

SOBRE LOS LÍMITES DE LA BIOÉTICA LAICA

Vicente BELLVER CAPELLA
Universidad de Valencia (España)

Palabras clave: Bioética. Laicidad. Religión. Libertad de expresión.
Key words: Bioethics. Laicity. Religion. Freedom of speech.

RESUMEN

Algunos autores sostienen que una de las características que ha de tener la bioética que aspire a ser universal es la laicidad. En la primera parte del trabajo analizo lo que algunos autores que se han ocupado de la cuestión entienden por bioética laica y el tratamiento que proponen para las posiciones procedentes de ámbitos religiosos. Concluyo que el concepto de bioética laica es ambiguo y corre el riesgo de convertirse en justificación para la exclusión pública de aquellos discursos que no se compartan. En la segunda parte recuerdo algunas ideas acerca de la utilidad social de la religión (Tocqueville) y de la importancia vital de la libertad de pensamiento y expresión para la democracia (Mill), en cuanto que pueden contribuir a definir con mayor precisión el puesto de las religiones en los debates públicos sobre bioética.

ABSTRACT

Some authors sustain that one of the fundamental characteristics of bioethics has to be laicity. In the first part of the article I analyze what some of those authors define as “lay bioethics” and how religious discussions have to be considered in the public arena. I conclude that this concept is ambiguous and could be used to justify the public exclusion of those positions lay authors do not share. In the second part I refer to some ideas on the social utility of religion (Tocqueville) and on the great importance of freedom of thought and speech for democracy (Mill), because these ideas can contribute to define more precisely the place of religions in public debates on bioethics.

En las siguientes páginas trataré de exponer lo que entienden por laicidad algunos de los autores que sostienen que esa característica es exigible a cualquier discurso bioético que aspire a ser tenido en consideración¹. No pretendo hacer un análisis exhaustivo ni de lo que significa exactamente el término laicidad, ni de los argumentos que se han ofrecido para defender la exigencia de laicidad para la bioética. Me limitaré a discutir tres propuestas, una procedente de Italia y dos

1. Por todos, cfr. Victoria Camps, *La voluntad de vivir*, Ariel, Barcelona, 2005, p. 21.

de España, países en los que se ha debatido con especial apasionamiento sobre esta cuestión a propósito del papel de la Iglesia católica en los debates bioéticos. En la segunda parte del artículo recordaré algunas ideas bien conocidas de dos autores clásicos que pueden aportar luz sobre el puesto que corresponde a los discursos religiosos en los debates públicos de bioética. Me refiero a la idea de la utilidad social de la religión (Tocqueville) y al carácter fundamental de la libertad de pensamiento y expresión para construir una sociedad justa (Mill). Son propuestas que, a mi entender, son más acertadas para determinar el puesto de los puntos de vista religiosos en la bioética que las procedentes de la autodenominada bioética laica.

1. ¿EN QUÉ CONSISTE LA BIOÉTICA LAICA? PROPUESTAS Y CRÍTICAS

a. *El manifiesto por una bioética laica*

En junio de 1996, un importante diario económico italiano, *Il Sole 24 Ore*, publicó un *Manifiesto di Bioetica Laica* firmado por Carlo Flamigni, Profesor de Ginecología de la Universidad de Bolonia, el periodista de *Il Sole* Armando Masantoni, el director de la Revista italiana *Bioetica*, Maurizio Mori, y el profesor de Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Calabria y director de la revista *Biblioteca della libertà*, Angelo Petroni. A lo largo de los meses de junio y julio de ese año el periódico acogió una viva discusión sobre el manifiesto en la que participaron muchos expertos en bioética.

El manifiesto se estructura entorno a tres principios y a cuatro postulados prácticos. Los principios “laicos” o de la llamada laicidad están enunciados en los siguientes términos: 1º el progreso del conocimiento es en sí un valor ético fundamental; 2º el hombre es parte de la naturaleza, y no alguien que se opone a ella; y 3º el progreso del conocimiento es la fuente principal del progreso de la humanidad, porque con ello se disminuye el sufrimiento humano². Con estos tres principios se establecen los siguientes postulados prácticos: 1º el principio de la autonomía moral, según el cual todo hombre es igualmente digno, y ninguna autoridad sobre él puede decidir acerca de su salud y de su vida; 2º el respeto de las convicciones religiosas de cada individuo; 3º la garantía a todos los individuos de una calidad de vida tan alta como sea posible; y 4º la garantía de un acceso a la asistencia sanitaria del nivel más alto posible. Después de proclamar estos

