

Soares, André Marcelo M.

Bioética y trascendencia : la perspectiva cristiana en el mundo secular

Vida y Ética. Año 10, N° 1, Junio 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

SOARES, André Marcelo M., "Bioética y trascendencia: la perspectiva cristiana en el mundo secular", *Vida y Ética*, año 10, n° 1, Buenos Aires, (junio, 2009).

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/bioetica-trascendencia.pdf>

Se recomienda ingresar la fecha de consulta entre corchetes, al final de la cita Ej: [Fecha de acceso octubre 9, 2001].

BIOÉTICA Y TRASCENDENCIA

LA PERSPECTIVA CRISTIANA EN EL MUNDO SECULAR

Prof. André Marcelo M. Soares, PhD

- Filósofo, magíster y doctor en Teología
- Posgrado doctoral en Bioética por la PUC-Río de Janeiro
- Coordinador académico y profesor del curso de posgrado en Bioética de la PUC-Río de Janeiro
- Miembro del Comité de Ética en Investigación (CEP) del Instituto Nacional de Cáncer (INCA - Ministerio de Salud)
- Miembro de la Sociedad Brasileira de Bioética (SBB)
- Miembro de la Comisión de Bioética de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB)
- Miembro del Equipo de Apoyo de la Sección Vida del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)

Palabras clave

- Secular
- Cristiana
- Diversidad
- Ética y moral
- Trascendencia

Key words

- Secular
- Christian
- Diversity
- Ethics and morals
- Transcendency

RESUMEN

El mundo actual se caracteriza por la diversidad de justificaciones morales, por lo que resulta arriesgado referirse a una única Bioética. Esta diversidad lleva a muchos autores a defender la necesidad de establecer una bioética secular, que ignora el pensamiento religioso y las manifestaciones de la cultura. El artículo analiza los caminos que atraviesa la bioética secular, en el contexto de creciente secularización del mundo actual para, finalmente, hacer referencia a los aportes que puede ofrecer una bioética cristiana.

ABSTRACT

Modern world is characterized by the diversity of the existing moral justifications, so it is risky to say there is only one Bioethics. This diversity leads many authors to defend the need for establishing a secular bioethics, which disregards religious thought and culture manifestations. This paper analyzes the paths of secular bioethics in the context of the increasing secularization of today's world and, finally, it refers to the contributions a christian bioethics can make.

En un mundo caracterizado por la diversidad de justificaciones morales, se torna arriesgado hablar de la existencia de una única Bioética. Cuestiones importantes como la utilización de células troncales retiradas de embriones, la defensa de la eutanasia, las discusiones sobre la legalización del aborto de fetos meroanencéfalos (con ausencia de una parte del encéfalo) y sobre el inicio de la vida, llevan a algunos autores a defender la necesidad de establecer una *bioética secular*, caracterizada por la tentativa de

unir, basada en el moderno proyecto filosófico de raíz iluminista, a todos los hombres a través de una moral de perspectiva puramente racional, que ignora aspectos de juicio religioso y las manifestaciones propias de determinadas culturas. [1]

Pretendiendo no estar comprometida con una visión moral particular, la *bioética secular* acaba negando la diversidad moral y, por consiguiente, los caminos propios de la razón. El raciocinio secular,

[1] Cfr. ENGELHARDT, JR., H.T., *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Morality*, Filadelfia, Trinity Press International, 1991, p. 33 y ss.

deseado por esta forma de hacer bioética, aunque arrogue para sí un carácter liberal es, en realidad, autoritario.

El fracaso del moderno proyecto filosófico de establecer una moralidad esencialmente basada en los principios iluministas constituye el gran problema de la Bioética. Aquí son imprescindibles dos elementos para la apreciación de tal problema: en primer lugar, no es posible afirmar la existencia de una única visión secular de la moral y, por lo tanto, se torna equivocada una interpretación secular universal de la Bioética. En segundo lugar, el hecho de despreciar las diferencias religiosas y culturales, que están en la base de la organización de la propia sociedad moderna, provocó la creación de una *bioética de la satisfacción*, caracterizada por su carácter libertario y por aglutinar en su seno tendencias variadas y hasta contradictorias. Dentro de este modelo se podrá defender, simultáneamente y sin reserva, el derecho de los animales a no ser maltratados por sus propietarios y el derecho de la mujer de destruir al propio hijo que está siendo gestado. Esta Bioética es hija de la posmodernidad. Ella admite y estimula una variedad de visiones sobre la misma cosa, tornando todo válido y todo posible. No se trata de una diversidad que puede ser buena, sino de una dispersión aleatoria, un caos de voces que sería

bien representado por la respuesta del demonio a la pregunta de Jesús: "Legión es mi nombre, porque somos muchos" (Mc 5, 9).

Contrariamente a la *bioética secular*, en la que se pautan los primeros principios de la razón iluminista, generadora del positivismo, del liberalismo, del socialismo y de todos los otros proyectos de la modernidad, la *bioética de satisfacción* no posee principios rígidos, pues su principal característica es la flexibilidad nominal y real de todas las cuestiones. Ella no es contraria a la religión. Hasta llega a hacer un discurso religioso abriendo sus perspectivas más allá de los dominios del discurso ortodoxo de las instituciones religiosas. Tampoco pretende estar por encima de las diferencias culturales. La flexibilidad de sus interpretaciones la coloca dentro de los más diversos ambientes socioculturales. De esta forma, pasa a ser equivocadamente comprendida como una *bioética inclusiva*.

