se hace desde la fe sobre una realidad en permanente cambio. En la medida en que los creyentes conservemos la sensibilidad suficiente para percibir lo nuevo de cada situación histórica, evitaremos que la Doctrina Social se vaya anquilosando. La experiencia nos recuerda que, por desgracia, no siempre ha sido así: en muchos momentos en la Iglesia se ha preferido repetir rutinariamente lo dicho en el pasado (con no poca nostalgia de lo perdido) que explotar creativamente lo nuevo de cada tiempo histórico. Esta rutina se ha instalado en la Iglesia, muchas veces a nivel de *recepción* de la doctrina, y se ha manifestado en una lectura selectiva

venidas de las ciencias sociales, en cambio, en cuestiones de moral sexual<sup>29</sup>, matrimonial, familiar o bioética, sin olvidar el reto actual de la biotecnología, la tecnociencia y las neurociencias, la gestión de la autonomía del propio cuerpo, así como el reto ecológico, la aportación de las ciencias biológicas o de las ciencias humanas aún están por integrar.

El primer gran problema de la teología moral actual no es su presentación cristológica, trinitaria y centrada en la caridad, que avanza en modo palpable, sino su traducción normativa. La ética normativa conserva una relativa autonomía, por lo cual sigue resultando decisivo el rigor de la argumentación moral racional. Es allí donde la tensión entre los principios y las normas universales por un lado, y las situaciones concretas por el otro, parece todavía, por lo menos en ciertos ámbitos, imposible de resolver<sup>30</sup>. El segundo, no menos importante y que va de la mano del primero, es la diferente metodología-fundamentación entre las cuestiones de moral personal y las de moral social.

No es de extrañar que muchos autores constaten que, en el ámbito de la moral católica, hay dos maneras de proponer la verdad moral: “cuando se trata de verdades de carácter social adoptamos una metodología. Cuando se trata de temas relacionados con la persona: bioética, ética sexual, conyugal... etc. adoptamos otra”<sup>31</sup>. La enseñanza de la Iglesia en estos ámbitos, a nivel del Pueblo de Dios, es poco creíble y eficaz al no conectar

---

de estos documentos, más atenta a descubrir los elementos continuistas que los innovadores: tras ello se escondía una actitud carente de toda sensibilidad histórica y firmemente aferrada al pasado y al mantenimiento del orden establecido”... “La actitud que se describe en estas líneas es el mejor antídoto contra esa tendencia de los creyentes a repetir lo que nos llega del pasado, con una falsa concepción de la fidelidad a la tradición. No podemos limitarnos a decir que la fe nos aporta luz para interpretar mejor la realidad. También es verdad lo contrario: que la realidad nos ayuda a descubrir el sentido más hondo del mensaje evangélico y a vivir con más autenticidad nuestra fe. Es lo que muchos teólogos actuales llaman el *círculo hermenéutico* que lleva de la fe a la praxis histórica y de la praxis histórica a la fe. Por tanto, el mensaje cristiano no es, al menos en la percepción que tenemos de él desde nuestra experiencia humana limitada, un todo definitivamente poseído, sino una fuente inagotable que muestra su fecundidad en contacto con las coordenadas variables del espacio y del tiempo”. I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia*, o.c., 19 y 20.

<sup>29</sup> Tomemos un ejemplo concreto del campo de la ética sexual. “No se puede esperar del Nuevo Testamento –dice la teóloga moral Cahill– que especifique una ética sexual como tal, por la misma razón que tampoco nos proporciona una ética de conjunto en otras esferas de la actividad humana. La ética en el Nuevo Testamento no es un tema de interés independientemente de las nuevas relaciones con Dios iniciadas por Jesús. El Evangelio versa sobre la Buena Noticia del Reino de Dios y es una invitación a vivirlo; pero no es un sistema atemporal de instrucción moral”. Cf. L. S. CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996, 121. “Estos temas –ha dicho Cahill– no se pueden considerar independientemente de perspectivas más amplias sobre la sexualidad y sobre mujeres y hombres no tan sólo como agentes sexuales, sino como personas, en las que convergen multitud de responsabilidades y de cargas. Meramente el prohibir ciertas opciones en el terreno de la sexualidad no puede ser una respuesta eficaz ante los factores sociales, culturales y económicos que conducen o acorralan a las personas hasta situaciones en las que hay que decidir”. O.c., 533; ver también: “Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person: A Double Message”: *Theological Studies* 50 (1989) 120-150.

<sup>30</sup> Cf. G. IRRAZABAL, “El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿Misión cumplida?”: *Teología* 93 (2007) 327, 309-328.

<sup>31</sup> M. VIDAL, “Ética cristiana y toma de decisiones en bioética”, en J. VÉLEZ, (Coord.), *Bioéticas para el siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao 2003, 116; Es notable la intervención del Cardenal Suenens en el Concilio Vaticano II, donde advirtió que los moralistas habían escrito casi todo sobre moral sexual y casi nada sobre moral social. “Pero no existía sólo un problema de desproporciones cuantitativas según temáticas, sino también



de un modo significativo con las experiencias reales, y a menudo penosas, de las personas<sup>32</sup>. Es una opinión que se hizo presente de una manera insospechada en el Sínodo de los Obispos celebrado en Roma en el año 1980, centrado en el tema de la familia: “Llamó la atención una intervención de Mons. Ernst, obispo de Breda (Holanda). En su opinión, compartida por no pocos, el Magisterio episcopal actúa de modo diferente cuando se refiere a moral sexual, matrimonial, familiar y cuando habla de moral política y social”<sup>33</sup>.

Evidentemente, la ética social persigue una metodología en el análisis de los procesos sociales más acorde con el espíritu del Vaticano II, según las directrices de *Gaudium et Spes*. Así, ha adquirido un renovado estatuto epistemológico que le ha llevado a integrar el momento de la *teologabilidad* con ese otro momento, también ineludible, de la *mundanidad*: «A la luz del Evangelio y de la experiencia humana»<sup>34</sup>. La consecuencia ha sido la adopción de una metodología de carácter *inductivo*, abierta al diálogo interdisciplinar y plural, y alejada de los constructos acabados, cerrados, a partir de los cuales, por deducción, se llega al juicio moral. Esto le ha permitido un análisis más detenido y sereno de los procesos concretos, aceptando la *complejidad* de lo real y, en consecuencia, dilucidando en apertura con los otros; haciendo partícipe también –en el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia– a la comunidad eclesial, como ayuda indispensable para toda posición magisterial.