2. No es el momento de hacer crítica de las propuestas contenidas en el manifiesto. Un análisis crítico de las mismas, y en particular del sesgo neoliberal que puede advertirse en muchas de ellas, puede verse en Pablo Huerga Mercón, “El manifiesto de la bioética laica ¿o manifiesto de la bioética liberal?”, *El Basilisco*, 27 (2000), pp. 37-48.

principios y postulados, ofrecen una reflexión sobre la importancia de que la moral y el Derecho no se confundan sino que se mantengan en planos distintos.

Si no fuera por algunos de los ejemplos que salpican el manifiesto, nos encontraríamos ante un texto que probablemente podría ser respaldado por una amplia mayoría de los ciudadanos, también por los católicos. Esos ejemplos aportan al mismo tiempo claridad y confusión: claridad porque ponen de manifiesto cómo interpretan los autores del manifiesto los principios que proclaman; pero confusión porque incorporan planteamientos que están muy discutidos incluso entre los que se tienen a sí mismos por “laicos”. Así, cuando se proclama el principio de autonomía se dice que debería extenderse a campos como la eutanasia, el suministro de fármacos o la experimentación de nuevas terapias. Se trata de tres campos complejos, en los que existe una fuerte discusión sobre los límites de la autonomía personal. Los autores del manifiesto parecen resolver todas las dificultades a favor de la autonomía, sin mayores explicaciones y en contra de otros que —sintiéndose “laicos” como ellos— entienden que es imprescindible fijar límites a la autonomía en estos campos para proteger a las personas.

Tras la exposición de los mencionados principios, deliberadamente ambiguos, llegamos a la conclusión del manifiesto con la esperanza de que ahí se fije el criterio identificador de la bioética laica. Pero no sucede así. Concretamente el manifiesto acaba con las siguientes palabras: “la visión laica se diferencia de la parte preponderante de las visiones religiosas en cuanto que no quiere imponerse a aquellos que se adhieren a valores o visiones distintas. Allí donde el contraste es inevitable, trata de no transformarlo en conflicto, busca el acuerdo ‘local’ evitando las generalizaciones. Pero la aceptación del pluralismo no se identifica con el relativismo, como tantas veces han sostenido los críticos. La libertad de investigación, la autonomía de la persona y la equidad son, para los laicos, valores irrenunciables. Y son valores suficientemente fuertes para constituir la base de reglas de comportamiento que sean al mismo tiempo justas y eficaces”. De nuevo nos encontramos con que lo que se echa en cara a las visiones religiosas es injusto por falso, salvo que se acredite con datos y argumentos; y que lo que se afirma sobre el modo de proceder de la bioética laica no siempre se da en ellas y está presente en algunos discursos procedentes del mundo religioso.

Por lo demás, la referencia a ciertos valores resulta, a mi entender, insuficiente porque, por ejemplo, no deja claro que la libertad de investigación deba ser respetuosa con los derechos de los individuos (como han establecido de forma unánime los principales textos legales sobre bioética de alcance internacional); ni dice que el principio de equidad deba complementarse con el de solidaridad; ni habla de los derechos de las futuras generaciones, de la atención preferente a los colectivos más vulnerables o del respeto al ambiente, por mencionar sólo tres principios consagrados en la posterior Declaración Universal sobre Derechos Humanos y Bioética (2005) de la UNESCO, que con seguridad compartirán muchos “laicos” y cuya mención parece imprescindible para una interpretación ponderada de los tres valores con que concluye el manifiesto.

Ya que el manifiesto de la bioética laica no aporta elementos definitivos para su identificación, me ocuparé a continuación de dos destacados filósofos españoles que han defendido que la bioética tiene que ser laica. Me refiero a Javier Sádaba y a Victoria Camps.

b. *La bioética laica de Javier Sádaba*

En 2003, Javier Sádaba publicó una breve monografía titulada *Principios de bioética laica*³. El contenido no se ajusta del todo al título ya que uno no encuentra esos principios de bioética laica que se anuncian sino una presentación de las posiciones del autor en algunas de las cuestiones bioéticas más controvertidas en la actualidad como el aborto, la investigación con embriones, la eutanasia, etc., confrontándolas con su particular visión de ciertas posiciones confesionales. Sádaba se presenta como portavoz de una bioética laica que se enfrenta a una bioética teológica.

