

(Bio) ética cristiana y (Bio) ética laica

Que en el debate bioético contemporáneo se hace cada vez más patente la contraposición entre bioética laica y bioética cristiana (y en particular la orientación católica) es imposible negarlo. Que tal contraposición sea inoportuna y dañina —en especial si se refiere a cuál puede ser la frontera de la problemática bioética y hasta dónde a priori se puede negar para no perjudicar indebidamente— creo que es igualmente evidente. Mas, del mismo modo que es evidente que tal contraposición no es casual, implica sin embargo razones profundas que es oportuno que sean traídas a la luz.

La problemática bioética, de hecho, ha puesto en crisis uno de los más típicos postulados de la moderna ética laica: la de la neta separación entre los problemas políticos, de interés «público» (los únicos, en definitiva, considerados tradicionalmente por una parte de los laicos dignos de una auténtica reflexión) y los problemas éticos, considerados de interés esencialmente «privado» y para confiar (o confinar) al «tribunal de la conciencia» (consecuencia de este dualismo la primacia —típicamente moderna— de la filosofía política sobre la filosofía moral y la consecuente pérdida de importancia de esta última).

La Bioética ha puesto en crisis este paradigma: ella, de hecho, pone en juego, en la mayor parte de los casos, problemas que son de carácter privado, y que sin embargo parece casi impensable considerarlos como problemas de estricta conciencia, desprovistos de interés colectivo y que piden ser afrontados y ser resueltos también —y sobre todo— a nivel político. En cambio en la ética tradicional, la de planteamiento (genéricamente) cristiano, la separación entre los dos órdenes de problemas no ha impedido nunca pensar que existe entre ellos una objetiva coordinación recíproca (traduciéndose, en última instancia en la primacía de la filosofía moral y la filosofía práctica). De ahí la inmediata capacidad manifestada en la Europa cristiana de recibir con rapidez y participación lo específico de los nuevos problemas puestos por la biomedicina y de afrontarlos con la debida seriedad.

Desde el momento en el que ha adquirido conciencia de su preocupante retraso histórico sobre la ética cristiana, la ética laica ha tratado inmediatamente de reconquistar el tiempo perdido. Pero ha tratado de hacerlo, en general, de «manera incorrecta», no limitándose a propagar su propia categoría constitutiva, sino insistiendo indebidamente en pintar a la ética cristiana como «dogmática, presa de mitos represivos y de primitivos prejuicios o, en el mejor de los casos, como vinculada a un antimoderno y anticientífico principio teológico de autoridad. En el debate bioético, la ética laica ha tratado de todas las formas posibles de presentarse a sí misma como la ética caracterizada por la convencida adhesión a los supremos valores de la libertad de la conciencia y de la racionalidad; como la única ética posible, en el límite en el cual no asume como presupuesto propio un postulado ateo o anti-teístico, sino simplemente el de razonar, *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiera; un presupuesto indispensable, según la perspectiva laica, para garantizar el carácter universal de los principios éticos (un carácter que la ética cristiana no podría garantizar, al menos en el límite en el que aceptase la confrontación, sin pretenderse hegemónica, con la ética de otras religiones).

La ética cristiana (y en particular la católica) no se ha preocupado demasiado en general por los estereotipos con que los laicos presurosamente la han pintado y ha creído oportuno presentar su batalla más sobre los contenidos de estos singulares problemas que sobre el horizonte metodológico usado para encuadrarla. En mi opinión, eso ha sido un error. Es posible que no haya sido frecuente, pero seguramente grave. Dejándose definir como dogmática, apriorística, premoderna, anticientífica, particularista, la ética cristiana ha consentido que se difundiese una falsa imagen de sí misma, una imagen destinada, por largo tiempo, a volverse contra ella. Porque ninguna ética que poseyese realmente alguna de las características que el pensamiento laico atribuye a la ética cristiana merecería de hecho ningún respeto.

Una ética auténtica no puede enraizar su dogma apriorísticamente, no puede quedarse anclada en un pasado lejano e ignorar la (legítima) exigencia de la época moderna, no puede oponerse estérilmente a la verdad de la ciencia, no puede aceptar tener una reducida visión particularista (o lo peor de todo, eurocéntrica). Y en efecto, ninguna de estas características pertenecen propiamente a la ética cristiana, que en la fidelidad a su especialidad, y llamada a defender una precisa raíz antropológica (antes que dogmática), una fe iluminada en la razón en general y en las buenas razones de la ciencia moderna en particular, es un carácter absolutamente universal. La referencia teológica que sustenta la ética cristiana «no tiene valor estrictamente lógico-argumentativo».

La tesis que sustenta la ética cristiana mantendrá en efecto su persuasivo *et si Deus non daretur*, pero —en cuanto a la fe de los creyentes— sirve para abrir su corazón a aquella fe de Dios y en su providencia que puede y hasta debe tomar el lugar del argumento de la estricta razón, en especial cuando la miseria de la experiencia humana podría inducir

incluso a la desesperación. Sin esta fe la misma llamada a la razón podría revelarse (y de hecho infinitas veces se revela) vacía o engañosa.