Del lado opuesto a la *bioética secular* (liberal) y de la *bioética de satisfacción* (libertaria) se encuentra una *bioética cristiana*, que podría ser definida como aquella que basa su crítica moral en un intenso y profundo diálogo entre la fe y la razón. Se trata de una Bioética fundada en el reconocimiento de una experiencia del Dios trascendente. [2] Es en

[2] Cfr. ENGELHARDT JR., H.T., *Fundamentos da bioética cristã ortodoxa*, San Pablo, Loyola, 2003, p. 214.

las obligaciones para con ese Dios que ella ofrece la posibilidad de un basamento sólido para una moralidad plena de contenido. Este modo de hacer Bioética reconoce el valor fundamental de la fe en la orientación de las conductas humanas sin desconsiderar la importancia de la razón en la investigación del actuar moral.

Así como en la modernidad, la creencia en la capacidad de la razón era común entre los filósofos medievales. Finalmente, la razón no es una invención de los modernos, como lo es el racionalismo. La diferencia entre medievales y modernos está en el hecho de que para aquéllos la razón no tiene la última palabra. Si por un lado la razón es un don que Dios concede al hombre, por otro es preciso no olvidar que ella no es capaz de encontrar en sí misma las respuestas a los cuestionamientos producidos en el curso de la existencia humana. [3] Así, en la perspectiva de la *bioética cristiana*, la búsqueda de principios orientadores para una conducta que comprenda y respete profundamente al ser humano y sus necesidades debe ser emprendida en la frontera de la simple razón con la trascendencia. En otras palabras, no se trata de un diálogo de la razón con ella misma, como ocurre con la *bioética secular*, sino

de la razón con su imposibilidad de responder a todos los cuestionamientos impuestos por la propia existencia humana.

1. LOS DOS CAMINOS DE LA *BIOÉTICA SECULAR*

Con el debilitamiento de la síntesis religiosa del cristianismo occidental, crecieron el Iluminismo y las esperanzas progresivas de que la razón podría revelar el carácter de la vida buena y de las normas generales de la honradez moral, fuera de cualquier narrativa moral particular. La aspiración era descubrir, por la razón, una moralidad que uniese a todos y proporcionase la fundación de una paz perpetua. Esta esperanza se mostró falsa.

Conforme a lo que constata el filósofo Theodor Adorno (1903-1969), la razón moderna no fue capaz de cumplir la promesa de libertad, igualdad y fraternidad para todos. En vez de eso, condenó a una parcela de la humanidad a los horrores de los campos de concentración. [4] De este contexto de desencantamiento, surge una variedad de concepciones seculares al respecto del bien, el deber, la virtud, el carácter y de vida buena que no

[3] Cfr. TILLICH, P., *Systematic Theology*, vol. I, Chicago, The University of Chicago Press, 1951, p. 166.

[4] Cfr. ADORNO, T.W., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 326-332.

pueden encontrar justificación en la racionalidad secular general. Éste es el irremediable y devastador pluralismo [5] moral de la posmodernidad que, con su visión multicultural y multiperspectivista, hizo surgir una nueva forma de *bioética secular*, caracterizada por su naturaleza intrínsecamente libertaria.

La concepción libertaria de la *bioética secular* nace de la incapacidad de descubrir una moralidad secular normativa. Abarca una variedad de visiones morales divergentes, *comunidades morales* y fragmentos de *comunidades morales*, esto es, individuos que optan por una nueva forma de vida moral por estar descontentos con la *comunidad moral* de la cual forman parte. En esta concepción de Bioética, no es necesario que los individuos compartan un consenso moral absolutamente coincidente, como es el caso de la *bioética secular liberal*, que sustenta la creencia de que una *comunidad moral universal* puede ser justificada en base a un número conjunto de compromisos morales propios de los seres racionales.

Aunque la *bioética secular libertaria* tenga que permitir muchas cosas inmo-

rales, reserva espacio para que las concepciones religiosas, por ejemplo, vivan como deseen. Judíos, musulmanes, cristianos, hindúes, budistas, espiristas, umbandistas y todos los que buscan la paz y la salvación para sus almas pueden vivir en sus comunidades particulares la plena concepción de sus ideales. Como se puede observar, la visión de la *bioética secular libertaria* favorece un *modus vivendi* con fuerza moral, pero sin contenido para un mundo marcado por el pluralismo de visiones morales. En este sentido es cosmopolita. [6]

Siendo una moralidad de procedimientos, la *bioética secular libertaria* no ofrece el contenido para una visión del aborto, de la utilización de células troncales embrionarias y de eutanasia, por ejemplo. Tampoco posee contenido para fundamentar concepciones no procedimentales del carácter y de la virtud. No ofrece ni siquiera la sustancia para una biografía coherente. Es cosmopolita en el sentido de proporcionar una estructura que puede ser invocada fuera de cualquier contexto histórico-social, tradición y *comunidad moral*, apoyándose simplemente en el consentimiento de los que desean ser involucrados. De este modo,

[5] "La palabra pluralismo fue creada en Inglaterra en torno al cambio del siglo XX –sobre todo por H. Laski– para el área político-social. (...) El pluralismo afirma que cada individuo está inserto en una variedad de grupos sociales, de donde resulta también una variedad de papeles", en RATZINGER, J., *Natureza e missão da Teologia*, Petrópolis, Vozes, 2008, p. 63.

