BIOÉTICA LAICA Y BIOÉTICA RELIGIOSA. CLAVES PARA UNA ARGUMENTACIÓN CONTEMPORÁNEA[1]

SECULAR BIOETHICS AND RELIGIOUS BIOETHICS. KEYS TO A CONTEMPORARY ARGUMENT

Mª Cruz Díaz de Terán Velasco
Dpto. Derecho Público e Instituciones Jurídicas Básicas
Edif. Bibliotecas. Campus Universitario. Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Navarra). 948425600. E-mail: mdiazdet@unav.es

Resumen

En el contexto del debate plural contemporáneo es común el empleo del adjetivo *laico* como única manera de actuar en la discusión pública de temas bioéticos. Esto conduce a plantarse una pregunta, ¿es ilegítima la contribución de las religiones a la reflexión bioética actual? Dos son las respuestas posibles. Una primera afirmativa, basada en que la sociedad contemporánea se caracteriza por ser laica y pluralista y los valores en los que se basa y las obligaciones de sus miembros se definen de manera consensuada a través de los procedimientos democráticos. En este contexto, las aportaciones religiosas, en cuanto integrantes de la faceta privada de los individuos, quedarían excluidas. O bien puede darse una respuesta negativa, que se basaría en la afirmación de que los seres humanos se identifican como integrantes de distintos sistemas de valores particulares muchos de ellos impregnados por elementos religiosos. Según esta postura, el fenómeno religioso sería uno de los elementos más relevantes dentro del debate sobre el pluralismo cultural en cuanto que sirve de guía, de orientación y de inspiración de las conductas. El artículo se propone dar respuesta a la pregunta planteada, analizando cada una de las dos posibles posturas. El artículo se desarrolla en dos bloques: en el primero se analiza qué significa laico cuando se usa en el contexto bioético y en el segundo se examina si en el ámbito de las sociedades

1 Este trabajo se incluye dentro de la investigación que lleva a cabo el grupo de investigación *Familia, Matrimonio, Multiculturalidad y Libertad religiosa* de la Universidad de Navarra, financiado por la Universidad a través del PIUNA 1009-10

democráticas es legítima la contribución de las religiones al debate bioético actual. La exposición finaliza con unas conclusiones.

Palabras clave: bioética laica, bioética religiosa, calidad de vida, democracia.

Abstract

Within the context of the contemporary plural debate, it is common to use the adjective *secular* as if it were the only manner to participate in the bioethical debate of Western multi-ethnic society. This situation gives rise to the question of whether there can be a religious contribution to the current bioethical debate. There are two possible answers. The first, an affirmative one, is centered on the fact that contemporary society is characterized by pluralistic and secular values on which is based the obligations of its members, defined by consensus through democratic procedures. In this context, religious contribution, as something from the private sphere, must be excluded. The alternative response to our central question may be negative, based on the assertion that human beings are identified as members of different value systems, many of them imbued with religious elements. From this point of view, the religious phenomenon would be one of the most important elements in the debate on cultural pluralism, because it guides, and serves as an inspiration of our conduct. This article aims to answer our central question by analyzing each of the two possible positions. The article is divided into two sections; the first analyses the significance of the term *secular* when it is employed in the sphere of bioethics and the second examines whether, within the scope of democratic societies, the current religious contribution to the bioethics debate has any legitimacy. The article ends with some conclusions.

Key words: secular bioethics, religious bioethics, quality of life, democracy.

1. Diversidad cultural, religiones y bioética

La sociedad occidental actual no puede entenderse si no es teniendo en cuenta el fenómeno migratorio. Los Estados que integran Europa están experimentando las consecuencias de una creciente movilidad poblacional con orígenes diversos. Esto ha contribuido a entrelazar variedades culturales y diferentes estilos de vida, lo cual, en sí, es enriquecedor[2]. Pero también es cierto que el cada vez más extenso fenómeno migratorio, proveniente en gran medida de contextos étnicos-culturales muy

2 De hecho, sin el mestizaje cultural, sin el entrecruzarse y fecundarse entre culturas no habría surgido la propia civilización occidental, que es fruto de la fusión de elementos procedentes de diferentes culturas (Cfr. Sánchez Cámara, I., «Integración o multiculturalismo». Persona y Derecho 49 (2003), 175.)

alejados del occidental, trae consigo una serie de problemas relevantes y de difícil solución[3].

De entre todos ellos, los problemas de carácter bioético presentan una relevancia particular, y ello no sólo por el hecho de que cada vez surjan más conflictos sino por la complejidad de los mismos[4]. Muchas de las cuestiones objeto de la bioética —la vida, la sexualidad, el dolor, la enfermedad y la muerte— poseen un significado y una valoración distinta en función de las diversas culturas[5]. Y esta valoración, en numerosas ocasiones, conecta en las variadas culturas con una determinada concepción religiosa. De hecho, muchas de las cuestiones concernientes a la vida, a la salud y a la muerte forman parte tradicionalmente de las enseñanzas de las religiones[6].

En el contexto del debate plural contemporáneo es común —y frecuente— el empleo del adjetivo *laico* como única manera de actuar en la discusión pública de temas bioéticos[7]. Esto conduce a plantarse una pregunta, ¿es ilegítima la contribución de las religiones a la reflexión bioética actual? Dos son las respuestas posibles. Una primera afirmativa, basada en que la sociedad contemporánea se caracteriza por ser laica y pluralista y los valores en los que se asienta y las obligaciones de sus miembros se definen de manera consensuada a través de los procedimientos democráticos. En este contexto, las aportaciones religiosas, en cuanto integrantes de la faceta privada de los individuos, quedarían excluidas. Esta postura se fundamenta en una separación radical entre lo público (referido a la gestión de una sociedad multicultural) y lo privado (donde quedarían englobadas las distintas creencias personales, incluidas las religiosas). Las condiciones de *creyente*