Esta distorsión epistemológica entre “las dos morales” estaba dentro del aula conciliar y se ha mantenido hasta nuestros días<sup>35</sup>. Buena muestra de ello es que simultáneamente a los trabajos del Concilio conocemos la actividad de una Comisión, creada

---

un problema cualitativo por discrepancias respecto a los recursos en la argumentación: ¿racionalidad razonable o autoritarismo precientífico?”, en V. GÓMEZ MIER, “Quehaceres de las éticas teológicas del siglo XXI”: *Moralia* 23 (2000) 91-96, 93.

<sup>32</sup> Cf. J. M. DÍAZ MORENO, “25 años de la Humanae Vitae”: *XX Siglos* 3 (1993) 21-33; E. LÓPEZ AZPIARTE, “La moral de los anticonceptivos. Discusiones actuales”: *Proyección* 31 (1984) 199-208.

<sup>33</sup> F. J. ELIZARI, *Reconciliación del cristianismo con la sexualidad*, PPC, Madrid 1982, 15-16.

<sup>34</sup> GS n.46. En vez de decir “de la razón humana”, como se había propuesto por algunos, se dijo “de la experiencia humana”. Es el texto que prologa la segunda parte de GS, en la que se trata sobre algunos problemas concretos más urgentes.

<sup>35</sup> REDACCIÓN DE MORALIA, “Presentación”: *Moralia* 17 (1994) 4; Este desdoble de planteamientos morales en relación a los ámbitos de la moral personal y la moral social ha propiciado en el desarrollo magisterial de Juan Pablo II una cierta ambivalencia que bien pudiera ser comprendida como un proceso pendular que constantemente lo va llevando de posturas *conservadoras* a otras de signo totalmente *progresista*: “Muchos se han preguntado si existieron dos planteamientos distintos en Juan Pablo II: uno para la moral social, de signo *progresista*, y otro para la moral personal (sexual, conyugal, bioética) de signo *conservador*. A mi juicio, creo que se puede contestar afirmativamente”, M. VIDAL, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, Desclé de Brouwer, Bilbao 2007, 18; *Id.*, “La moral de la persona según Juan Pablo II: claves y desafíos”: *Reinado Social* 877 (2005) 29-31; Esta peculiaridad del magisterio de Juan Pablo II es valorada negativamente por amplios sectores del quehacer teológico-moral, puesto que constituye una rémora para la adquisición de metodologías de análisis ético más proclives a la complejidad de las problemáticas histórico-circunstanciadas de los individuos particulares: “But especially in light of moral theology as a moral theory and a second-order discourse, there are significant differences between his teaching on social issues and on sexual and personal issues. Some of what I have called the negative aspects of his method are found in dealing with some personal and sexual issues and do not appear in the social area”, CH. E. CURRAN, *The Moral Theology of John Paul II*, Georgetown University Press 2005, 248.

inicialmente por Juan XXIII, para estudiar un tema especialmente delicado en la ética médica católica, la contracepción. Los resultados finales muestran bien esta “doble vía” de fundamentación mientras se exigía una renovación de la teología moral. El grupo se reunió por vez primera en otoño de 1963. Un año más tarde esta Comisión fue ampliada significativamente por Pablo VI. La nueva Comisión Pontificia para el estudio del control de la natalidad pasó de siete a cincuenta y ocho miembros, expertos en teología moral, sociología y pastoral. Uno de los miembros designados a formar parte de esta Comisión, en 1964, fue el Dr. *André E. Hellegers*, un joven obstetra-ginecólogo holandés que en ese momento estaba comprometido en labores de investigación en la *John Hopkins University*<sup>36</sup>. Hellegers desempeñó un papel relevante en el trabajo de la Comisión.

El 28 de junio de 1966 la Comisión Pontificia para el estudio del control de la natalidad presentó su estudio de doce volúmenes al Papa Pablo VI. Dos breves documentos –*Un esquema para un documento sobre la paternidad y maternidad responsable* y una *Introducción pastoral* para este esquema– sintetizaban el parecer de la mayoría de la Comisión, según la cual la contracepción no era intrínsecamente deshonesto<sup>37</sup>. Así que la Comisión y la Iglesia entera se disponían a esperar la respuesta al documento por parte de Pablo VI. Uno de los laicos católicos estadounidenses más interesados en la respuesta del Papa era un filósofo que había estudiado en Georgetown y en Harvard, *Daniel Callahan*. Éste criticó la enseñanza tradicional sobre la contracepción, defendida en ese momento por moralistas católicos como John C. Ford y Gerald Kelly.

El 29 de julio de 1968 el Papa Pablo VI emitió su respuesta. Como es conocido, en la encíclica *Humanae Vitae* Pablo VI rechazó las recomendaciones del informe de la mayoría de la Comisión y reafirmó la enseñanza tradicional de la Iglesia católica, contraria a la utilización de medios artificiales para el control de la natalidad. Tanto Hellegers, desde dentro de la Comisión, como Callahan, desde fuera, se sintieron profundamente desilusionados por la decisión de Pablo VI. Continuaron en el trabajo de la ética médica pero desde foros no religiosos<sup>38</sup>.

### 3. La bioética secular se distancia de la teología moral

En 1969 Callahan, junto a su amigo psiquiatra *William Gaylin*, fundaron un nuevo centro de investigación, *Hastings-on-Hudson, New York: Institute of Society, Ethics and the Life Sciences*, ahora el *Centro Hastings*, que se iba a constituir con el paso de los años en uno de los puntos de referencia en el renacimiento de la ética médica<sup>39</sup>. Hellegers pasó a depender de la Universidad de Georgetown y en la primavera de 1971 consigue los fondos iniciales para la fundación del *Institute Joseph and Rose Kennedy* para el estudio de la

<sup>36</sup> Cf. L. WALTERS, *o.c.*, 6

<sup>37</sup> Una magnífica presentación de esto se encuentra en W. H. SHANNON, *The Dively Debate: Response to Humanae Vitae*, Sheed & Ward, New York 1970.