[6] Cfr. ENGELHARDT JR., H.T., *Bioethics and Secular Humanism...*, op. cit., p. 33-40.

puede ser comprendida como una *bioética de satisfacción*.

La *bioética secular libertaria* evita el imperialismo moral. Esto ocurre en contraste con la visión de la *bioética secular liberal*, que atribuye un valor central a una concepción particular de la elección autónoma (racional) y sustenta que todas las personas deberían pensar lo mismo. [7] La *bioética secular liberal* es cosmopolita en el sentido estricto de pretender ser la moralidad global que deberá unir a las personas en la medida en que abandonan sus vínculos particulares con las raíces étnicas, tradiciones culturales y las restricciones religiosas. Mientras la *bioética secular libertaria* presupone una distinción entre la sociedad [8] y las comunidades, [9] la *bioética secular liberal* procura constituir al Estado como lugar exclusivo de la manifestación de los valores fundamentales, tales como la libertad y la igualdad.

La *bioética secular* difícilmente puede sostenerse por estar fundamentada en procedimientos carentes de contenido derivado de una autoridad moral universal. Finalmente, el pluralismo moral y metafísico vivenciado por la cultura contemporánea impide que se establezcan referencias axiológicas universales. [10] Lo que se defiende es un régimen de colaboración entre *extraños morales*, [11] a pesar de la diversidad de sus creencias morales. Aunque este régimen sea frágil, es el precio que se paga por la legitimación y mantenimiento del consenso. Invertir en el contenido, por un lado, puede significar la abstención de una buena parte de los individuos. Por otro lado, evitar la búsqueda de un contenido universal implica la renuncia de una sustancia necesaria para estructurar una comprensión más completa del bien y de las virtudes. Esta perspectiva secular impone la terrible tarea de tener que elegir entre muchas racionalidades morales

[7] Cfr. SCHNEEWIND, J.B., *The Invention of Autonomy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998, p. 8.

[8] Sociedad identifica una asociación que envuelve a los individuos que se encuentran en *comunidades morales* diversas. En otras palabras, es un espacio reservado en la sociedad civil para que las personas y comunidades con diferentes compromisos morales se relacionen e integren.

[9] Comunidad es el grupo de hombres y mujeres unidos por tradiciones y prácticas morales comunes, alrededor de una visión compartida de vida buena, que les permite colaborar con sus compañeros de comunidad.

[10] Cfr. ENGELHARDT JR., H.T., "Pluralismo moral e metafísico: repensar a santidade da vida e da dignidade humanas", en PESSINI, L.; GARRAFA, V. (orgs.), *Bioética: poder e injustiça*, San Pablo, Loyola, 2003, pp. 435-447.

[11] De acuerdo con el profesor Engelhardt Jr., "extraños morales son personas que no comparten premisas o reglas morales de evidencia e inferencia suficiente para resolver las controversias morales por medio de una sana argumentación racional, o que no tienen un compromiso común con los individuos o instituciones dotadas de autoridad para resolverlas", en ENGELHARDT JR., H.T., *Fundamentos da Bioética*, San Pablo, Loyola, 1998, p. 32.

alternativas. Cada individuo elige la moralidad que desea para justificar las acciones que pretende realizar.

A pesar de que la *bioética secular liberal* aleja sus raíces de las contingencias de la historia, de etnia y de lugar, [12] por el hecho de no poseer fuerza normativa, la verdad es que ellas se expresan de modo cada vez más intenso. La actual cultura globalizada no impidió que las contingencias, que dan contenido a las visiones particulares del bien y de las virtudes, ganaran fuerza para construir una perspectiva *bioética libertaria*. La moralidad particular se torna, paradójicamente, un fenómeno universal. [13] De esta forma, la *bioética secular* será la *bioética libertaria*, fundada en la autoridad de los individuos y ya no más en la autoridad de las instituciones o en presupuestos metafísicos.

2. BIOÉTICA, RELIGIÓN Y SECULARIZACIÓN

De acuerdo con Daniel Callahan, "el cambio que más llamó la atención en las

dos últimas décadas fue la secularización de la Bioética". [14] Lo que anteriormente estaba dominado por la Medicina y por la tradición religiosa (generalmente cristiana) pasó a restringirse a los conceptos filosóficos y legales. El resultado de eso fue la construcción de un discurso público sobre temas seculares con el predominio de la negación sistemática de la existencia de un bien trascendente. A esta altura se hace significativo el cuestionamiento de Callahan, que por los años de 1970 abandona sus fuertes convicciones sobre la fe católica: "De la misma forma que no encontré la necesidad de la religión en mi vida personal, ¿por qué necesitaría de ella el área biomédica para su vida moral?". Sin embargo, más adelante advierte que "no se puede afirmar que la ética biomédica se demuestre más robusta y satisfactoria por abandonar la religión". [15]

Es necesario recordar que en el siglo XIX algunos pensadores afirmaban que la religión, verdadera o no, era socialmente útil como fuente de disciplina y estabilidad política. [16] Daniel Callahan se interroga al respecto de la validez de esta

[12] Cfr. RORTY, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 196.