3 Piénsese en los casos de mutilaciones sexuales femeninas que en muchas culturas africanas y musulmanas se perciben como ritos de iniciación de las mujeres al grupo social mientras que en los países europeos se contemplan como atentados contra la integridad física de la mujer; o la posibilidad de poligamia, que persiste, aunque limitado su ejercicio, en muchos países islámicos. La orientación unánime de la Unión Europea en este tema es la de no aceptar dentro de sus fronteras este tipo de uniones múltiples y limitar la reagrupación familiar a la primera mujer y los hijos que haya tenido con ésta. Cfr. Scillitan, L., «Mutilazioni e culture: aspetti antropologici» y Mucciconi, I.T., «Bioética e società multiculturale: aspetti matrimoniale», ambos en Compagnoni, F. y D'Agostino, F., (eds.), *Il confronto interculturale: dibattiti biotici e pratiche giuridiche. Bioetica, diritti umani e multietnicità,* Milano, San Paolo, 2003, 189-254. Además, no estamos hablando de fenómenos ocasionales sino todo lo contrario, puesto que podemos afirmar que, dadas las características de los actuales movimientos migratorios, este tipo de conflictos van a ir en aumento. Cfr. Palazzani, L., «Problemi bioetici e biogiuridici nella società multietnica». En Compagnoni, F. e D'Agostino, F. (eds.)., *op.cit*., 14 y ss. Todas las traducciones que se han hecho del italiano son originales de la autora de este artículo.

4 Cfr. Dalla Torre, G., «Multietnicità, bioetica e diritto». En Compagnoni, F. y D'Agostino, F. (eds.), *Bioetica, diritti umani e multietnicità*, San Paolo, Milano, 2001, 27.

5 De la cuestión de los diversos modelos culturales de Bioética me he ocupado en Díaz de Terán Velasco, M.C. «Multiculturalismo e bioetica. Riflessioni di Filosofia del diritto». En *Archivio Giuridico*, vol. CCXXVIII, fasc. 2 (2008), 215-238.

6 La *Encyclopedia of Bioethics*, publicada en 1978 en América y punto de referencia obligatorio en el ámbito bioético, le dedica un amplio espacio a la aportación de las tradiciones religiosas en la constitución de la bioética.

7 Cfr. Palazzani, L., «Laicità e bioetica». En Dalla Torre, G. (ed.), *Lessico della Laicità*, Ed. Studium, Roma, 2007, 73.

y *ciudadano* tienden así a presentarse enfrentadas. O bien puede darse una respuesta negativa, que se basaría en la afirmación de que los seres humanos se identifican como integrantes de distintos sistemas de valores particulares muchos de ellos impregnados por elementos religiosos. Según esta postura, el fenómeno religioso sería uno de los elementos más relevantes dentro del debate sobre el pluralismo cultural en cuanto que sirve de guía, de orientación y de inspiración de las conductas[8]. Y por ello, olvidar este dato, sería hablar en nombre de un falso pluralismo, donde quedaría excluida la voz de muchos miembros de la sociedad[9].

De ahí que en las páginas que siguen me proponga dar respuesta a la pregunta planteada, analizando cada una de las dos posibles posturas. Para ello, llevaré a cabo la exposición en dos bloques: en el primero analizaré qué significa laico cuando se usa en el contexto bioético y en el segundo me centraré en examinar si en el ámbito de las sociedades democráticas es legítima la contribución de las religiones al debate bioético actual.

2. Significado de *laico* en el ámbito bioético

En el ámbito de la reflexión moral del debate sobre la bioética, existe una discusión entorno a la cuestión de la relación entre *bioética laica* y *bioética religiosa*[10]. Para abordar esta clasificación es conveniente comenzar con una aclaración conceptual del adjetivo *laico* aplicado a la bioética. Pienso que, dada la complejidad del término, una explicación de este concepto puede ayudar a alcanzar una auténtica comprensión de su significado y de su uso que sirva para evitar malos entendimientos y polémicas estériles.

Dos son los significados principales que se le atribuyen: bien *laico* como opuesto a *religioso* o bien en su acepción *grocista* de formular los planteamientos *como si Dios no existiese (etsi Deus non daretur)*[11].

2.1. Laico como opuesto a religioso

Es común que la expresión *bioética laica* aparezca en contraposición a *bioética religiosa* (sobre todo *cristiana,* y, más en concreto, *católica,* en el contexto occidental). Se podría incluso decir, como señala Palazzani —cuyos planteamientos sigo en esta argumentación—, que la *bioética laica* coincide con la *bioética de la calidad de vida* en contraposición a la *bioética re-*

8 Cfr. Dalla Torre, G., Le frontiere della vita, Roma, 1998, 193-194.

9 Cfr. Martín Sánchez, I. (coord.), *Bioética, Religión y Salud. Informe sobre instrucciones previstas*, BOCM, Madrid, 2005, 39. Sobre esta afirmación puede también consultarse Callahan, D., «Religion and the Secularization of Bioethics». *Hastings Center Report*, 20 (1990), 4 y ss.

10 Cfr. Palazzani, L., *Introduzione alla biogiuridica*, Giappicheli Editore, Torino, 2002, 12. Sobre las distintas posiciones y relaciones entre la llamada bioética laica y la bioética religiosa, pueden consultarse, entre otros, Gafo, J. (ed.), *Bioética y religiones: el final de la vida*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000; D'Agostino, F.- Palazzani, L., *Bioetica. Nozioni fondamentali*, La Scuola, Brescia, 2007, 53-57; Fornero, G., *Bioetica católica e bioetica laica*, Mondadori, Milano, 2005; Scarpelli, U., *Bioetica laica*, Milano, 1998.

11 Grocio, H., *De Iure Belli ac Pacis*, Prolegomena, 11.

ligiosa que remite a la idea de *sacralidad de la vida*[12].

Desde esta perspectiva, sería *laica* la bioética que, apoyándose en presupuestos relativistas, por tanto, desde un horizonte antimetafísico (que afirma que no existe una verdad objetiva aparte de los hechos y que la verdad no es accesible al ser humano), niega que la vida humana sea un bien objetivo en sí y por sí. Afirma que la vida tiene un valor *prima facie*, aunque este valor —o, lo que es lo mismo, la intensidad axiológica de la vida humana— puede variar dependiendo de su atribución o de su concesión por parte de otros seres humanos[13].