Según él existen dos sentidos del término laicismo: “el ataque radical a todo tipo de religión y a sus estructuras eclesiásticas” y simplemente “la oposición a las interferencias, en el espacio público, de las instituciones religiosas; de aquellas instituciones religiosas que intenten obtener situaciones de ventaja o de privilegio”⁴. Aunque no lo llega a decir expresamente, rechaza la primera forma de laicismo y se alinea con la segunda. Y, en consecuencia con ella, afirma que “los creyentes tienen derecho a ser escuchados en una sociedad laica si los argumentos que aportan están basados en la razón, independientemente de cuáles sean sus convicciones íntimas o el origen de tales argumentos”⁵.

Esta posición, sin embargo, no se compadece con los prejuicios que el autor mantiene a lo largo del libro frente a la religión (y concretamente frente a quienes defienden las posiciones de la Iglesia católica). El autor califica a las personas de orientación cristiana de conservadoras o incluso fundamentalistas⁶. Y una vez y otra insiste en su incapacidad para modificar sus posiciones religiosas por más contundentes que sean las razones que se les ofrezcan⁷. En un par de páginas trata de desacreditar la fundamentación religiosa de la dignidad humana⁸ y afirma sin pestañear que las Iglesias tienen miedo del espectacular incremento

3. Javier Sádaba, *Principios de bioética laica*, Gedisa, Barcelona, 2004.

4. *Ibidem*, p. 75.

5. *Ibidem*, p. 76.

6. *Ibidem*, p. 74.

7. Al referirse a la posición de algunos cristianos sobre el estatuto del embrión humano, dice Sádaba que se trata de “una postura, *no nos cansaremos de repetirlo*, que está mediada por su creencia y que, en consecuencia, es casi imposible que la modifiquen, por fuertes y decisivas que sean las razones de los no creyentes”. *Ibidem*, p. 88 (el subrayado es nuestro).

8. *Ibidem*, pp. 65-67.

del dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo⁹. No es fácil llegar a esa conclusión si uno lee los escritos de los últimos Papas o los documentos del Concilio Vaticano II. Así, por ejemplo, la encíclica *Pacem in Terris*, de Juan XXIII, prácticamente arranca con las siguientes palabras: “2. El progreso científico y los adelantos técnicos enseñan claramente que en los seres vivos y en las fuerzas de la naturaleza impera un orden maravilloso y que, al mismo tiempo, el hombre posee una intrínseca dignidad, por virtud de la cual puede descubrir ese orden y forjar los instrumentos adecuados para adueñarse de esas mismas fuerzas y ponerlas a su servicio. 3. Pero el progreso científico y los adelantos técnicos lo primero que demuestran es la grandeza infinita de Dios, creador del universo y del propio hombre”¹⁰. Sin embargo, Sádaba no tiene problemas en afirmar con contundencia que “dentro de las iglesias cristianas, católicas o protestantes, enseguida lo veremos, se ha ido formando un conjunto de expertos que trata, por todos los medios, de frenar el influjo negativo que las biotecnociencias puedan tener en la dogmática cristiana”¹¹. Se trata de una acusación muy dura porque supone poner bajo sospecha cualquier argumento propuesto desde las filas cristianas, presumiendo que no son más que argucias para defender el dogma cristiano frente a los esfuerzos que hace el conocimiento científico por iluminar lo que la Iglesia se empeña en mantener en tinieblas. Esta petición de principio¹², que no

9. *Ibidem*, p. 69. En un artículo que alcanzó enorme notoriedad entre el movimiento ecologista en los años setenta, Lynn White Jr. sostuvo que el cristianismo estaba en la raíz de la crisis ecológica por haber extendido la idea de que la tierra había sido entregada por Dios a los hombres para que la dominaran y por afirmar la radical superioridad del ser humano sobre el resto de las criaturas; Lynn Townsend White, Jr., “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science*, 155 (1967), pp. 1203-1207. Parece que lo decisivo sea culpar al cristianismo de todos los males de la humanidad, aunque las acusaciones que se le hagan sean contradictorias: Es culpable de la crisis ambiental por haber fomentado la depredación de la tierra; y también es culpable de la lentitud con que progresan las ciencias biomédicas por empeñarse en impedir que el hombre incremente su poder sobre la naturaleza.