<sup>38</sup> Cf. L. WALTERS, *o.c.*, 10.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 11. El Centro Hastings publica una de las mejores revistas de bioética, la *Hastings Center Report*.

reproducción humana y de la bioética en la Universidad de Georgetown. Durante los años 1971-1975, Hellegers logró reunir un grupo ecuménico de teólogos católicos (Charles Curran, Bernard Haering, Richard McCormick y Warren Reich) y teólogos protestantes (Roy Branson, Frederick Carney, Stanley Hauerwas, Gene Outka, Ralph Potter, David H. Smith y Leroy Walters) que dieron un impulso importante al Instituto. En cambio, el interés de Callahan por la ética médica presentaba ahora una cierta inclinación a alejarse del ámbito religioso para volver a su campo originario de la filosofía. Por eso, es necesario admitir que el *Instituto Hastings* y los escritos de Callahan, desde 1970 en adelante, constituyen una primera tendencia secular en el estudio renovado de la ética médica<sup>40</sup>.

Si bien es verdad que teólogos moralistas y pensadores interesados en la relación ciencia-religión contribuyeron de manera determinante al renacimiento de la ética médica en los Estados Unidos durante el decenio 1965-1975. Como muestra Leroy Walters tal vez la prueba más clara del papel dominante desempeñado por la ética teológica entre los años 1970 y 1975 es el primer trabajo de la Comisión Nacional (*National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*) en 1971. Dos de los once miembros que componían la Comisión eran moralistas, Albert Jonsen y Karen Lebacqz, ambos con formación teológica. Y durante el trabajo de la Comisión en los años 1974 y 1975 se pidió asesoramiento a siete expertos en ética, cinco de los cuales (Joseph Fletcher, Richard McCormick, Paul Ramsey, Seymour Segel y Leroy Walters) provenían del mundo de la teología moral<sup>41</sup>, sin embargo, se dejaron de reconocer en ese “hogar teológico-ecclesial” justo en el momento en que la bioética, como disciplina, iniciaba su andadura.

Si es verdad que en la *National Commission* trabajaron personas provenientes del mundo teológico, no es menos cierto que el documento conclusivo, el *Informe Belmont*, supone un hito en el renacimiento de la ética médica en línea con una visión no vinculada a fundamentaciones religiosas, ni filosóficas. Presenta los tres grandes principios que servirán de marco referencial en el desarrollo ulterior de la Bioética: beneficencia, respeto por las personas y justicia<sup>42</sup>. Pero, además, se marcó un nuevo estilo en los enfoques metodológicos de esta disciplina, porque en adelante los problemas serán analizados desde los principios presentados y con los procedimientos que se derivan de ellos<sup>43</sup>. Con unos principios consensuados desde un ámbito civil había comenzado la secularización de la ética médica o la aparición de la Bioética secular<sup>44</sup>. Un nuevo modo

<sup>40</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>42</sup> Cf. NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Bethesda, Maryland 1978.

<sup>43</sup> Cf. J. GAFO, “Veinticinco años de bioética”: en *Razón y Fe* 234 (1996) 401-414.

<sup>44</sup> Para T. Engelhardt, sin embargo, esta situación no pasaba de ser una componenda religiosa, porque “las recomendaciones de estos organismos (Comisión Nacional, Comité consultivo del Departamento de Salud y Comisión Presidencial) fueron cuidadosamente revestidas de términos seculares y expuestas con argumentos seculares. Es como si los representantes de diversos dioses hubieran sido convocados para formular normas éticas en un lenguaje no religioso”. Cf. H. T. ENGELHARDT, “Looking for God and Finding the Abyss: Bioethics and Natural Theology”: en E. E. SHELPEL, *Theology and Bioethics*, Reidel, Dordrecht 1985, 81.

de abordar los problemas éticos referentes a la vida que no pueden ser ya afrontados sólo desde la teología moral tradicional o desde la deontología profesional. Esta nueva disciplina se desligará del contexto religioso que había caracterizado su desarrollo en la primera fase y buscará una fundamentación filosófica neutral más allá de los diferentes puntos de vista filosóficos y religiosos de una sociedad pluralista<sup>45</sup>.

En medio de este contexto, aparecen tres grandes autores que pondrán las bases de la nueva bioética. Tom L. Beauchamp y James F. Childress, realizan una obra en colaboración, considerada clásica en la historia de la Bioética, con el título *Principles of Biomedical Ethics* (1979)<sup>46</sup>. En esta obra propusieron los cuatro principios, ya clásicos, de la bioética de forma sistematizada. Éstos se han aceptado generalmente como “canon” de la bioética, dando lugar al *enfoque principialista*. El procedimiento de aplicación que se deriva de este enfoque es el análisis de los casos concretos a la luz de estos principios. También destaca la figura de H. Tristram Engelhardt, filósofo y profesor en Houston, con su obra *The Foundations of Bioethics*<sup>47</sup>.

Pero asimismo surgió otro enfoque, *casuístico*, adoptado por A. Jonsen y S. Toulmin<sup>48</sup>, quienes también trabajaron en la *National Commission*. Tras reconocer en Beauchamp y Childress a unos continuadores de la ética clásica, mantenían que la novedad presentada por el *Informe Belmont* consistía en un modo de aproximación completamente distinto, el denominado “casuístico”, de tal manera que los cuatro principios no serían más que máximas que ayudarían a resolver conflictos<sup>49</sup>. Este enfoque es el que se ha impuesto en el medio norteamericano. La aproximación casuística ha tenido un gran éxito debido a la fuerte raigambre de los modelos de corte consecuencialista en el mundo anglosajón. En cambio, la tradición europea es bastante más cercana al principialismo. Una tradición insiste más en la necesidad de procedimientos de aplicación práctica (casuismo) y otra en la necesidad de fundamentar los procedimientos (principialismo). Este sigue siendo, aun en nuestros días, uno de los escollos más importantes a superar pues ambas posiciones no pueden ignorar como necesaria la especificación, la ponderación y la gradualidad. Estas dos tradiciones han ocasionado el planteamiento de una bioética secular que se compone de dos momentos: uno principialista, de corte deontológico, y otro consecuencialista, de corte teleológico. Pero, además, esa bioética trabaja en dos perspectivas: la de fundamentación, que intenta buscar mínimos universalizables, y la de aplicación, que exige un procedimiento.