Sostener esta postura no implica una conducta neutra, ya que en la práctica bioética se traduce en una serie de comportamientos y actitudes. Palazzani menciona dos corrientes dentro del concepto *bioética laica* o de la *calidad de vida* que ejemplifican esta afirmación. Por un lado está la corriente *utilitarista*, que pone en el centro de la reflexión el cálculo costes-beneficios (refiriéndose a la sociedad) y anunciando el principio de *maximización del placer* (intereses, preferencias), *minimización el dolor* (sufrimiento, frustraciones) y ampliar la esfera de las libertades personales al mayor número posible de personas. Y por ello sostiene que la vida, en la medida en que no tenga intereses, así como la vida de aquellos que tienen baja o nula *calidad* no tiene dignidad y, por tanto, no merece ser vivida[14].

La otra corriente que menciona es la *neocontractualista* que identifica al sujeto bioético sólo con aquél sujeto autoconsciente, racional y capaz de autodeterminarse. La vida de aquellos que queden fuera por no cumplir con los parámetros establecidos no valdrá la pena ser vivida porque —afirman— carece del nivel mínimo de dignidad. Su supervivencia y su dignidad dependerán de la elección de los agentes morales, que decidirán según el principio de beneficencia, oportunidad, etc[15].

Tanto una como otra corriente parten desde una perspectiva según la cual la vida humana (la propia o la de los otros) es un bien disponible sobre la base de la elección individual o social. La vida humana no se contempla como un valor por naturaleza absoluto y universal sino más bien como un valor relativo, variable según la conveniencia social y/o la decisión individual. Como señala Palazzani, la bioética que se autodenomina *laica* rechaza de plano la posibilidad de una verdad objetiva radicada en la naturaleza

12 Cfr. Palazzani, L., «Laicità e bioetica», *op. cit*. 74. A lo largo de este epígrafe baso mi argumentación en el pensamiento de L. Palazzani, recogido en L. Palazzani, «Laicità e bioetica», en G. Dalla Torre (ed.), *Lessico della Laicità*, Ed. Studium, Roma, 2007, 73-79. También D'Agostino F. y Palazzani, L., *Bioetica. Nozioni fondamentali*, Ed. La Scuola, Brescia, 2007, 53-56.

13 Cfr. Palazzani, L., «Laicità e bioetica», *op. cit*. 74.

14 Cfr. Ibid., 74. Entrarían en este grupo de «individuos cuya vida no merece ser vivida» todos aquellos que todavía no tengan desarrollado el sistema nervioso central, los moribundos, los comatosos, en definitiva, todos aquellos que presenten grandes minusvalías. Se trata de una postura muy difundida en los países anglosajones, inspirada en Bentham y en Stuart Mill. Para más datos sobre este modelo, cfr. Sgreccia, E., *Manual de Bioética*, Diana, 1996, 68 y ss.

15 Cfr. Ibid., 75.

humana, no admite la posibilidad de elaborar una moral sustancial universal, no concibe la posibilidad de que se puedan encontrar valores y principios que en su contenido puedan ser aceptados por todos. De este modo, la moral permanece -y debe permanecer- como un dato privado y estrictamente individual, las decisiones libres subjetivas deben protegerse sin ninguna pretensión de juzgar los contenidos. Es la posición de aquellos que no ven ninguna posibilidad de superar el pluralismo moral. De aquellos que consideran que la irreductibilidad del pluralismo, es decir, la imposibilidad de encontrar en la multiplicidad una verdad común, es en sí un valor, al cual hay que proteger siendo tolerante desde un punto pragmático, porque no se puede hacer otra cosa que soportar, acrítica e indiferentemente, los otros pareceres[16].

2.2. Laico como respeto a las diversas convicciones personales

A la luz de la contraposición que surge del debate entre *bioética laica* o de la *calidad de vida* y la *bioética religiosa* o *de la sacralidad de la vida,* es indispensable recoger un segundo significado de laicidad. En mi opinión, una propuesta aceptable y razonable es la que plantea Palazzani de recuperar el término en el sentido delineado por Hugo Grocio, según el cual, *laico no es quien afirma la hipótesis de Dios (razonando como si Dios fuese, partiendo de la existencia de Dios como aceptación acrítica), ni es laico quien niega la hipótesis de Dios (razonando en ausencia de Dios, refutando la hipótesis de la existencia de Dios sin discutirla racionalmente), sino que laico es aquél que razona «como si Dios no existiese» (es decir, poniendo entre paréntesis la existencia o no existencia de Dios, no pronunciándose sobre la existencia o no existencia de Dios)*[17]. Ésta debe ser, a mi entender, «la posición de quien pretende elaborar una ética filosófica -y no una ética teológica o religiosa- que pueda ser compartida (en el plano metodológico) con aquél que intenta argumentar racionalmente (no desde un punto de vista religioso pero no por esto anti-religioso)»[18]. Desde esta perspectiva, pueden crearse las vías para desarrollar, a través del diálogo, una investigación activa, dinámica y constructiva enfocada a la búsqueda de una verdad común.

Es evidente que las filosofías son muchas. También las religiones son muchas. Cuando se parte de una bioética laica en el sentido filosófico que aquí se está proponiendo, se trata de una bioética que le otorga a la razón un papel clave. Papel que no es «ni el de la imposición dogmática de la verdad (de la cual deducir sistemática y jerárquicamente normas inmutables y absolutas), ni el de la renuncia escéptica o relativista a la verdad (dejando la conciencia subjetiva libre de cualquier pronunciamiento). Se trata de reconocerle a la razón «el deber de la in-

16 Cfr. Ibid., 75-76. Sobre los modelos bioéticos no-cognitivista, cfr. Sgreccia, E., *op. cit*. 61-76.

17 Cfr. Palazzani, L., *Bioetica. Nozioni fondamentali*, cit. 55; Palazzani, L., «Laicità e bioetica», *op. cit*. 76.

18 Ibid., 76. En la misma línea, Pastor García, L. M., «Creencias religiosas y quehacer bioético». *Cuadernos de Bioética*, XIX, nº 3 (2008), 485-494.

vestigación de una verdad común con la confianza en la posibilidad cognitiva de que un esfuerzo hermenéutico progresivo nos acerque a ella y nos ayude a escoger significados y valores compartidos»[19].