[13] Cfr. OLIVEIRA, M.A. (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 7.

[14] CALLAHAN, D., "Religion and the Secularization of Bioethics", *Hastings Center Report*, 20, suplemento especial-4 (1990), p. 2.

[15] Ídem.

[16] Cfr. MONDIN, B., *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica*, San Pablo, Paulus, 1997, pp. 109-111; GRECO, C., *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione*, Torino, San Paolo, 2004, pp. 138-140.

exposición para la Bioética actual. En todo caso, considera que, cualquiera que sea el estatus de las religiones, ellas "proporcionan una forma de mirar el mundo y de comprender la propia vida que tiene una fecundidad y unicidad no alcanzada por la Filosofía, por la ley o por los derechos políticos". [17] A pesar de haber abandonado la fe católica, Callahan confiesa que "perdemos algo de gran valor: la fe, la visión del mundo, las intuiciones y la experiencia de pueblos y tradiciones enteras que, no menos que las de los no creyentes, luchaban para dar sentido a las cosas". [18]

A pesar del clima de secularización que invade la Bioética contemporánea, es necesario reconocer la relevancia del cristianismo para lo que otrora se denominaba simplemente Ética médica. [19] Antes del nacimiento de la Bioética, la Teología ya se preocupaba por cuestiones morales inherentes a la práctica clínica, como refleja la obra *Morals and Medicine* (Moralidad y Medicina) publicada en 1954 por el teólogo episcopal Joseph Fletcher (1905-1991). Mientras los teólogos católicos discutían los problemas relacionados con el aborto y la eutanasia, Fletcher resolvió analizar, bajo

la óptica de una ética de la situación, la libertad y la autonomía del paciente. La obra del teólogo episcopal resaltaba su fe en la ciencia, la importancia de la autonomía y mostraba de modo significativo el abismo que ya estaba abriéndose entre la religión y la Ética. Esa reflexión acabó llevándolo a defender una posición liberal acerca de la eutanasia, de la revelación de verdades y de los derechos del paciente.

Otra presencia a destacar en los albores de la Bioética es el teólogo metodista Paul Ramsey (1913-1988) que, a lo largo de 1970, observó la relación médico-paciente en las clínicas y enfermerías del hospital de la Universidad de Georgetown. [20] En su libro *The Patient as Person* (El paciente como persona), Ramsey ofrece un análisis original de las repercusiones del comportamiento de los médicos en la evolución clínica de los pacientes, la cual varía conforme el interés del médico por su contexto de vida.

Autores judíos, como Seymour Siegel (1927-1988), por ejemplo, y católicos, como Richard A. McCormik (1923-2000), intentaban responder a los avances médicos según sus propias tradiciones

[17] CALLAHAN, D., "Religion and the...": op. cit.

[18] Ídem.

[19] Cfr. KRESS, H., *Ética médica*, San Pablo, Loyola, 2008, pp. 48-49.

[20] Cfr. PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. de P. de, *Problemas atuais de bioética*, San Pablo, Loyola/São Camilo, 1997, pp. 20-21.

religiosas. [21] Sin embargo, "los impulsos más fecundos y los estímulos teológicos decisivos para el nacimiento de la Bioética vinieron del campo teológico protestante". [22] Estas referencias dan la medida del valor de la Teología en el diálogo bioético, sobre todo en la actualidad, en que la sociedad se encuentra desorientada en relación a los avances biotecnológicos.

En la década de 1970, se iniciaba en los Estados Unidos un proceso que atribuía un énfasis mayor a los temas relacionados con la paz y los derechos humanos. Ya se constataban desacuerdos en los trabajos de especialistas en Bioética procedentes de varias confesiones cristianas. Algunos se sentían más seguros tratando los problemas bioéticos a partir de la perspectiva filosófica, dentro del clima de secularización vigente en esos años. Al mismo tiempo, surge en las

instancias jurídicas, en la opinión pública y en las sociedades de profesionales del área biomédica un gran interés por los temas abordados por la Bioética. En esta situación, los médicos preferían contar con el auxilio de filósofos y de juristas que con el de teólogos. No obstante, la presencia de estos últimos fue significativa en la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* (Comisión Nacional para la Protección de los Seres Humanos en la Investigación Biomédica y Comportamental). [23]

Aunque los argumentos morales prescindiesen de la religión, no había en los años de 1970 un clima de hostilidad. La religión era mantenida en el ámbito privado, sin el poder para influenciar en las decisiones políticas y en los debates públicos sobre los avances médicos y biotecnológicos. [24] Era posible sentir, en

[21] Albert Jonsen habla de una "trinidad" de teólogos cristianos que estuvieron presentes en el nacimiento de la Bioética. Sitúa en el sector más conservador al metodista Paul Ramsey, en el más progresista al episcopal Joseph Fletcher y en el centro al católico Richard A. McCormik. Cfr. JONSEN, A., *The Birth of Bioethics*, Oxford/Nueva York, 1998, p. 41ss. [22] Cfr. SCHOCKENHOFF, E., *Ética della vita*, Brescia, Queriniana, 1997, p. 25.