La bioética se va refiriendo así, de manera general, a todas las cuestiones que tienen que ver con la vida, con la biología y las ciencias sanitarias y el cuidado de la salud<sup>50</sup>. En este proceso de desarrollo de la bioética secular cabría decir que, si bien partió

<sup>45</sup> Cf. E. SCHOCKENHOFF, *o.c.*, 28.

<sup>46</sup> Cf. T. L. BEAUCHAMP/J. F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979.

<sup>47</sup> Cf. H. T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, New York-Oxford 1985 (trad.: *Los Fundamentos de la Bioética*, Paidós, Barcelona 1995).

<sup>48</sup> Cf. A. R. JONSEN/ S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley 1988.

<sup>49</sup> Cf. L. FEITO, “Panorama histórico de la Bioética”: *Moralia* 20 (1997) 478-479.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 470.

emparentada con la religión, “del renacimiento ha pasado a la ilustración”, esto es, se ha emancipado de ella<sup>51</sup>. El cambio cultural en la manera de entender la gestión del cuerpo ha generado unas nuevas dimensiones que es preciso reconsiderar: Surge una *nueva conciencia de la autonomía personal*, que lleva consigo el movimiento de emancipación de los pacientes; Por otra parte, los *avances tecnológicos* transforman la relación médico-enfermo y los *cambios en la vida social, económica y política* plantean también una nueva visión de la justicia: ¿cómo hacer para distribuir equitativamente los recursos limitados de que disponemos?

Para poder afrontar los problemas eficazmente será preciso, entonces, una aproximación interdisciplinaria, capaz de confrontar e integrar las aportaciones de las diferentes ciencias. A la vez, la sociedad civil se ha configurado en las últimas décadas desde la afirmación de un pluralismo cultural y ético, desde una pluralidad de aspiraciones al ideal de la autenticidad<sup>52</sup>. En la misma medida, cuando no existe una única fe compartida, el papel de las Iglesias se ha modificado. De guías y orientadoras, en el mejor de los casos, pasan a ser interlocutoras en el diálogo interdisciplinario, pero carentes del monopolio moral. En los diferentes temas que la bioética tiene planteados no es suficiente el argumento *ex auctoritate*; por contra, es cada vez más importante la coherencia argumentativa y la razonabilidad de las propias posiciones<sup>53</sup>. Además, es necesario mostrar las razones, los principios y los procedimientos que subyacen en las propias decisiones éticas<sup>54</sup>, algo por otra parte no fácil en este “imperio de lo efímero”<sup>55</sup> de inicio

<sup>51</sup> Cf. A. D. VERHEY, “Talking of God-But with Whom?": *Hastings Center Report*, A Special Supplement (July/August 1990) 21-24. Para un análisis desde las religiones con respecto a la bioética, donde no todas se colocan ante los dilemas de la bioética con las mismas reflexiones e interpretaciones, cf. M.- G. LE PERFF, “Los desafíos de la bioética: qué dicen las religiones”: *Envío* 257 (2003) 42-50.

<sup>52</sup> Cf. CH. TAYLOR, *La Ética de la Autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994. Taylor apunta hacia la dicotomía creciente entre un sistema político moderno que ofrece democracia y bienestar social, y el distanciamiento del individuo o de grupos enteros de los procesos políticos, que incluyen el diseño de una agenda social verdaderamente humana. La búsqueda de satisfacción individual ha redundado en una creciente flexibilización de las bases morales del hombre y dado lugar a estilos de vida que van en contra de la esencia social humana y su búsqueda del bien común. Así, lo que se ha ido perdiendo en las vidas humanas es la fuerza del *ideal de la autenticidad*, la misión del hombre por lograr un mundo mejor. Esta autenticidad ha sido implícitamente desacreditada, y su ideal, reducido a un axioma más que no puede expenderse o ser comparado con otros axiomas, dado el extremo relativismo que acompaña al debate moderno. Pese a la adversidad de estas circunstancias, el autor señala que nuestro rango de opciones no está agotado. El hombre siempre tendrá la libertad de determinar la esencia de los fines que persigue, inclusive si el razonamiento instrumental debiese de tener menos influencia en la forma de pensar que rige nuestras vidas.

<sup>53</sup> “Mi impresión personal –dice Diego Gracia– es que los documentos magisteriales sobre estos temas son de una pobreza intelectual tan llamativa y sorprendente que difícilmente serían tenidos en cuenta en debates serios si no fuera por la autoridad religiosa y política que los avala. Se me dirá que lo que les da peso es esa autoridad. Pero no acabo de entender por qué esa autoridad religiosa no es pareja a la autoridad intelectual de los documentos. Algo muy profundo falla en ellos, hasta el punto de que a veces parecen exigir de sus lectores no un *rationabile obsequium* sino más bien lo contrario, un *obsequium irrationale* o al menos *irrationabile*. Esto es tanto más inquietante, cuanto que la experiencia parece demostrar que esas incoherencias acaban pagándose, a la postre, muy caras y exigiendo rectificación”. Cf. D. GRACIA, *Como arqueros al blanco*, o.c., 129.

<sup>54</sup> Cf. R. PEGORARO, “Bioética, teología e filosofía”: *Rivista di Teologia Morale* 121 (1999) 40-53.