La bioética laica coincide, desde esta perspectiva, con el método racional crítico de quien no pretende verdades presupuestas, indiscutibles, pero no por eso rechaza la existencia de verdades accesibles a través de la razón. Recoge la postura de aquél que no se limita al registro empírico de los hechos sino que sostiene (desde el plano de los contenidos) que es racionalmente argumentable -y compartible- el reconocimiento del valor del ser humano y de la convivencia social ante el avance del conocimiento científico y de la aplicación de las nuevas biotecnologías. Bioética laica representa, según este enfoque, la posición de quien no trata ni de frenar de modo oscuro el avance biotecnológico ni de exaltarlo ciegamente. Recoge el planteamiento de quien afirma la exigencia de que cada ser humano sea respetado en cuanto ser humano, prescindiendo de sus condiciones existenciales; que cada persona tenga el derecho de ser tratada como persona en cada fase de su vida y se basa en que estas afirmaciones pueden ser argumentadas y justificadas de modo racional[20].

Además, como continua argumentando Palazzani, esta perspectiva se funda en el criterio de justicia, porque reconoce a cada ser humano sus competencias, garantizando la igualdad y la reciprocidad de las relaciones, evitando así toda forma de discriminación. Sostener este planteamiento implica que todo individuo (nasciturus o anciano, sano o enfermo) tiene derecho a ser tratado con igual dignidad y a no ser instrumentalizado. Embriones, fetos, comatosos, enfermos mentales crónicos, minusválidos graves, son seres humanos y como tales, merecedores de protección jurídica. Precisamente, el descubrimiento de la existencia del otro como alguien que necesita cuidado, va íntimamente unido a la recuperación del sentido del Derecho en su estructura ontológica como respeto universal al otro[21]. Desde esta perspectiva «la libertad del ser humano se reconoce como un valor en la medida en que es compatible con la libertad de los otros (incluso con la de aquellos que no son todavía o no pueden o nunca estarán en grado de experimentarla)»[22]. El interés colectivo se defiende en la medida en que coincide con el bien común de todos en el contexto de una pacífica coexistencia social (y no limitándose a la conveniencia de algunos grupos). Negar a determinados seres humanos la protección jurídica que merecen se convierte en un debate sobre la consideración sobre lo

19 Ibid., 76-77.

20 Cfr. Palazzani, L., *Bioetica. Nozioni fondamentali*, cit. 55; Palazzani, L., «Laicità e bioetica», *op. cit.* 78. La dignidad de la persona radica en la superioridad de su ser, y no en las cualidades más o menos externas y vistosas, sus operaciones o actividades, o los resultados derivados de éstas. El ser humano es digno porque es, no por lo que sabe o siente, sino que su excelencia radica en su ser. Cfr. Melendo, T. y Millán-Puelles, L., *Dignidad, ¿una palabra vacía?,* Eunsa, Pamplona, 1996, 98.

21 Cfr. Ballesteros, J., «Derechos humanos: ontología versus reduccionismos». *Persona y Derecho* 9 (1982), 241.

22 Palazzani, L., «Laicità e bioetica», cit. 78.

que la sociedad está dispuesta a dar al otro y a su bien[23]. El reconocimiento —y la efectividad— de la universalidad de la tutela jurídica exigen superar el planteamiento que vincula los derechos a la autonomía o la calidad de vida.

Por tanto, proponer la *autonomía* (entendida como capacidad individual de ejercicio) y la *calidad* (entendida como medida del umbral del bienestar subjetivo) como pilares de garantía de laicidad en la intervención de la biotecnología en el ser humano, puede conllevar nuevas formas de discriminación entre determinadas personas (dependientes y sufridores) que son, sin embargo, quienes más necesitan de una tutela responsable y de una trato solidario[24]. Precisamente, la acción benevolente hacia el débil, hacia el vulnerable, permite que salga a la luz el sentido más profundo de la comunidad personal[25].

En definitiva, frente al primer modelo, la propuesta de bioética *laica* que se presenta se plantea como un método *abierto* a creyentes y no creyentes, con pretensiones de ser una vía de encuentro dialéctico. Es un modelo de bioética que no admite prejuicios sino que busca el encuentro a través de la investigación de la verdad común. Y parte de la base de que el conocimiento científico y la aplicación biotecnológica no pueden —y no deben— entrar en conflicto con las exigencias fundamentales de tutela de la dignidad humana[26].

3. El papel del Estado ante las convicciones religosas de los ciudadanos

En la Edad Moderna, las guerras de religión dieron lugar a un contexto en el que los dogmas confesionales fueron considerados socialmente nocivos en la medida en que *invitaban* al conflicto. Siglos más tarde, la sucesión dogmas-religión-conflictos figura entre los tópicos más florecientes, hasta el punto de poder hablar de una cierta obsesión por el fenómeno religioso en determinados foros. La consecuencia, señala A. Ollero, es que, en el ámbito de la libertad religiosa, *tolerancia* acaba vinculándose con *secularización*, tanto histórica como culturalmente. Ahora, la conducta obligada es un forzoso alejamiento en el ámbito de lo público de los elementos que puedan relacionarse con lo confesional y religioso. La imposición de esta censura a lo religioso en la esfera pública provoca que la tolerancia tienda a identificarse con el *laicismo*, que,

23 Cfr. Viola, F., *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la ética contemporánea*, Comares, Granada, 1998, 365-366.

24 Cfr. Palazzani, L., *Bioetica. Nozioni fondamentali*, cit. 56. A este respecto como advierte J. A. Doral, «(…) de no reconocérsele la personalidad (jurídica) del ser humano en su íntegra realidad, desaparecería toda posibilidad de determinar el fundamento del Derecho o de la Justicia». Doral, J. A., «Concepto filosófico y concepto jurídico de persona». En *Persona y Derecho* 2 (1975), 123.