[23] Formaban parte de esta comisión, constituida en 1974, dos teólogos moralistas: Albert Jonsen y Karen Lebacqz. Durante el trabajo en la comisión también fue solicitada la asesoría de siete especialistas en Ética, entre los cuales cinco provenían del medio teológico: Joseph Fletcher, Richard A. McCormik, Paul Ramsey, Seymour Siegel y Leroy Walters. (WALTERS, L., "Religion and the Renaissance of Medical Ethics in the United States, 1965-1975", en SHELP, E.E. (ed.), *Theology and Bioethics. Exploring the Foundations and Frontiers*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1985, p. 14). De acuerdo con Engelhardt, las recomendaciones de la Comisión Nacional "fueron cuidadosamente revestidas de términos seculares y expuestas con argumentos seculares. Es como si los representantes de los dioses hubieran sido convocados para formular normas éticas en un lenguaje no-religioso": ENGELHARDT, Jr., H.T., "Looking for God and Finding the Abyss: Bioethics and Natural Theology", en SHELP, E.E. (ed.), *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers*, op. cit., p. 81.

[24] Cfr. GUSTAFSON, J.M., "Theology Confronts Technology and the Life Sciences", *Commonweal*, 16 (June 1978), pp. 386-392.

las varias discusiones sobre temas bioéticos, una actitud de miedo y de reserva frente a los argumentos religiosos. De modo general, eran vistos como fuente de conflictos insuperables. Como consecuencia, se robustecía una sospecha "ilustrada" relativa a las tradiciones particulares y una confianza también "ilustrada" en el progreso de la ciencia y en el valor de su autonomía.

Como resultado del proceso de secularización y de la defensa incondicional del establecimiento de una *bioética secular liberal*, la visión moral de fundamentación religiosa fue dirigiéndose hacia una forma de filosofía moral que aspiraba a una especie de neutralidad desapegada y a un universalismo racionalista, libre de sus raíces culturales. [25] Al mismo tiempo las particularidades culturales y las tradiciones religiosas eran colocadas bajo sospecha.

3. UNA NUEVA MORAL RACIONALMENTE FUNDADA

La cultura actual, caracterizada por un *cosmopolitismo libertario*, además de posmoderna se presenta como pos-cristiana. [26] El *intellectus fidei* fue sustitui-

do por una especie de *emotivismo religioso*. Hay una grieta entre fe y razón, que se ve reflejada en las acciones morales. La fe, transformada en un sentimiento agradable y terapéutico, queda imposibilitada de fundar compromisos morales en la vida pública. Ocurre una extrapolación del genuino sentido de la experiencia religiosa. Todo pasa a ser religioso y, justamente por eso, se torna difícil instituir, a través de la razón, parámetros para evaluar la compatibilidad entre actuar moral y experiencia religiosa. Alguien puede, por ejemplo, declararse profundamente cristiano y practicar actos contra la dignidad de la vida humana. No se trata de una simple *epoché* (suspensión de juicio), sino de una *apatheia* (apatía, falta de iniciativa e indiferencia) de la razón. En este contexto de "compromisos pos-cristianos" las concepciones cristianas con respecto a la conducta moralmente apropiada no pueden funcionar coherentemente. Ya no existe más la estructura moral de otrora, que otorgaba sentido a esas concepciones. Extrañamente, se hace necesario reconstruir el discurso sobre la razón para posibilitar, a continuación, un diálogo con la fe.

En todos los sectores de la sociedad contemporánea predomina un *emotivis-*

[25] Cfr. CALLAHAN, D., "Religion and the Secularization of Bioethics", op. cit., p. 4.

[26] Cfr. ENGELHARDT, Jr., H.T., *Fundamentos da bioética cristã ortodoxa*, op. cit., pp. 287-294.

mo [27] y la disolución de la racionalidad práctica. El lenguaje de la moralidad contemporánea es tan desordenado que no pasa de fragmentos, de un esquema conceptual, desprovisto de sentido y función. La moralidad contemporánea es un simulacro de moralidad, una colección de fragmentos de moralidades pasadas que no forman más un todo coherente. [28] El caos instalado en el lenguaje de la moralidad contemporánea es tan grande que ni la propia Filosofía contemporánea tiene recursos para reconocer su extensión total, ni mucho menos ofrecer una salida.

Cada persona se convirtió en la fuente de autoridad moral secular. [29] Ellas "parecen simplemente proferir imperativos que expresan sus gustos y elecciones privadas". [30] Parece no haber un modo racional de asegurar un acuerdo moral en la cultura contemporánea, como revela por ejemplo la impresionante variedad de respuestas alternativas e incompatibles que individuos y grupos opuestos dan a las cuestiones relativas a la justicia. [31]

El proyecto filosófico de matriz iluminista, preocupado en dar a la moral una justificación racional independiente de la tutela teológica y de las tradiciones, dejó como herencia para la *bioética secular liberal* la creencia en principios morales universales que servirían como instrumentos de validación y crítica de la conducta moral. Esa postura fracasó porque compartía un fondo histórico común de creencias morales heredadas del cristianismo, pero privado del esquema que le daba coherencia y sustentación, es decir, el esquema teleológico aristotélico.