Se puede, por consiguiente, sostener que lo que diferencia a la ética cristiana de la ética laica (y por consecuencia la bioética cristiana de la bioética laica) no es ni la referencia a la razón, ni lo de la libertad de conciencia; no es en absoluto verdad que estos sean elementos constitutivos solo del pensamiento laico y que estén ausentes en el cristiano. También los cristianos (y particularmente los católicos) se glorían de hacer uso de la razón y de hacerse llamadas a la conciencia. Los cristianos saben que Dios mismo ha querido revelarse como Logos, esto es, como razón y el recto uso de la razón es por ello una de las formas de participar del mismo Logos de Dios. La diferencia entre la ética cristiana y la ética laica se ve más bien en el sentido que viene atribuido a la razón como «principio». Para el cristiano el mundo es una unidad dotada de sentido (es un Cosmos: y lo es porque así lo ha querido Dios); a través de la razón el hombre puede tomar este sentido, respetarlo y adecuarse al mismo. Para el laico, el mundo no es un cosmos, sino una realidad opaca en sí misma, desprovista de todo sentido propio: a través de la razón el hombre busca dar al mundo aquel sentido que él intrínsecamente no posee (bajo este perfil, el pensamiento laico está siempre bajo la amenaza implícita del nihilismo).

Análogamente asume distinto interés la referencia a la conciencia el cómo proceder de los laicos y el de los cristianos. Para los laicos —habitantes de una tierra axiológicamente estéril— la conciencia es creadora de valores y el respeto a la conciencia la regla suprema de la actuación. Para los cristianos, la conciencia, para usar una bella expresión de Robert Spaemann, no es —como para los laicos— un oráculo, sino más bien un «órgano»: el órgano a través del cual los valores en los que la tierra está inmersa se convierten para el hombre en regalos obligados. Para los laicos la conciencia es incontrolable, porque no existe ningún metro con que medirla: en consecuencia, desde su perspectiva, la conciencia es siempre recta y nunca puede caer en error, no existe *in rerum natura* ni error ni verdad; a la conciencia pues, no se le puede pedir más que ser orgullosamente fiel a sí misma, porque no existe otro criterio con la que se la pueda poner a prueba. Para los cristianos, sin embargo puede convertirse (también eventualmente por una culpa específica del sujeto) vehículo de error y de falsedad; y una terca fidelidad a una conciencia errónea dentro de su perspectiva no puede ser como mínimo otra cosa que un reprochable signo de obtusidad. Para el cristiano, la conciencia va pues controlada y guiada, también a costa de graves sacrificios y humillaciones intelectuales (lo que no implica, en absoluto, como los laicos quisieran hacer creer, una pérdida de libertad de conciencia, pues solo la libertad libera del error; una conciencia que se adhiera a ciertos contenidos, materialmente repartidos no por libertad sino por mera contricción, no sería digna en absoluto de alabanza, sino merecería la censura reservada de la hipocresía).

Para los laicos, la conciencia es digna de respeto, y también es digna de respeto para los cristianos. Pero mientras para los laicos es digna de

respeto la conciencia «tout court» (también la de Cain, la de Judas o la de Hitler) para los cristianos solo es digna de respeto la conciencia libre y recta.

El contraste entre las dos éticas consiste, en definitiva, en que en la una el actuar debe ser orientado según un sentido que se mantiene presente en la realidad mientras que en otra el actuar va reconducido en un sentido que quiere voluntariamente referirse a la realidad. De hecho, en la mayor parte de los casos, en un mundo como el moderno que todavía es sociológicamente cristiano, estas dos perspectivas vienen materialmente a coincidir y laicos y cristianos pueden —los dos en buena fe— luchar los unos junto a los otros para hacer de nuevo el mundo y la experiencia humana en general, dignos del hombre. Pero este acuerdo práctico no debe confundirse con una convergencia teórica. Se trata más bien de una confusión no solo posible sino incluso fácil porque es frecuente que los teóricos de la ética laica procuren convencer a los mantenedores de la ética cristiana que mantengan a la vez su opción práctica, pero al mismo tiempo modernicen y reinterpreten los fundamentos de su ética en clave análoga a la suya, esto es en clave voluntarística. Cuando la ética cristiana cae en este equívoco se pierde a sí misma. Se convierte no solo en una nueva variante de la ética laica, sino, sobre todo en una variante incluso menos coherente que esta.