25 El amor hacia un ser humano —en este caso, la aceptación del enfermo—, va dirigida a él, no a sus cualidades. Cfr. Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona, 2000, 233. Que la comunidad dé acogida al enfermo suscita lo mejor de la persona, el verdadero respeto a sí misma. Cfr. Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción ...*, cit., 234.

26 Cfr. Palazzani, L., «Laicità e bioetica», cit., 79.

paradójicamente, acaba cobrando rango de obligada confesión civil[27].

A grandes rasgos ésta es la propuesta francesa: en nombre de la llamada *laïcité* se hace a todos teóricamente iguales ante el Estado. Se apoya en la idea de que una sociedad política no puede mantenerse si sus miembros no comparten algunos valores sustanciales comunes. Valores que poseen un carácter casi sacro, pero independientes de cualquier religión. Sin duda, detrás de esta creencia se puede vislumbrar la idea de la «religión civil» de Rousseau quien, siguiendo a Hobbes, distinguía las opiniones religiosas subjetivas de los valores de una «fe civil». Fe que el soberano debía definir y custodiar, de modo que los ciudadanos pudieran ser *súbditos buenos y leales*[28]. Este planteamiento es radicalmente monocultural y defiende la necesidad de una cultura ético-política nacional netamente separada de las religiones y de las iglesias, en comparación con las cuales ejerce una estricta neutralidad[29]. Las condiciones de *creyente* y *ciudadano* tienden a presentarse enfrentadas. Así, quienes tienen convicciones religiosas, se encuentran ante una alternativa desagradable: o participan en el foro público con un lenguaje basado en la falsedad de la trascendencia de lo que creen, o rehúsan traicionar sus convicciones, quedando así injustamente apartados de la discusión pública democrática. Esto nos lleva a la denuncia de algunos autores que sostienen que «lo secular no siempre es neutral sino que, con frecuencia, lo secular se convierte en un secularismo militante, adoptando posiciones valorativas muy específicas, claramente ofensivas respecto de los valores de muchos, como cuando se pretende descalificar las convicciones religiosas»[30]. El planteamiento de fondo puede resumirse así: es arriesgado e, incluso, peligroso permitir que los planteamientos éticos demasiado serios y fundados –y todos los que dejen adivinar un trasfondo religioso lo serían- se proyecten sobre lo público, por la inmensa posibilidad de conflictividad social derivada de su *fundamentalismo* innato.

Una de las facetas principales del arte de gobernar consiste en la búsqueda de la convivencia pacífica entre los ciudadanos. Tarea que no es sencilla, ya que éstos abrigan distintos valores. Por eso, se trata de buscar un modelo en el que todos se sientan implicados y, de este modo, se esfuercen en promover el bien común. Precisamente, una de de las grandes aportaciones europeas a la civilización universal es la convicción de que a través de razones es posible el sometimiento de lo político, de la fuerza, a la justicia. Y

27 Cfr. Ollero, A., «Tolerancia, fundamentalismo y lacismo». En D'Agostino F., (a cura di), Ius divinum. Fondamentalismo religioso ed esperienza giuridica, Giapichelli, Torino, 1998, 203-204.

28 ¡Cfr. Rousseau, J. J., Du contrat social ou principes du droit politique, l. IV, cap. VIII, Milano, 2001, 195 y ss.

29 Cfr. Viola, F., «El papel público de la religión en la sociedad multicultural». En Aparisi, A y Díaz de Terán, M.C., *Pluralismo y democracia*, Thomson-Aranzadi, Navarra, 2009, 120.

30 Este sentimiento de ofensa es acusado por personas de credos religiosos muy distintos: católicos, islámicos, judíos o protestantes. Por citar sólo un testimonio menos conocido vid., The Islamic Academy, *Faith as the Basis of Education in a Multi-Faith Multi-Cultural Country. A Discussion Document*, Seminar sponsored by The Islamic Academy, University of Cambridge, 1990.

todo ello tiene como consecuencia que los gobernantes, cuando asumen la dirección del Estado, deben hacerlo con una actitud de sumar voluntades, de evitar exclusiones, de imparcialidad en el reparto de las cargas y beneficios.

Ahora bien, aquí hay que introducir un matiz, porque una cosa es esta básica imparcialidad, y otra muy distinta creer que el Estado debe abstenerse de cualquier toma de decisión allí donde haya, respecto de la moral o de lo religioso, una opción valorativa potencial o actualmente discutida entre los ciudadanos, como si tal abstención fuera necesaria para garantizar que todos los ciudadanos –a quienes se permitiría el mantenimiento en privado de sus elecciones- se sintieran igualmente amparados por el poder. Ante ciertos problemas, el Estado no puede permanecer neutral alegando que causan fracturas en la sociedad. En última instancia, gran parte de la vida social se rige por valores espirituales, que encuentran su expresión indirecta en el Código Penal, en la fijación de los días festivos, en la configuración de las instituciones sociales, en el carácter de la educación estatal, etc[31].

Me parece evidente, coincidiendo con la argumentación hecha por Viola[32], que los valores constitucionales no pueden ser entendidos como una doctrina tolerante al modo del secularismo francés y no pueden, ni siquiera, ser considerados como un puro procedimiento, según la teoría de la justicia «política y no metafísica» al modo rawlsiano. En el primer caso, porque, como razona el autor italiano, nos inclinaríamos peligrosamente hacia el «Estado ético», el otro adversario histórico del multiculturalismo; en el segundo, porque esto implicaría, inevitablemente, que la neutralidad en materia religiosa fuera necesariamente parte de la identidad del ciudadano. Pero, si el ciudadano en cuanto tal se desprende de sus identidades prepolíticas, la política se convierte para él en algo poco interesante, como de hecho está sucediendo. En realidad, los valores constitucionales son principios ético-políticos, es decir, no son una doctrina política ya consumada y definitiva sino un *ir haciéndose* que debe articularse como respuesta a cuestiones sociopolíticas concretas. Estas decisiones exigen que intervengan la interpretación y la argumentación así como el aporte de sucesivos valores que se alcanzan por medio del discurso público y la confrontación entre identidades culturales, individuales y colectivas, presentes en un determinado contexto sociopolítico[33]. Por ello, excluir a las religiones de la esfera público-política, significaría cercenar el constitucionalismo y la democracia y descender hacia una alternativa peligrosa: o una neutralidad interpretada como indiferencia religiosa[34]

31 Cfr. Ibáñez-Martín, J.A., «¿Educar en convicciones atenta contra el espíritu democrático?». En D'Agostino, F., (a cura di), *Ius divinum…*, cit. 147.