Para tal esquema, los preceptos morales -independientemente de su origen filosófico o teológico- deben orientar al hombre para el camino cierto, para pasar de la potencialidad al acto, esto es, el hombre debe salir de su estado no instruido (lo que él es) para aquél en el que realiza plenamente su esencia de ser racional, su *telos* (fin). En este sentido, los preceptos morales, en su acepción más fundamental, deben dar al hombre el entendimiento de su verdadera naturaleza y de su verdadero fin, establecer

[27] Para el *emotivismo* no existe objeto o acción que posea valor en sí. El valor moral, por ejemplo, depende, en último término, del efecto emocional producido en alguien o de la emoción que un sujeto puede provocar en otros sujetos. Este posicionamiento cae inevitablemente en un irracionalismo una vez que se torna imposible encontrar razones objetivas para justificar un valor. Cfr. CORTINA, A. y MARTÍNEZ, E., *Ética*, San Pablo, Loyola, 2005, pp. 86-87.

[28] Cfr. CARVALHO, H.B.A. de, "Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional", en OLIVEIRA, M.A. (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, op. cit., pp. 32-34.

[29] Cfr. OLIVEIRA, M.A. (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, op. cit., p. 7.

[30] MACINTYRE, A., *After Virtue*, Nôtre Dame, University of Nôtre Dame Press, 1981, p. 266.

[31] Cfr. ENGELHARDT Jr., H.T., *Fundamentos da bioética*, op. cit., pp. 52-56; TUGENDHAT, E., *Lições sobre ética*, Petrópolis, Vozes, 2003, pp. 364-388.

una clara distinción entre los vicios y las virtudes y, finalmente, presentar cómo deben ser educados y ordenados los deseos y las emociones.

En el contexto religioso, el discurso moral tuvo siempre una doble función: decir al hombre cómo debe conducir sus acciones de acuerdo con varias circunstancias que se presentan a lo largo de la vida y decir que los preceptos orientadores de la vida moral son ordenados por Dios y comprendidos por la simple razón. Con el protestantismo y el jansenismo fue incorporada una nueva concepción de la razón. Blas Pascal (1623-1662), uno de los ilustres representantes del jansenismo, fue una figura importante en esa transformación. Según él, la razón no puede comprender las esencias o transiciones entre potencialidad y acto. La razón es incapaz de investigar o formular cualquier juicio sobre el fin del hombre. Esta concepción de la razón es pobre, y fue ella la que se fortaleció en las reflexiones de Kant y Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855). [32]

El rechazo secular a la teología católica y protestante, que guardaban el elemento del teleologismo clásico, sumado al rechazo científico y filosófico del aristotelismo pulverizó toda posibilidad de

cualquier noción de realización de la naturaleza esencial del hombre en su *telos*. Sin la noción de un *telos* para que los preceptos morales cumplan su función mediadora, del pasaje del estado original para la realización de la esencia del hombre, los mandamientos de la moralidad se transforman en preceptos que van al encuentro de las tendencias de la naturaleza humana concebida no-teleológicamente.

Sin percibir la transformación de naturaleza histórica sufrida por la moralidad y por el lenguaje moral, los pensadores iluministas no observaron las dificultades en fundar la moralidad sobre bases racionales independientes. En otras palabras, los filósofos del siglo XVIII se abocaron a un proyecto que estaba inevitablemente fracasado desde el inicio.

En la tentativa de restablecer el teleologismo, los filósofos Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1873), fundaron el *Utilitarismo* como una alternativa al indeterminismo moral resultante de la propuesta iluminista, que liberó al hombre de todo vínculo con jerarquías y teleologías, tornándolo soberano en la determinación de los contenidos axiológicos. [33] Para el

[32] Cfr. TILLICH, P., *Systematic Theology*, op. cit., pp. 77-82.

[33] Cfr. CARVALHO, M.C.M. de, "Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo", en OLIVEIRA, M.A. (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, op. cit., pp. 99-117; TUGENDHAT, E., *Lições sobre ética*, op. cit., pp. 310-335; VÁZQUEZ, A.S., *Ética*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, pp. 198-205.

Utilitarismo, lo que es bueno se iguala a lo que es útil, pero este útil no debe ser entendido como aquello que es provechoso solamente para un individuo o como aquello que apunta al interés general sin tener en cuenta los intereses personales. Según Stuart Mill, el bien y el mal son cuestiones de experiencia y es justamente por eso que la acción moral debe encontrar su fundamento en la vida social, en la cual el bien, en cuanto es útil, es lo más ventajoso y lo que trae menos sufrimiento para el mayor número de individuos de una misma sociedad.

El *utilitarismo* es un *consecuencialismo*, que vincula la moralidad de una acción no a una norma, sino a sus consecuencias. Es la consecuencia de una acción la que la determina si es moralmente buena o mala. El *utilitarismo*, como tentativa de crear una nueva teleología para la moralidad, se reveló como un fracaso más de la modernidad decadente. Bentham acabó produciendo una visión de la naturaleza humana cuyo *telos* sería la obtención de placer y el rechazo del dolor, siendo esos dos motivos los únicos fundamentos de la acción humana.