<sup>55</sup> Cf. G. LIPOVETSKY, *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona 2002; *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 1995.

de milenio, sobre todo por el “desmoronamiento de las tradiciones, de un sentido global de la vida, de criterios éticos absolutos... Muchos hombres no saben ya en nuestros días hacia qué opciones fundamentales han de orientar las pequeñas o grandes opciones diarias de su vida, y tampoco qué preferencias seguir, qué prioridades establecer, qué símbolos elegir. Las antiguas instancias y tradiciones orientativas ya no sirven...”<sup>56</sup>. La pluralidad de tradiciones, religiosas o no, dentro de la sociedad occidental, no permite que esta disciplina siga siendo confesional como en otros tiempos: “La bioética ha de ser, en primer término, una ética *civil o secular*, no directamente *religiosa*”<sup>57</sup>. Esto supone que el respeto a la libertad de conciencia por las instituciones sociales ha de encontrar mínimos morales que se puedan exigir a todos los ciudadanos. La bioética ha de ser en adelante una moral civil.

Además, “ha de ser una ética *pluralista*, es decir, que acepte la diversidad de enfoques y posturas e intente conjugarlos en una unidad superior”<sup>58</sup>. Este planteamiento, en un contexto ético, supone tomar en serio el carácter universal que ha de acompañar a toda acción moral. Una ética verdaderamente humana ha de tener en cuenta este carácter de pluralismo global. Pero, además, “en bioética hay perspectivas y racionalidades diferentes porque hay creencias básicas distintas que vienen establecidas por los credos religiosos: hay bioética judía –los judíos en Estados Unidos tienen una enorme importancia en el debate bioético–, hay bioética cristiana y dentro de ella, protestante, católica, ortodoxa, ortodoxa antioquena, etc. Pero asimismo conviene tener presente que no solamente las creencias básicas son de tipo religioso; es que hay otras creencias, hay actitudes seculares ante el mundo y la vida que también actúan como creencias básicas o sistemas de valores básicos en el proceso de racionalidad. Y la bioética ha sabido, de algún modo, asumir esta pluralidad de actitudes básicas distintas y, en cierto sentido, integrarla”<sup>59</sup>.

“La bioética actual ha de ser *autónoma* y no *heterónoma*”<sup>60</sup>. Las éticas autónomas establecen el criterio de moralidad en el propio ser humano. Es decir, la conciencia es en última instancia el criterio de actuación. En cambio, las éticas heterónomas ponen el criterio de moralidad en las normas que vienen de fuera de la persona. Como consecuencia de las características anteriores, “la bioética tiene que ser racional”<sup>61</sup>, pero no racionalista. Una de las características básicas de la bioética es el concepto de racionalidad débil y limitada; por tanto, se trata de una racionalidad necesitada de complementación desde las diferentes creencias o sistemas de valores. La actual bioética “aspira a ser *universal*, y por tanto a ir más allá de los puros *convencionalismos* morales”<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1991, 25.

<sup>57</sup> D. GRACIA, “Planteamiento general de la bioética”..., *o.c.*, 429.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 429-430.

<sup>59</sup> D. GRACIA, “Fundamentos de la ética clínica”: en *Labor Hospitalaria* 244 (1997) 122-131.

<sup>60</sup> D. GRACIA, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid 1989, 430.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*

La bioética ha de mantener una *actitud crítica* frente a la realidad plural. Pluralidad no quiere decir aceptación acrítica de todas las propuestas morales, sino que estas propuestas han de ser analizadas crítica y racionalmente, porque la realidad es cambiante y la evolución de las condiciones, a veces, puede ser imprevisible<sup>63</sup>. La bioética secular, en suma, ha de ser propiamente pluralista, autónoma, universal, crítica, tolerante e interdisciplinar.

Como ya hemos indicado, los avances en los temas que tienen que ver con los confines de la vida originan necesariamente nuevos problemas y, junto a ellos, la Bioética secular ha ido encontrando su propio modo de afrontarlos mediante fundamentaciones y métodos de resolución con unas características definidas que pivotan, todas ellas, en la secularidad plural. Pero en este marco, al interior de la bioética secular, surgen algunas tareas pendientes. Primera, la *tolerancia* que se requiere entre las grandes cosmovisiones para reconocerse mutuamente como instancias válidas de acercamiento a una verdad que nos trasciende a todos. La bioética secular no puede obviar el mundo de las creencias religiosas si quiere ser fiel a la tolerancia que proclama como principio y en el abordaje interdisciplinar como método. Afrontar las situaciones desde la *interdisciplinariedad* exige preguntarse cómo abordar los problemas concretos desde la multiplicidad de los puntos de vista que exigen ser tomados en consideración. Estos puntos de vista se refieren esencialmente a tres ámbitos de racionalidad diferentes: la técnico-médica, la jurídico-política y la ético-religiosa<sup>64</sup>. La hipotética fusión de las tres racionalidades nos situaría en las sociedades primitivas, donde el brujo realizaba al mismo tiempo el papel de médico, legislador y juez, y orientador de conciencia. “A pesar de sus desventajas, esa fusión de las tres funciones permite la captación global de los problemas que, en la realidad, se presentan en tres niveles distintos: el corporal, el social y el de conciencia”<sup>65</sup>. Desde luego, implican funciones distintas que pueden ejercerse conjuntamente, pero en la sociedad moderna son irreductibles y se ejercen por separado. Y, cuando esos tres ámbitos de racionalidad se ignoran mutuamente, es que se ha perdido la conciencia de que tienen un origen común y reclaman una complementariedad. Entonces, la cuestión está en articular estos tres ámbitos de la racionalidad humana de tal manera que nos permita abordar mejor los problemas concretos.

La tarea pendiente afecta a lo religioso, a lo ético, a lo bioético y a sus relaciones mutuas y muestra, a la vez, la necesidad de una fundamentación racional y universal de la moral; al tiempo que se hace cada vez más importante una positiva contribución de las religiones<sup>66</sup>. Como afirmaba Javier Gafo: “La fe no suprime la racionalidad, sino que la debe tomar como fundamental punto de partida y como método de aproximación al tratamiento de los temas morales. El discurso racional ético es fundamental en una bioética ‘católica’. La moral católica no puede ser fundamentalista, basada en textos bíblicos tomados literalmente, o en valores religiosos esotéricos, inaccesibles para el

---

<sup>63</sup> D. GRACIA, “Fundamentos de la ética clínica”, *o.c.*, 124.