10. En esa misma línea de afirmación de la excelencia de la razón humana, Juan Pablo II señala: “Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas. Este es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias, que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad” (Encíclica *Fides et Ratio*, n. 25).

11. Javier Sádaba, *Principios...*, cit., p. 64.

12. Sádaba no parece sentirse obligado a justificar su acusación porque da por supuesta la radical contraposición entre conocimiento científico y dogma religioso, siendo el primero fuente de liberación y el segundo de opresión para la humanidad. La Iglesia católica, sustentada sobre la vigencia de sus dogmas en la sociedad, se esfuerza por defenderlos como sea frente al avance del conocimiento científico. Este planteamiento cuenta con una larga tradición. Bertrand Russell es uno de los filósofos más destacados del siglo XX en sustentarla; cfr. Bertrand Russell, *Principios de construcción social*, Espasa Calpe, Madrid, 1975 (trad. E. Torralva), pp. 163 y ss. Pero también muchos científicos la han sustentado. Quizá el ejemplo más reciente sea Richard Dawkins quien ha publicado una diatriba contra la religión, particularmente contra la cristiana y la musulmana, en la que la acusación de intolerancia se vuelve contra él, tanto por la falta de rigor en los argumentos empleados como por el tono ofensivo que emplea a lo largo del libro; cfr. Richard Dawkins, *The delusion of God*, Houghton Mifflin, Londres, 2006 (*El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid, 2007); para una crítica al tono

está acreditada en el libro, constituye el argumento más eficaz para no tener que entrar en el cuerpo a cuerpo de la confrontación de razones. Pero quizá no sea la mejor forma de buscar lo verdadero y razonable.

A la vista de esta actitud es lógico que Sádaba no se tome demasiado en serio lo de escuchar a los creyentes en una sociedad laica y, por el contrario, mantenga “siempre la sospecha de que, a pesar de que usen como apoyo argumentos racionales, en el fondo están condicionados por la creencia religiosa, mirando más a Roma que a Atenas”¹³. El problema es que si todos empezamos a sospechar que las razones que ofrecen los demás son, en realidad, un camuflaje más o menos logrado de sus prejuicios —religiosos o de otro tipo— pronto concluiremos que el diálogo es imposible, puesto que la razón no cumple entonces más función que la de dar cobertura a los respectivos impulsos viscerales o afanes de dominio.

Desde luego, la acusación que hace Sádaba se la podría hacer a sí mismo respecto de unos cuantos pasajes de su libro. Él no mira a Roma, por supuesto, pero tampoco a Atenas; más bien, parece que simplemente trate de arrimar el ascua de la verdad a la sardina de su prejuicio. Pondré sólo dos ejemplos. En un momento determinado habla de la *clonación terapéutica o parcial* y de que la *medicina* habría dado un paso de gigante con el aislamiento en el laboratorio de células troncales embrionarias. ¿Por qué habla Sádaba de clonación terapéutica cuando sabe que la clonación de embriones humanos —que cuatro años después de la publicación de su libro sigue siendo una hipótesis— se está intentando para *experimentar* con los embriones así creados y no para *curar* a nadie (por lo menos en unos cuantos años)? ¿Y por qué habla de pasos de gigante en la medicina si las únicas células troncales que, cuatro años después de la publicación de su libro, han sido objeto de usos clínicos son las procedentes de adulto¹⁴? Ese entusiasmo por la ciencia tiene un carácter más religioso —si por tal entendemos falto de evidencias— que puramente racional¹⁵.

Otro ejemplo lo encontramos en la referencia a Tertuliano que hace a propósito de la posición de la Iglesia católica sobre el aborto. Por un lado, reconoce que Tertuliano defendió expresamente el respeto de la vida humana desde la concepción.

intolerante del libro cfr. Ferry Eagleton, “Lunging, Flailing, Mispunching”, *The London Review of Books*, vol. 28, n. 20, 19 de octubre de 2006. Pero junto a este testimonio paradigmático de la actitud de algunos científicos, tampoco son infrecuentes los testimonios de signo contrario, de científicos que defienden la total compatibilidad entre fe y ciencia. El ejemplo más reciente es el de Francis Collins; cfr. Francis Collins, *The language of God. A scientist presents evidence for belief*, Simon & Schuster, Nueva York, 2006. Un magnífico libro que analiza las posiciones de seis destacados científicos actuales (entre los que incluyen precisamente a Dawkins) sobre las relaciones entre ciencia y religión es: Karl Giberson y Mariano Artigas, *Oracles of Science. Celebrity scientists versus God and Religion*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.