32 Cfr. Viola, F., *op. cit*. 124.

33 En este horizonte de pensamiento se puede situar también la concepción del «pluralismo comprensivo» de Rosenfeld, que no puede discutirse aquí. Cfr. Rosenfeld, M., «Comprehensive Pluralism is neither an Overlapping Consensus nor a Modus Vivendi». En Cardozo Law Review, 21 (2000), 1971-1997 y también sobre la misma cuestión, «Human Rights, Nationalism, Multiculturalism». En Cardozo Law Review, 21 (2000), 1225-1242.

34 Pero ésta no es la única concepción de la neutralidad, ni siquiera la única de la postura liberal.

o una laicidad entendida como religión civil *a lo Rousseau*[35].

En consecuencia, tal y como concluye Viola, una sociedad política multicultural no exige un Estado neutral, si neutral se identifica con indiferente. Lo que una sociedad política multicultural reclama es un Estado imparcial, es decir, instituciones políticas que no excluyan de la deliberación pública los argumentos religiosos por el simple hecho de ser tales. Sólo cuando éstos u otros con diferentes orígenes, se hagan valer públicamente de modo irrespetuoso con los principios del constitucionalismo y de la democracia entonces deberán quedar al margen.

3.1. Convicciones religiosas y desarrollo humano

La pregunta clave aquí sería: ¿qué validez tienen las razones que invocan quienes hoy atacan a los que se atreven a tener convicciones (especialmente si son religiosas)? La cuestión no es baladí porque, con frecuencia, estos últimos se sienten públicamente descalificados, ya que la mentalidad dominante busca imponer el mensaje de que la democracia moderna exige a sus ciudadanos que mantengan una actitud de desconfianza hacia quienes mantienen convicciones firmes —más si son de carácter religioso—[36].

El ser humano es lo que es por su relación con el grupo al que pertenece, pero su pertenencia al grupo no agota su ser. La vida propia de la persona no se consume en su formar parte de una comunidad, sin tomar en consideración la mayor o menor importancia que quepa otorgar al ambiente social. Ciertamente, la vida de cada uno no se reduce a ser una simple suma de comportamientos impredecibles, carentes de unidad, consecuencia irremediable de formar parte de un grupo. Cada persona es dueña de su propia vida en la medida en que personalmente la orienta hacia unos objetivos concretos. Como

---

Cfr. Mack, E., Liberalism, Neutralism, and Rights (1988), ahora en Sadurski, W. (ed.), Law and Religion, Dartmouth, Aldershot, 1992, 3-27 y Pastore, B., «Quali fondamenti per il liberalismo? Identità, diritti, comunità politica». En Diritto e società, 3 (1997), 403-442.

35 Entraríamos aquí en la discusión entre realidades tan dispares como laicidad y laicismo. Siguiendo a A. Ollero, «Por laicismo habría que entender el diseño del Estado como absolutamente ajeno al fenómeno religioso. Su centro de gravedad sería más una no contaminación –marcada con atisbos de fundamentalismo [sobre esta afirmación cfr. Navarro-Valls, R., «La libertad religiosa en la Educación Escolar». En de La Hera, A. y Martínez de Codes, R. M., (coords.), *Foro Iberoamericano sobre Libertad Religiosa*, Ministerio de Justicia, Madrid, 2002 382-383], si no de abierta beligerancia- que la indiferencia o la auténtica neutralidad. Esa tajante separación, que reenvía toda convicción religiosa al ámbito íntimo de la conciencia individual, puede acabar resultando, más que neutra, neutralizadora de su posible proyección sobre el ámbito público (…). Nada, sin embargo, más opuesto a la laicidad que enclaustrar determinados problemas civiles, al considerar que la preocupación por ellos derivaría inevitablemente de una indebida injerencia de lo sagrado en lo público». Ollero, A., *España: ¿un Estado laico? La libertad religiosa en la perspectiva constitucional*, Thomson-Civitas, Navarra, 2005, 17-18. La trascendencia de esta discusión es innegable pero excede el propósito de este trabajo.

36 L. M. Pastor denunció hace ya algunos años que «en el ambiente cultural español es muy usual afirmar que el poseer creencias religiosas dificulta la tarea de estudiar, investigar y enseñar bioética». Cfr. Pastor García, L. M., «Creencias religiosas y quehacer bioético». En *Cuadernos de Bioética*, XIX, nº3 (2008), 485-494.

afirma Ibáñez-Martín, «me sé paradigmáticamente libre cuando me esfuerzo por poner en práctica ciertos valores en los que creo encontrar el sentido de mi existencia», y a continuación añade «todo aquello en lo que creo, y en lo que creo con tanta seguridad que me anima a superarme ante el peso de las dificultades de la realidad, son mis convicciones»[37]. Esa vida propia, esa identidad privativa de cada uno es algo esencialmente moral, que se basa en cómo cada uno interpreta las voces de su conciencia. Por eso, entre las primeras obligaciones de una sociedad democrática debe estar necesariamente la de respetar el foro de la conciencia de cada uno de sus miembros, ya que ahí es donde se perfila la felicidad a la que individualmente se aspira[38].