De entre las concepciones filosóficas clásicas, el esquema teleológico aristotélico aún se presenta resistente delante de la fracasada razón moderna secular y de la caótica cultura pos-moderna. No

se trata de aplicar al problema filosófico-moral contemporáneo toda la estructura teórica aristotélica, una vez que en él existen áreas que no responden más a los cuestionamientos impuestos por la actualidad. El objetivo es retomar el esquema aristotélico considerando su capacidad de justificar racionalmente la moral relacionándola con las tradiciones que marcaron históricamente la estructura sociocultural de la sociedad. El vínculo entre moral y estructura social es imprescindible para la comprensión de los aspectos históricos, filosóficos y sociológicos de la práctica de las virtudes.

Como imperativo moral de naturaleza onto-antropológica, el esquema teleológico aristotélico impone la necesidad de recuperar el sentido del *telos* del hombre. Para esto, comprende la urgencia en reconocer que la vida individual (de cada hombre) consiste en la unidad de una narrativa encarnada en una vida singular (de todos los seres humanos) que, en la forma de actos y palabras, intenta responder sistemáticamente a las cuestiones acerca de lo que es bueno para cada individuo y de lo que es bueno para el hombre. Es el tejido histórico de los significados, formados por las respuestas a esas dos cuestiones, que constituye la unidad de la vida moral, tanto para un individuo como para la comunidad. Es una búsqueda orientada por un *telos* que permitirá al hombre entender

el lugar de la integridad y de la constancia de la vida, definiendo así, al final, el tipo de vida que es una búsqueda por el bien.

4. BIOÉTICA CRISTIANA: UN PUENTE ENTRE FE Y RAZÓN

La reflexión teológica cristiana parece influenciar muy poco a la Bioética y a la práctica médica actual. Para Engelhardt Jr., la impresión es de que "donde la Bioética tiene éxito, no hay necesidad de recurrir a la Teología". [34] Para L.S. Chill, la reflexión teológica, a pesar de querer funcionar como aparato crítico del discurso público, raramente presenta directrices concretas y precisas que sean accesibles para aquellos que no poseen la fe cristiana. [35]

El proceso de secularización tiende a uniformizar el lenguaje bioético y eliminar cualquier vestigio de la expresión religiosa, considerada irracional y problemática para el diálogo. Para algunos teólogos involucrados con los dilemas bioéticos, la salida encontrada fue optar

por un discurso independiente, filosóficamente razonable, neutro y distante de las categorías del discurso teológico. El problema es que el ansiado lenguaje común de la Bioética no es suficiente para alcanzar la profundidad de algunas realidades. La definición del hombre como *imago Dei*, por ejemplo, no se reduce al concepto de autonomía, de la misma forma que el concepto de beneficencia no expresa el sentido genuinamente cristiano del amor al prójimo. Este proceso, además de amordazar la Teología, hace a la Bioética perder su característica interdisciplinaria. La consecuencia es que ella deja de cumplir su función, que es ser *punto para el futuro*, para transformarse en un *callejón sin salida*.

Aunque algunos especialistas vean con desconfianza y hasta descalifiquen intelectualmente la reflexión teológica sobre los cuestionamientos surgidos con los avances biotecnológicos, es deshonesto emitir el *certificado de defunción* de la perspectiva teológica cristiana en Bioética, así como fue erróneo afirmar la muerte de Dios. [36] Es necesario aclarar

[34] ENGELHARDT Jr., H.T., "Looking for God and Finding the Abyss: Bioethics and Natural Theology", en SHELPE, E.E. (ed.), *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers*, Dordrecht, D., Reidel Publishing Company, 1985, p. 88.

[35] Cfr. CHILL, L.S., "Can Theology Have a Role in Public Bioethical Discourse", *Hastings Center Report*, 20, suplemento especial-4 (1990), p. 11.

[36] Cfr. CAMPBELL, C.S., "Religion and Moral Meaning in Bioethics", *Hastings Center Report*, 20, suplemento especial-4 (1990), p. 5.

que la Teología no se confunde con un discurso emocionado sin bases racionales. Por otro lado, no se la puede reducir a un mero discurso de la simple razón. La Teología es esencialmente constituida por dos elementos: el mensaje revelado y la reflexión filosófica. Su significado, por eso, resulta de la unión de dos términos griegos *Theos* y *logos*. [37] El primer término designa el objeto y la preocupación fundamental del teólogo, esto es Dios en cuanto revelado a la humanidad. El segundo indica una postura reflexiva y racional buscada por el teólogo para hablar, profundizar y sistematizar, en la realidad, la relación humana con el *Theos*. De acuerdo con el teólogo luterano Paul Tillich (1886-1965), son esos dos elementos que hacen a la Teología ser lo que es: "*logos del Theos*", [38] o sea, "una interpretación racional de la sustancia religiosa". [39] Sin tales elementos, la Teología no es posible. [40]

La presencia de la racionalidad en el lenguaje teológico es un elemento importante y necesario. Sin embargo, es imprescindible comprender que esta importancia debe expresar siempre, junto a sus conceptos fundamentales, un compromiso de vida. "La integridad del discurso cristiano no depende de la traducción de sus convicciones, pero sí de su deber de demostrar tales convicciones a través de prácticas cristianas". [41] A partir de esta postura paradigmática nace la *bioética cristiana*, caracterizada por la búsqueda del sentido último (o del *telos*) de la existencia humana y por el compromiso de vida exigido por esta búsqueda. En ella se encuentran los contenidos de la reflexión moral producidos por la tradición filosófica cristiana y la actualización cotidiana de las prácticas morales resultantes del encuentro con la buena nueva del Resucitado. En otras palabras, establece un puente entre la fe y la razón.