13. Javier Sádaba, *Principios...*, cit., p. 91.

14. Cfr. <http://clinicaltrials.gov/>

15. Una acerba crítica a este tipo de planteamientos científicistas por parte de alguien poco sospechoso de convicciones religiosas puede verse en John Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*, Paidós, Barcelona (trad. Albino Santos Mosquera), pp. 75-81.

Pero se apresura a afirmar que, por su condición de hereje, no ha podido ser tenido en cuenta como “padre de la Iglesia”. En efecto, la Iglesia sólo reconoce como Padres de la Iglesia a aquellos teólogos que se mantuvieron fieles al Magisterio en toda su obra, pero eso no quita para que Tertuliano haya sido tenido por la Iglesia como uno de los más influyentes teólogos en los primeros siglos del cristianismo. Y así nos encontramos con que, en un documento tan poco sospechoso de heterodoxia como es el Catecismo de la Iglesia Católica, es mencionado como autoridad al tratar del respeto debido a la vida humana por nacer¹⁶.

Al constatar la presentación inexacta de ciertas informaciones¹⁷ o el desproporcionado entusiasmo por determinadas hipótesis científicas, caben dos opciones. La primera sería pensar que el autor que comete esos errores está ofuscado por ciertos prejuicios o al servicio de intereses ocultos y que, en consecuencia, carece de la capacidad necesaria para argumentar con rigor e imparcialmente. Nos encontraríamos ante un interlocutor que, de forma consciente o no, pero real, estaría tratando de imponernos su prejuicio o su mito y, para evitarlo, lo más aconsejable sería excluirlo del debate o etiquetarlo como persona que trata de dominar sobre la conciencia de los demás. Eso es lo que con frecuencia se propone para quienes defienden ciertos planteamientos coincidentes con los de la Iglesia católica y de algunas otras religiones. La segunda alternativa sería pensar que todos padecemos limitaciones de juicio y cargamos con prejuicios semejantes y que, más que apresurarse a excluir a posibles interlocutores de los debates públicos, lo recomendable es no excluir a nadie y, eso sí, no bajar la guardia en el ejercicio de la crítica. Sádaba parece defender la segunda opción pero, de hecho, aplica la primera para quienes coincidan con determinadas posiciones de la Iglesia católica. En lugar de discutir sobre la (i)razonabilidad de determinados argumentos se limita a tachar a quienes los sostienen de sujetos incapaces de debatir sobre la base de razones¹⁸.

16. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2271.

17. Otro ejemplo sería la presentación caricaturesca que hace de la posición de la Iglesia católica sobre la eutanasia; cfr. Javier Sádaba, *Principios...*, cit., pp. 99-100.

18. Resulta chocante la ligereza con que los autores que se autodenominan laicos presentan y juzgan las posiciones y argumentos tanto de la Iglesia como de los laicos alineados con esos planteamientos. Luigi Ferrajoli, un reputado filósofo del Derecho italiano alineado con la ética laica, no tiene empacho en afirmar que la Iglesia católica representa de forma emblemática la confusión entre Derecho y moral. No hace falta ser un erudito para saber que la idea de la separación entre Iglesia y Estado, entre el orden moral y el jurídico, es de raigambre evangélica, y que los actuales responsables de la Iglesia dicen que sigue en vigor; cfr. Luigi Ferrajoli, “La cuestión del embrión entre derecho y moral”, *Jueces para la Democracia*, 44 (2002), p. 3. En consecuencia, ¿qué es más probable: que la Iglesia efectivamente confunda los dos ámbitos o que simplemente Ferrajoli no comparta la delimitación de ámbitos que propone la Iglesia en ciertas cuestiones?

c. *La bioética laica de Victoria Camps*

En su última monografía sobre bioética Victoria Camps también se ha ocupado de la cuestión. Según ella, para que una bioética resulte aceptable ha de cumplir con dos condiciones: “Que sea interdisciplinar y que sea laica”¹⁹. Esa condición de laicidad, que se caracteriza por prescindir de doctrinas y dogmas religiosos, permite llegar a la universalidad²⁰: “Hay que evitar todas aquellas posturas que no puedan ser aceptadas por todos... Sólo así podremos pretender un discurso universal”. En consecuencia, “la bioética aspira a aplicar una ‘moral mínima’, esto es, los mínimos morales que todos podemos y debemos compartir independientemente de nuestras historias y creencias respectivas”²¹.