<sup>64</sup> Cf. H. BARREAU, “Bioética y ética de la vida”: en *Selecciones de Teología* 30 (1991) 139-151.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>66</sup> *Ibid.*

que no participa de esa fe; debe utilizar también las mismas herramientas del discurso racional ético<sup>67</sup>.

#### 4. Críticas cordiales a la bioética secular desde la teología moral

La lógica búsqueda del diálogo con otras concepciones de la vida no puede difuminar exageradamente elementos irrenunciables del mensaje cristiano. Si la bioética teológica ha de asumir el consentimiento informado, el principio de autonomía, la privacidad, la ponderación costes/beneficios, tiene, a la vez, que seguir subrayando sus propios valores y su propio carisma, centrados especialmente en torno al principio de beneficencia (el valor del débil, la importancia de la generosidad y del altruismo, el énfasis en la relación de amistad personal sanitario-enfermo, que surgen de una ética que hunde sus raíces en el mensaje evangélico) y el de justicia. En este sentido habría que hablar de la *dimensión profética de la bioética teológica* retando a los actuales presupuestos. Por muy deliberativa que sea la bioética secular, a través comités de bioética no se puede resolver el escándalo del gran número de personas en todo el mundo sin asistencia médica o sin fármacos para enfermedades que en el hemisferio norte están controladas. Se hace necesaria una visión profética que haga ver las raíces del problema y que pueda articular una visión alternativa de la asistencia sanitaria, por ejemplo. Es claro que una bioética teológica pondrá el énfasis en que los pobres no pueden estar excluidos de los logros y avances en las ciencias biomédicas. Es más, no sólo lo afirmará sino que tratará de estar, desde la praxis, en el espacio real de “los últimos de los últimos”.

Hemos de afirmar que las influencias de la bioética principialista anglosajona, desde la exaltación del principio de autonomía, no pueden diluir la genuina tradición jesuánica de “tocar a los impuros” por un celo de actitud “correcta y aséptica”, muy respetuosa, por ejemplo, con la privacidad y los derechos del enfermo, pero carente de cordialidad, de entrega y de generosidad, poco sensible hacia determinados individuos poco rentables o productivos. Aquí puede situarse la gran aportación de una bioética de inspiración cristiana, que tiene tras de sí una larga tradición de vocaciones médicas ejemplares y que sigue teniendo una palabra muy importante que aportar al actual discurso bioético<sup>68</sup>.

La bioética teológica, desde esa dimensión profética, puede ser instancia crítica del *modelo principialista*. Salta a la vista, en primer lugar, que la concepción del hombre como Imagen de Dios refuerza la valoración de la dignidad humana y el respeto hacia las opciones

<sup>67</sup> J. GAFO, *Bioética teológica*, Universidad Pontificia Comillas/Desclée de Brouwer, Madrid y Bilbao 2003, 133. El Cap. III de la obra está dedicado a “Religiones y Bioética” y en la cuestión de la religión en los actuales debates de bioética se afirma: “Ante el proceso de secularización de la Bioética, los bioeticistas religiosos han tendido a dejar sus convicciones a la puerta de los foros de la disciplina, para usar los mismos términos que los otros especialistas. En su participación en las audiencias profanas, han hecho el esfuerzo por traducir los valores de su tradición particular a ‘conceptos que tengan significado público’. Si se entiende por ‘teológico’ una línea específica de argumentación religiosa que lleve a conclusiones de impronta religiosa, hay que reconocer que la presencia de la teología es escasa en Bioética. Sigue dándose una presencia de teólogos en los ámbitos bioéticos, pero no se manifiesta en conclusiones teológicas”. *O.c.*, 85.

<sup>68</sup> Cf. J. GAFO, “Enseñanza de la Ética a los profesionales biomédicos”, en F. VILARDELL, (COORD.), *Ética y Medicina*, Espasa-Calpe, Madrid 1988, 159-176.



personales del *principio de autonomía*. Pero no se puede olvidar que las opciones autónomas están siempre enmarcadas por el carácter relacional de la persona y que nunca son meramente opciones de un individuo aislado de los demás y de su historia<sup>69</sup>. Igualmente, no se puede olvidar que las opciones humanas están condicionadas, desde la cosmovisión cristiana, por el pecado, que compromete las mismas condiciones para una elección autónoma.

El *principio de beneficencia* puede aparecer a primera vista cercano a las tradiciones religiosas, pero su contenido puede ser minimalista, lejos de la regla de oro, distante del amor al prójimo. Los bioeticistas han afirmado que, más allá de la exigencia de no hacer daño, las acciones positivas, al servicio a los otros, son discrecionales, *obligaciones imperfectas*, supererogatorias o, a lo máximo, reguladas por las obligaciones profesionales. Pero la exigencia del amor al prójimo desborda esos mínimos. Así lo muestra el Buen Samaritano. Igualmente, la aproximación ética al *principio de justicia* y, en concreto, la afirmación del derecho a una asistencia sanitaria para todos puede ser apoyada por la religión, en su concepción de ayuda a los menos favorecidos. Pero la justicia no podría exigir más que una cierta equidad sin pasar a un compromiso existencial y vital con los grupos sociales e históricamente más desfavorecidos. La bioética secular puede prestar igualmente poca atención a qué tipo de agentes morales somos o qué tipo de virtudes debemos fomentar, para centrarse en las tomas de decisiones. Sin embargo, la bioética teológica puede aportar en su discurso religioso sobre las virtudes y disposiciones una fuente importante de corrección y balance moral, que sitúe nuestras decisiones ante la vida dentro del contexto de una plena explicación del propósito y del significado de ésta.