No obstante, es cierto que a día de hoy existen en ocasiones algunas reservas cuando se hace alusión a las convicciones personales. De entre las principales razones pueden estar algunas experiencias de nuestra época, en la que hay quienes no han dudado en imponer sus convicciones a la fuerza. Por ello, algunos se inclinan a creer que, tal vez, la desaparición de las convicciones sea la condición necesaria para lograr una sociedad pacífica. A mi entender esta actitud es imposible de lograr porque todos tenemos convicciones, pudiendo ser éstas ideológicas o religiosas. Por ello pienso, como afirma A. Ollero, que «para preservar un abierto pluralismo es preciso aceptar una doble realidad: que no hay propuesta civil que no se fundamente directa o indirectamente en alguna convicción y que ha de considerarse por lo demás irrelevante que ésta tenga o no parentesco religioso»[39]. Porque el problema no es tener una convicción o que ésta sea desacertada, sino aplicarla fanáticamente, pues tal forma de vivirla puede conducir a algunos a temer cualquier convicción. De ahí que sea necesario distinguir entre convicción y fanatismo, teniendo presente que una convicción impuesta por la fuerza es una *contradictio in terminis*[40]. El fanático ambiciona algo que la persona con convicciones sabe que carece de sentido: se puede imponer a los demás un cierto comportamiento externo, pero *no se puede obligar a nadie a admitir ninguna idea, por absolutamente válida que sea o se anuncie*. Es cierto que, como dice Arellano, hay *formas existenciales de fanatismo* en donde la sociedad de masas, aprovechándose de los instrumentos manipuladores del momento y de la pasividad de los ciudadanos, mueve a aceptar ideas a menudo falsas, sin la mediación de la autoconsciencia[41]. Pero las ideas que se incorporan así no poseen la firmeza de las verdaderas convicciones

37 Ibáñez-Martín, J. A., *op. cit*. 151-152.

38 Cfr. Ibid., 161.

39 Ollero, A., *España, ¿un Estado laico?...*, cit. 25-26. También, Pastor García, L. M., «Creencias religiosas y quehacer bioético». En *Cuadernos de Bioética*, XIX, nº3 (2008), 485-494.

40 Cfr. Ibáñez-Martín, J. A., *op. cit*. 153-154. Idea que recogía ya el Concilio Vaticano II, en 1965, al afirmar que «la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra, con suavidad y firmeza a la vez, en las almas» (Dignitatis Humanae, 1).

41 Cfr. Arellano, J., «El acontecimiento absoluto del «encontrarse-existiendo». En AAVV., *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Pamplona, 1991, 538-542.

y, aunque pueden ser eficaces en tiempos de *homogeneidad social*, lo cierto es que son abandonadas con facilidad en cuanto la presión social cesa. Y son abandonadas precisamente por haberse implantado sin la mediación de una reflexión crítica personal, que es la que las convierte en verdaderamente nuestras[42].

3.2. ¿Qué pueden aportar las religiones al debate bioético?

Siguiendo el esquema propuesto al inicio de estas páginas, llega el momento de plantearse la cuestión acerca de qué aportaciones pueden hacer las religiones al debate bioético. Tal y como se ha afirmado anteriormente, los seres humanos pertenecemos a diversas comunidades, la gran mayoría impregnadas de valores religiosos. Las religiones suponen un potente factor cultural, un fuerte sistema de valores que inspira, orienta, guía y con los que un grupo humano se identifica[43]. La impronta de la religión —según las distintas formas culturales— se puede apreciar en los comportamientos y actitudes de cada individuo[44]. Las religiones constituyen un componente importante que merece una atención especial y justifica, en mi opinión, que las sociedades actuales sean sensibles al factor religioso. Autores como Habermas afirman que si bien la fe y el saber se diferencian claramente entre sí, al mismo tiempo mantienen una relación constructiva, sobre todo a la hora de abordar cuestiones sociales particularmente urgentes, como, por ejemplo, la bioética. En este orden de cosas, «la religión se revela como un recurso moral importante, toda vez que los ciudadanos religiosos disponen de un particular potencial de fundamentación a la hora de abordar cuestiones de orden moral. En su función de fundadora de sentido, la religión suministra una base moral para el discurso público, y en tal sentido desempeña una función importante en el ámbito de la vida pública»[45].

42 Cfr. Ibáñez-Martín, J.A., *op. cit.* 156. Actitud que, además, resultaría especialmente inadecuada a la hora de tratar a los católicos «dado que la misma doctrina que profesan aspira a asumir unas exigencias éticas cognoscibles sin necesidad de revelación sobrenatural, abiertas por definición a la argumentación racional». Ollero, A., «Tolerancia, fundamentalismo...», cit. 210. Además, destaca Ibáñez-Martín que cabría añadir un hecho constatable de facto y es que «las convicciones cristianas, teórica e históricamente, han mostrado que favorecen la construcción de la democracia, lo cual es muy razonable pues el cristianismo enseña la común dignidad de todos los hombres y tiene especial predilección por los pobres, por los pequeños, por quienes carecen de posibilidades de hacerse oír en el debate de la vida pública». Ibáñez-Martín, J.A., *op. cit*. 164.

43 . Cfr. dalla Torre, G., *Le frontiere della vita*, Studium, Roma, 1998, 193-194.

44 Cfr. Reder, M. y Smidt, J., «Habermas y la religión». En Habermas, J. y cols., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona, 2009, 16. Muy interesante a este respecto el artículo de J.M. Burgos Velasco, «Las convicciones religiosas en la argumentación bioética. Dos perspectivas secularistas diferentes: Sádaba y Habermas-Rawls». En *Cuadernos de Bioética*, XIX, nº65 (2008), pp. 29-41. En dicho artículo el autor expone con gran claridad como sólo desde una perspectiva secular «abierta», como puede ser la de Habermas y Rawls, pueden ponerse las bases para un diálogo sereno y fructífero en el debate bioético.

45 Ibid., 29. Sobre las aportaciones de las principales religiones monoteístas a la evolución de la ciencia, cfr. Ballesteros, J., «La religión, ¿freno o motor de la ciencia?». En *Cuadernos de Bioética*, XIX, nº 3 (2008), pp. 479-484.