Aunque aparente ser una propuesta clara y persuasiva, plantea más dudas que certezas. En primer lugar, no son pocas las posiciones filosóficas que niegan hoy en día cualquier propuesta ética universalista. ¿Cómo hablar de un mínimo moral universal en estos tiempos en los que, sobre todo, se subraya la importancia, e incluso la inconmensurabilidad, de la diversidad cultural —y moral— existente en el mundo? Pero dejando de lado la espinosa cuestión acerca de la existencia de una ética universal (puesto que en este punto la autora y la Iglesia coinciden en la posibilidad de llegar a ella), ¿cómo se determinan esos mínimos morales que “todos podemos y debemos compartir”? Porque si el mínimo moral fundamental es el primado absoluto de la autonomía, como ella propone a lo largo del libro, un buen número de culturas del mundo lo rechazarán. Entonces, ¿podemos decir que está defendiendo unos mínimos morales universales o una propuesta filosófica que tiene una localización espacio-temporal muy determinada?

Por lo demás, no es lo mismo hablar de los mínimos que todos *podemos* compartir que de los que todos *debemos* compartir. En el primer caso, la cuestión no es difícil de resolver pero el resultado será insatisfactorio para casi todos, porque nos encontraremos con que lo que todos compartimos suele ser menos que lo que cada uno cree que todos deberíamos compartir. En el segundo caso, nos encontramos ante un difícil problema: ¿Quién determina, y con arreglo a qué criterios, los mínimos morales que todos *debemos* compartir? No es fácil la respuesta porque la experiencia demuestra que por cada vez que la fórmula del consenso ofrece un resultado aceptable, son muchas más aquellas en las que el consenso es puramente estratégico o incluso da lugar a decisiones directamente lesivas para la dignidad de la (algunas) persona(s).

El último capítulo de su libro lo dedica específicamente a la religión y en él desarrolla lo que entiende por bioética laica. Empieza diciendo que es necesario “despojar al discurso bioético de los vestigios religiosos que frecuentemente muestra y convertirlo, en su lugar, en un discurso moral laico”²². ¿Por qué esa

19. Victoria Camps, *La voluntad de vivir*, Ariel, Barcelona, 2005, p. 13.

20. Cfr. *Ibidem*, p. 14.

21. *Ibidem*, p. 27.

22. *Ibidem*, p. 201.

premura por acabar con lo que denomina “los vestigios religiosos”? Porque, según ella, las religiones derivan su moral de un supuesto orden natural inalterable, imposible de combatir con argumentos racionales²³. Esa moral fundada en un orden natural es siempre la misma, inamovible y cerrada a cualquier evolución. En las morales religiosas “nada es opinable: es blanco o negro, no hay grises”²⁴. Ante unas morales, las religiosas, con estos fundamentos y actitudes no queda más alternativa que excluirlas del debate ético cívico. La alternativa sería permitir que una determinada moral religiosa, inamovible y cerrada a cualquier evolución, se erigiera como moral canónica para toda una sociedad, y eso es inadmisibles en sociedades pluralistas y democráticas. Concebidas las morales religiosas en esos términos, es lógico que se proponga su exclusión de los debates sobre el orden de la *polis*. No hacerlo sería arriesgarse a intolerables recortes en la libertad de conciencia de los ciudadanos.