Si la Bioética civil ha alcanzado su “mayoría de edad”, no es menos cierto que aún tiene cuestiones abiertas al interior de la misma que tienen con ver con las creencias religiosas y sus aportaciones. Es, en este contexto, en el que D. Callahan lamenta la pérdida del sentido religioso en la bioética secular como una situación amenazante que:

- Nos hace demasiado dependientes de la ley civil como fuente de moralidad. Los tribunales son los que determinan lo que está bien o está mal, al indicarnos lo que está permitido o prohibido.
- Nos priva de los conocimientos y la sabiduría contenida en las tradiciones religiosas. No es preciso ser judío y cristiano para valorar lo que han aportado esas tradiciones.

---

<sup>69</sup> Cf. A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo 2007. Para Cortina no sólo debe afirmarse que “autonomía obliga” sino también que obliga la coautonomía que genera el dinamismo de la razón cordial del reconocimiento recíproco y la compasión. La autonomía es la capacidad para darse leyes a sí mismos y vivir según ellas. Más allá de la independencia frente a las intervenciones ajenas, la libertad como autonomía consiste en la capacidad de *auto-obligarse* a cumplir las leyes que se da el hombre a sí mismo. Leyes dignas de convertirse en leyes de la humanidad, expresivas de la humanidad, por tanto, leyes morales. Pero esta obligación de la coautonomía requiere la existencia de un cierto ideal de humanidad, al que nos sentimos vinculados. El vínculo que constituye la fuente de la obligación moral no es el creado por el interés calculado, tampoco la mera simpatía, sino el doble vínculo de la autonomía (convertida ahora en coautonomía): el vínculo con uno mismo (capacidad de auto-obligarse) y con los demás seres humanos (leyes que cada cual querría para toda la humanidad). La capacidad de auto-obligarse en el contexto de la interacción comunicativa con razones nos constituye como seres humanos vinculados e interdependientes. Porque no se trata de una autonomía ideal y transcendental en el ámbito de la autoconciencia, sino de una autonomía de carne y hueso, en la que la razón arraiga en el corazón y donde la obligación moral está vinculada al sentimiento de respeto (por la dignidad) y a la compasión cordial por lo vulnerable. *O.c.*, 101-128.

- Nos fuerza a creer que no pertenecemos a comunidades morales particulares, y lo más llamativo es que celebramos esto como expresión de pluralismo. Pero este pluralismo se convierte en una fuerza opresora que obliga a silenciar las propias convicciones y a tener que utilizar una especie de “esperanto moral”<sup>70</sup>.

La pérdida que indica Callahan no es una cuestión menor para una bioética secular con pretensión y vocación de servicio ético. En 1975, *G. Gustafson*, teólogo protestante de la Universidad de Chicago, explicaba la falta de una sustancial conexión de la teología con la bioética por una motivación estratégica: “Con frecuencia, no se desarrollan los fundamentos teológicos del propio trabajo en ética médica, porque los que participan en el debate sobre estos problemas tampoco están interesados en tales fundamentos. Otras veces se debe al esfuerzo por ser convincentes y se prefiere buscar consensos con diferentes personas; en tercer lugar, no se desarrollan dichos fundamentos teológicos porque introducir la teología resulta injustificable para los colegas seculares, pues ¿qué puede decir un teólogo sobre ética médica?”<sup>71</sup>.

El filósofo *Engelhardt* no niega que los teólogos han contribuido a la bioética, pero también tiene la certeza de que la teología no le ha dado a la bioética su “estructura intelectual”; porque “la bioética secular ha formulado sus propias nociones centrales de justicia, derechos y obligaciones, desde una base filosófica, que no teológica”<sup>72</sup>. No espera que la teología pueda ofrecer una “contribución especial” a la bioética desde el análisis y la argumentación ética; por tanto, tampoco debemos pedírselo. “Debemos pedir a la religión exactamente lo que la filosofía no consigue darnos: un significado para la vida, para el sufrimiento y para la muerte”<sup>73</sup>. Engelhardt recurre a la teología sólo para iluminar el misterio del sufrimiento y de la muerte: “La medicina suscita cuestiones definitivas respecto al significado del sufrimiento y de la existencia, porque se proyecta hacia el sufrimiento y la muerte de las personas. Las cuestiones teológicas se unen a las de la bioética, y si la teología no puede proporcionar una contribución de teoría moral a los compromisos de la bioética, sin embargo, puede ofrecer sugerencias estéticas de sentido y de finalidad. Estamos frente al abismo de la muerte y los oscuros fines últimos. Sobre el trasfondo de este abismo, la teología puede ofrecer imágenes y visiones, y evocar significados para una noche sin rostro”<sup>74</sup>. Podríamos decir que la teología tiene un papel exclusivamente de *iluminación escatológica*. Ahora entendemos mejor la frase con que inicia Engelhardt esta reflexión: “La bioética, allí donde tiene éxito, manifiesta dónde no tiene necesidad de la teología”<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Cf. D. CALLAHAN, “Religion and the Secularization of Bioethics”: *Hastings Center Report* 20 (1990) 4.

<sup>71</sup> L. LORENZETTI, “Bio-ética: quale apporto dalla teologia?": *Il Regno-attualità* 33 (1988) 65-68, 65.

<sup>72</sup> H. T. ENGELHARDT, “Looking for God and Finding the Abyss: Bioethics and Natural Theology”, en E. SHELPS, *Theology and Bioethics*, Reidel, Dordrecht 1985, 88-89.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 88.

Los prejuicios reinan en todas partes. Se teme que los teólogos moralistas ocupen una posición de superioridad y que sus aportaciones estén caracterizadas por presupuestos dogmáticos aceptados por fe y cerrados a la discusión racional. No se pretende impedirles hablar, pero tampoco se les reconoce el derecho a tener una palabra incorporándose al escenario de la deliberación. El hombre secular concede legitimación a una ética basada en la razón, si bien no rechaza, la aportación que pueda provenir de las éticas religiosas. Pero es evidente que en el mundo secular existen prejuicios respecto del mundo teológico<sup>76</sup>, sobre todo en lo referente a la posible contribución de la teología a la bioética. No obstante, también cabe decir, con M. Vidal: “Cuando se habla de la tensión entre la aportación específicamente religiosa de una tradición, como puede ser la judeo-cristiana, y una bioética secular y neutral accesible a todos, no hay que olvidar que ésta última no se da como agua destilada; sus representantes también hablan desde determinadas tradiciones. La oposición tajante entre una bioética secular y otra religiosa tiene algo de forzado y artificial. Se ha idolatrado a veces demasiado la neutralidad y la universalidad racional que se supone preside la sociedad secular. Eso lleva consigo un descuido del aspecto ineludiblemente cultural de los problemas bioéticos y la pérdida de las riquezas de cada tradición cultural”<sup>77</sup>.