En un plano más concreto, podemos señalar varios testimonios de carácter religioso que pueden contribuir a lograr una base fundamentadora de respuestas en el contexto bioético:

— Las grandes religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo)[46] conciben al ser humano como imagen de divinidad, lo que supone una mayor valoración de su dignidad intrínseca. La vida humana se concibe como poseedora de un valor sacro, desde su inicio hasta su fin. Esta cualidad permite a las religiones observar con espíritu crítico los diversos avances que se producen en el contexto biotecnológico, convirtiéndolas en autoridad moral para alertar contra cualquier tipo de excesos en esta materia. Excesos especialmente posibles en este ámbito, donde los extraordinarios progresos científicos pueden conllevar la pretensión de dominar arbitrariamente la vida[47].

— Además, es preciso recordar que las grandes religiones tienen una larga tradición en la llamada ética médica y ética del cuidado[48]. Entre sus preceptos destaca el deber de amar al prójimo como uno de sus principales. El amor a los demás implica una llamada a la excelencia moral, que contribuye a humanizar la bioética, y, dentro del deber de amar al prójimo, las religiones insisten prioritariamente en la predilección por los pobres, los desvalidos, los marginados. Las religiones subrayan la dimensión de la solidaridad, de la defensa del débil, del desaventajado, del sufriente. Se trata de una perspectiva que los avances biotecnológicos no pueden ni debe olvidar y que se sostiene con argumentaciones accesibles también a los no creyentes, lo que dota a este criterio de un alcance especial en el ámbito de la bioética[49].

— Por otra parte, las religiones poseen una rica tradición de enseñanzas respecto de experiencias críticas de la vida, como el dolor, la enfermedad, la muerte, que son cuestiones propias del debate bioético. De acuerdo con dichas enseñanzas, estas situaciones, vividas desde una dimensión espiritual, sobrenatural, adquieren un sentido. El dolor, la enfermedad, el sufrimiento, pueden servir para borrar las culpas, expiar los pecados, santificar la vida. Además, pueden ser una ayuda de perfeccionamiento moral. La muerte, por su parte, se contempla como una

46 No obstante, es preciso advertir el problema institucional (con su correspondiente dimensión doctrinal) basado en la diversidad organizativa que se encuentra en las distintas religiones. Por ello, es difícil hablar de una posición doctrinal oficial ya que sólo la Iglesia Católica presenta un Magisterio y es la única que posee un cuerpo doctrinal propio y unitario. Los documentos en los que se recoge la doctrina de la Iglesia Católica pueden consultarse en www.vatican.va. Para la posición de otras Iglesias cristianas, del Judaísmo y del Islamismo, cfr., entre otros, Spisanti, S., *Bioetica e Grandi religioni*, Ed. Paoline, Milano, 1987; Biagi, L. e Pegoraro, R., *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, Fondazione Lanza, Padova, 1997; Martín Sánchez, I. (coord.), *Bioética, Religión y Salud*, B.O.C.M., Madrid, 2005.

47 Cfr. Martín Sánchez, I. (coord.), *op.cit*. 43-44.

48 Cfr. Spisanti, S., *Documenti di deontologia e etica medica*, Ed. Paoline, Milano, 1985; Spisanti, S., *Bioetica e Grandi religioni*, Ed. Paoline, Milano, 1987; Biagi, L. e Pegoraro, R., *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, Fondazione Lanza, Padova, 1997.

49 Cfr. Martín Sánchez, I. (coord.), *op.cit*. 43-44. Cfr. También Sartori, L., «Valori della vita e religión». En Biagi, L. e Pegoraro, R., *op.cit.* 441.

liberación que abre el camino a una vida trascendente más plena, no se contempla como un fin sino como el principio de una nueva vida eterna[50]. Por ello, estas situaciones, que necesariamente la bioética debe examinar, pueden cobrar un nuevo significado a la luz de las enseñanzas religiosas [51].

4. Conclusiones

Me proponía al inicio de estas páginas dar respuesta a la pregunta acerca de la posible legitimidad de la contribución de las religiones a la reflexión bioética actual. El análisis realizado me permite extraer unas conclusiones que pienso pueden ayudar a enriquecer el debate actual.

El punto de partida lo constituye la constatación de que el ámbito de estudio de la bioética se centra en cuestiones de vital importancia que afectan a lo más íntimo de la persona, como es la vida, la muerte, la salud, la enfermedad. Y la valoración acerca de estas cuestiones, en muchas ocasiones, está condicionada por convicciones religiosas.

Dichas convicciones forman parte de nuestra identidad y, dado que es propio de un Estado democrático proteger la identidad de sus ciudadanos porque ello contribuye a la realización efectiva de su bien y de su desarrollo personal, a mi entender no es legítimo excluir a parte de la población del debate bioético argumentando que sus convicciones tienen una base religiosa. Es más, pienso que, como afirma Habermas, las posturas basadas en la religión deben ocupar un lugar legítimo en la vida pública y política. La sociedad política debe reconocer oficialmente «que las manifestaciones religiosas pueden hacer una contribución importante en el esclarecimiento de cuestiones fundamentales controvertidas»[52]. Y las cuestiones que se debaten en el contexto bioético sin duda lo son.

Que un Estado se declare laico no significa que sea indiferente o contrario a las convicciones religiosas de sus ciudadanos. Lo que implica es que los poderes públicos no sólo han de respetar sus convicciones, sino que han de posibilitar que éstas sean adecuadamente ilustradas por las confesiones a que pertenecen[53]. Lo característico de un Estado democrático es el intercambio legítimo entre la religión —en sentido genérico— y el mundo secular[54]. En definitiva, la argumentación esbozada a lo largo de estas páginas me lleva a valorar positivamente las aportaciones que las religiones puedan hacer en el campo de la reflexión bioética actual.

Recibido: 25.04.2011
Aceptado: 26.06.2011

50 Ibid., 44.

51 Ibid., 45.

52 Habermas, J., «La conciencia de lo que falta». En Habermas, J. y cols., *op.cit*. 73.

53 A este respecto el artículo 16.3 CE señala «la obligación de los poderes públicos de tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española». Un desarrollo de esta cuestión puede consultarse en Ollero, A., *España: ¿un Estado laico?...*, cit. 50 y ss.

54 Cfr. Habermas, J. y cols. *op. cit.*, 28-29.