[37] Cfr. TILLICH, P., *Systematic Theology*, op. cit., p. 15.

[38] *Ibid.*, p. 16.

[39] Ídem: "A rational interpretation of the religious substance..."

[40] En la construcción de un sistema teológico se puede favorecer tanto a uno como a otro elemento. Si el acento es dado de sobremanera al primer elemento (*Theos*), llamado *querigmático*, se tiene una teología de tipo barthiano, contraria a la reflexión filosófica y para la cual, solamente a través de la revelación bíblica, es posible conocer realmente a Dios. Si la predominancia recae sobre el segundo elemento (*logos*), característicamente racional, se tiene de ahí una teología "apologética" (según el entendimiento que Paul Tillich posee de la misma), "especulativa" o "filosófica". Es precisamente este segundo modelo teológico el que Paul Tillich intenta realizar. Aún así tiene conciencia de que "la teología apologética debe tener en cuenta la advertencia implícita en la existencia y la reivindicación de la *teología querigmática*. Ésta se pierde si no está basada en el *querigma* como sustancia y criterio de cada una de sus afirmaciones": TILLICH, P., *Systematic Theology*, op. cit., p. 7; Cfr. VORGRIMLER, H.; GUCHT, R.V., (orgs.) *La teología cristiana en el siglo XX*, vol. III, Madrid, BAC, 1973, pp. 75-97.

[41] CAMPBELL, C.S., "Religion and Moral Meaning in Bioethics", op. cit., p. 6.

5. CONCLUSIÓN

En virtud de tales consideraciones es necesario plantear dos cuestiones: la *bioética cristiana*, en el actual contexto *cosmopolita libertario* ¿no podría ser considerada como una visión particular más entre otras? ¿Es posible hablar de una única *bioética cristiana* delante de la diversidad hermenéutica de las varias iglesias cristianas?

En primer lugar, en el actual contexto todo es considerado particular; con la *bioética cristiana* no podría ser de otro modo. La cuestión fundamental no está en considerar esta visión bioética como particular o universal, sino indagar si ella es accidental o sustancial. Esto no es una salida retórica. Desde el punto de vista lógico, la *bioética cristiana*, en el actual contexto, es particular porque representa una pieza de la reflexión bioética. Desde el punto de vista onto-antropológico es sustancial, porque enfrenta cuestiones cruciales para la existencia humana que están enraizadas en su esencia. Cuestiones como la del inicio de la vida, por ejemplo, pueden ser analizadas sobre dos puntos de vista: uno lógico y otro onto-antropológico. Desde el punto de vista lógico, se trata de una cuestión universal que afecta a todos pero que curiosamente puede llevar a una diversidad de respuestas. Desde el punto de vista onto-antropológico, representa una cuestión sustancial que no puede ser respondida

satisfactoriamente por la simple razón. Es a través de cuestiones sustanciales que se percibe la finitud de la razón humana, la incapacidad de la ciencia de responder a todas las preguntas y la fragilidad de las respuestas. La *bioética cristiana* es sustancial porque recoloca la importancia de las cuestiones más fundamentales y muestra la insustentabilidad de las respuestas desvinculadas del diálogo con la trascendencia.

En segundo lugar, la diversidad hermenéutica de las varias iglesias cristianas no impide que se hable de una única *bioética cristiana*. Es preciso huir de la tentación de tomar la hermenéutica como algo absoluto y su objeto como algo relativo. La revelación cristiana, objeto de la hermenéutica de las iglesias, es absoluta. A pesar de las varias interpretaciones que pueda tener, ella es solamente una. No se puede deducir de la variedad de las iglesias una variedad de revelaciones cristianas. Mismo existiendo, entre las iglesias y dentro de las mismas, opiniones distintas sobre algunos temas bioéticos, eso no significa que no exista una unidad en aquello que es fundamental en el pensamiento cristiano. Las divergencias de opiniones en el interior del cristianismo sólo sirven para demostrar que sus tensiones son tan reales como su vigor.

Además de eso, es necesario distinguir las posturas meramente de opinión de los fieles, de aquellas que brotan del consen-

so de la fe cristiana. La *bioética cristiana* no es cristiana porque se fundamenta en la opinión de un especialista que es cristiano. Ella es auténticamente cristiana porque sus fundamentos trascienden meras opiniones, así sean de especialistas cristianos. Su perspectiva cristiana está fundada en la revelación de Jesucristo y

en las actitudes que de ella derivan. Quien acepta la fe cristiana debe necesariamente buscar vivir como Jesús vivió. De este modo, la *bioética cristiana* sólo puede ser entendida como expresión moral de la *sequella Christi*. En otros términos, la vida moral cristiana es esencialmente cristológica.