Procuremos ahora aplicar las consideraciones hechas hace un momento a los problemas más ardientes de la bioética. La fecundación artificial, la experimentación sobre los embriones, el tratamiento de los enfermos terminales, la eutanasia, el aborto. Todas estas hipótesis son de una gran complejidad y requieren sutiles y pacientes distinciones. No creo que sea posible resumir el contraste en la materia entre las dos éticas de forma concisa y exhaustiva como algunas que han podido ser propuestas (y que no están exentas de una cierta eficacia. Por ejemplo, me deja insatisfecho la contraposición entre una ética (cristiana) de la «sacralidad» y una ética (laica) de la «disponibilidad de la vida». La referencia a la sacralidad es a la vez noble y errónea. Es, en efecto, totalmente cierto que para el cristiano la vida es sagrada; es, sin embargo, verdadero que este carácter no se presta al debate bioético porque no implica una intangibilidad del principio de la misma vida que puede sin embargo ser ofrecida y sacrificada en aras de elevadísimos valores. Una ética cristiana, por ejemplo sabe honrar al que sacrifica la propia vida para salvar la vida de otro; no puede condenar la elección (sabedora) de un enfermo terminal que rechaza la curación por sustraerse a un inútil encarnizamiento terapéutico. Para diferenciar la consecuencia de las éticas, el problema no está en encontrar una fórmula más o menos (aparente/engañosa) sino en indicar el «sentido global» en el interior del cual, cristianos y laicos (cada uno por su cuenta) traten de proponer la solución a los innumerables problemas que la praxis bioética continuamente pone a los médicos.

Este sentido, el cristiano lo convierte, como se ha dicho, en la misma realidad, vista con amor y participación, porque la considera dotada intrínsecamente de sentido (de un sentido dado por Dios, aunque de nin-

gún modo perceptible por el hombre). La vida humana, así como el mismo cuerpo del hombre, sano o enfermo, merecen respeto porque son portadores intrínsecamente de sentido; porque no son un producto nuestro artificial y/o arbitrario, sino bienes que debemos custodiar. El hombre, ha escrito Bruaire, es el ser que ha sido dado a sí mismo. Esto no comporta, repito, la intangibilidad del principio de la vida o del cuerpo, sino la asunción en sus confrontaciones de una especial «veneración» como la que debe ser a todo lo que, estando dotado de un sentido intrínseco, no tiene un precio, pero sí una dignidad. Cualquiera que sean los problemas con los que la Bioética está llamada a enfrentarse, para enfrentarse, para los cristianos esos no pueden serle impuestos como a los extraños de toda «lógica calculadora»: aquí no hay espacio para la contienda de los votos o para el balance de los intereses.

Este principio, que hemos apenas expuesto, no tolera ser traducido con procedimientos abstractamente deducidos en una fórmula operativa, sino a través de la medida real y concreta de médicos que asuman en sí una plena responsabilidad, humana y científica. Esto no significa que no posee una concreción personal y palpable. En base a eso, por ejemplo ningún experimento sobre embriones podrá justificarse en base a la nueva utilidad que se calcule pueda derivarse para la sociedad. El embrión será siempre considerado como un sujeto digno de respeto en sí mismo; y cualquier praxis a la que él pueda ser antepuesto estará prohibida, considerando en un primer lugar los efectos que esta praxis tendrá para él, antes que para ningún otro. La fecundación artificial podrá justificarse adecuadamente a partir del nuevo deseo (psicológico) de una pareja por tener un hijo; será necesario considerar como primario el interés del hijo y verificar en qué ambiente de cariño él podrá encontrarse después de la procreación artificial, pues, ¿corresponde a la dignidad del ser humano el encontrarse desde el principio privado de la figura paterna? (pienso en los casos de fecundación de una mujer soltera o de multiplicar artificiosamente las dos figuras de los padres, pienso en el caso de las «madres de alquiler»).

Análogamente se deberá juzgar todos y cada uno de los casos que se encuentre de frente con el trágico problema de la eutanasia. La intervención homicida del médico a cargo del enfermo terminal encontrará siempre la hostilidad de la ética cristiana no por razones de abstractos principios (del tipo la vida humana pertenece sólo a Dios: argumento absolutamente fundado, pero que presentado en estos términos aparece estrictamente confesional y significativo solo para el creyente) sino por una exigencia absoluta de coherencia: nadie —ni el mismo paciente, ni con mayor razón un médico— podrá nunca calificar como «privada de sentido» o «privada de dignidad» la vida humana, incluso cuando esté inmersa en la más trágica situación existencial. Reconocer a cualquiera este poder (reconocerlo, al límite en el mismo sujeto) implica creer que el sentido o la dignidad de la vida no son intrínsecos a la vida misma, sino que dependen de un «reconocimiento» más o menos arbitrario, que venga dado a su cuerpo: y que podría ser negado como otras tantas incensurables arbitrariedades, también, fuera de hipótesis euta-

násicas, a cargo de sujetos socialmente débiles o marginales. La vida, hemos dicho no posee por sí misma el carácter de intangible; no lo posee cuando el violarla implica una reafirmación para la vida misma y no una mera opción para la muerte. Morir por sus hermanos significa decir sí a la vida, confirma la propia fe en el sentido que rige el mundo; morir para sustraerse a la enfermedad significa decir sí a la muerte, ceder y rendirse a la tentación del no-sentido.

FRANCESCO D'AGOSTINO
Università di Roma