Como podemos observar, las posiciones se han invertido: en la llamada “sociedad cristianizada” la Iglesia reivindicaba casi exclusivamente el discurso moral, con una apertura más o menos convencida al mundo de la laicidad. Ahora, la sociedad secular reivindica legitimidad para la moral laica, con una apertura más o menos convencida respecto a la moral religiosa<sup>78</sup>. Y, en este contexto, corresponde a la bioética teológica mostrar que, aun partiendo de un horizonte de fe, sabe hacerse razonable y es capaz de dialogar con el hombre secular, que pretende moverse únicamente en la perspectiva de la razón. Entonces, a la bioética teológica corresponde dar razón de que sus propuestas son humanas, humanizantes y, por tanto, universalizables<sup>79</sup>.

La bioética secular, si de verdad quiere ubicarse en el terreno de lo plural y democrático, en donde las diferentes culturas y etnias han de estar presentes no puede dejar al margen la aportación de las éticas religiosas. Se trataría de aprender a situarse bien en lo que se ha dado en llamar las “morales racionales de mínimos” y las “morales religiosas de máximos”<sup>80</sup>. Últimamente ha adquirido relevancia la distinción entre *lo justo* y *lo bueno*, entre *lo mínimo* y *lo máximo*, que identifica los *mínimos de justicia* con *lo racional* y los *máximos de bienaventuranza* con las *ofertas religiosas* o de grupos simila-

<sup>76</sup> Cf. E. GUIÓSÁN, *Ética sin religión*, Alianza, Madrid 1993. Esperanza Guisán, por citar una de esas excepciones, afirma: “Por supuesto que algunos católicos pueden, no sin dificultades ciertamente, ser buenos ciudadanos, es decir, individuos autodesarrollados, libres y solidarios, pero a la mayoría de ellos les resulta bastante difícil, cuando no imposible”. *O.c.*, 27. “La autonomía moral exige de los ciudadanos el rechazo de toda norma basada en la autoridad. Nuestras acciones no pueden justificarse recurriendo a los mandatos de dioses, sacerdotes o caudillos”, dice la contraportada del libro.

<sup>77</sup> J. MASIÁ, *o.c.*, 271.

<sup>78</sup> L. LORENZETTI, *o.c.*, 65.

<sup>79</sup> L. LORENZETTI, *o.c.* 65.

<sup>80</sup> Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid 1995, 63-69.

res: de todos aquellos que pueden ofrecer una concepción de lo bueno<sup>81</sup>. No es que las morales religiosas carezcan de racionalidad. De hecho, Adela Cortina nos habla de dos tipos de racionalidades en el campo de la moral que son igualmente legítimas: “La racionalidad de aquello que es universalmente exigible porque se apoya en argumentos de tipo lógico (aunque se trate de una lógica informal), y lo razonable, es decir, aquello que puede proponerse con pleno sentido, pero no puede exigirse universalmente, porque los argumentos que lo avalan son más narrativos que silogísticos”<sup>82</sup>.

Los valores y derechos de nuestra mínima moral cívica son perfectamente defendibles por creyentes cuya fe, bien entendida, ha ayudado y ayuda a configurarlos. El valor intocable de cada persona como imagen y semejanza de Dios, la sagrada libertad de los hijos de Dios y su igualdad en cuanto tales, la invitación a vivir la fraternidad que nos constituye, la promesa de un Reino de justicia y de paz, son raíces cristianas de esa ética cívica, que comparte las conclusiones secularizadas aunque no comparta las premisas religiosas. No hay, pues, “competencia” entre el cristianismo y la ética cívica, como se empeñan en mantener laicistas y fideístas, llevados por su afán de entender las relaciones humanas como juegos en los que lo que gana el uno lo pierde el otro. Es éste, por el contrario, un “juego” en el que todos debemos cooperar potenciando los mínimos ya compartidos, generando condiciones de posibilidad para que “ganemos”, todos y cada uno, los máximos a los que aspiramos. A la luz de estas aportaciones, sabemos que no hay que confundir las exigencias y las competencias de cada una de las éticas<sup>83</sup>. Hemos comprendido que son dos niveles de exigencia que, en principio, no tienen por qué entrar en conflicto: “La ética cívica no entra en competencia con la religión, porque no intenta ofrecer una concepción del hombre y de la historia desde la que iluminar la totalidad de la vida”<sup>84</sup>.

Pero quizá lo más importante de todo es que nos damos ya cuenta de que a todos los seres humanos nos une mucho más de lo que nos distingue. El cristianismo encarna una ética de máximos, como oferta de salvación en Jesucristo, pero se ha de situar en un trabajo común por conseguir los mínimos de justicia, como una tarea irrenunciable. “Si hoy en día los creyentes nos embarcamos en la doble empresa de intentar fortalecer los valores que tenemos en común todos los miembros de la sociedad y seguimos invitando a aquello que creemos, dialógicamente y con la propia vida, estaremos realizando una tarea a la vez humana y cristiana que, a mi modo de ver –afirma Adela Cortina-, es lo mismo”<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 1993 (sobre todo los caps. 8 y 12).

<sup>82</sup> A. CORTINA, “Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos”: *Iglesia Viva* 168 (1993) 531.

<sup>83</sup> Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, “Moral cristiana y ética civil. Relación y posibles conflictos”: *Proyección* 41 (1994) 305-314.

<sup>84</sup> A. CORTINA, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid 1995, 82.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 123.