Ahora bien, la duda es si esta concepción de las morales religiosas se compeadece o no con la realidad. En primer lugar, conviene recordar que no todas las religiones pretenden influir en los debates ciudadanos. Y, de entre aquellas religiones que sí aspiran a ello, cabe distinguir dos tipos. Por un lado, las religiones que entienden que no sólo deben orientar las conciencias de los individuos que libremente se incorporan a ellas, sino también imponer la regulación acerca de todos los aspectos de la vida social. Serían las *religiones fundamentalistas*, cuyos seguidores serían fanáticos enemigos de las libertades individuales²⁵. Por otro lado,

23. En esto encontramos una completa coincidencia con la posición de Sádaba: con los creyentes “aferrados a la ortodoxia” no tiene sentido dialogar porque nunca se conseguirá hacerles cambiar de opinión. Es cierto que muchos creyentes tendrán por no negociables determinados principios. Pero, ¿acaso no ocurre lo mismo con quienes hacen esa crítica? Laicos y creyentes no se diferencian en que unos están dispuestos a revisar todos sus planteamientos y otros no, sino en que unos y otros discrepan en lo que debe constituir el núcleo no negociable.

24. *Ibidem*, p. 205. Una muestra de que el juicio de Camps sobre las morales religiosas es, cuando menos, exagerado lo encontramos en la ya citada *Gaudium et Spes*: “De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplen más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio. Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida los inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común” (n. 43).

25. No es improbable que haya religiones que contengan en su esencia esa actitud fundamentalista. Pero creo que lo habitual es que las religiones se manifiesten de diversos modos a lo largo del tiempo o de los contextos culturales en que se desarrollan y contribuyen ellas mismas a crear. Así nos encontraríamos con que el fundamentalismo no sería, en principio, un elemento esencial de las religiones sino una patología que las religiones pueden sufrir en cualquier momento y lugar. ¿Qué

tenemos las *religiones comprometidas* con la sociedad de su tiempo: aquellas que no sólo aspiran a orientar la conciencia de sus fieles sino también a participar en la ordenación justa de la sociedad, aportando sus puntos de vista, pero en ningún caso tratando de suplantar o manipular el papel de las instituciones políticas y mucho menos de coaccionar el comportamiento o la conciencia de los ciudadanos. En contra de la posición de Victoria Camps, para quien la Iglesia católica —o, al menos, sus representantes jerárquicos actuales— estaría entre las religiones fundamentalistas, creo que habría que considerarla simplemente como una religión comprometida con su tiempo²⁶. Frente a las religiones fundamentalistas, reconoce la autonomía de las realidades terrestres²⁷, de un lado; y de otro, la sacralidad de la conciencia individual a la que nunca se la puede forzar a creer²⁸.

Con respecto al concepto de naturaleza moral que atribuye a las morales religiosas, entiendo que poco tiene que ver con el que sostienen las confesiones religiosas que lo han desarrollado; por lo menos, con el que más desarrollo ha tenido por parte de la filosofía y la teología pasada y contemporánea²⁹. Para ésta, la naturaleza moral del ser humano es histórica, como histórico es el propio ser humano. Por tanto, las exigencias éticas están moduladas por el tiempo en que vive el ser humano y sólo se esclarecen en cada situación concreta³⁰. La ética cristiana

interpretación del Islam es más auténtica: la de los salafistas o la de los sufís, unos intolerantes y violentos, y otros tolerantes y pacifistas? ¿Qué interpretación del evangelio es más genuina la de San Francisco de Asís o la de la Inquisición?

26. “En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad. El Concilio, testigo y expositor de la fe de todo el Pueblo de Dios congregado por Cristo, no puede dar prueba mayor de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella acerca de todos estos problemas, aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador que la Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, ha recibido de su Fundador”; Const. *Gaudium et Spes*, n. 3.

27. “Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía”; Const. *Gaudium et Spes*, n. 36.

28. “La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes”; Const. *Gaudium et Spes*, n. 17.

29. Cfr. Jesús Ballesteros, *Sobre el sentido del Derecho*, Tecnos, Madrid, 2001 (3ª ed.), pp. 102 ss.

30. La ética cristiana asume el papel decisivo que Aristóteles reconoce al caso concreto y a la prudencia en la decisión moral; así lo recoge Santo Tomás de Aquino y ha sido nuevamente desarrollado por la teología moral contemporánea. En el libro de Jonsen y Toulmin, en el que proponen la casuística como método para la resolución de los problemas bioéticos, se reconoce que el origen de

es, por tanto, una ética plagada de grises. Ese reconocimiento del carácter histórico de la naturaleza moral del ser humano no es incompatible con la afirmación de unos principios éticos universales —la misma autora aboga por ellos, aunque discrepa de la Iglesia en cuáles deberían ser— que incluso puedan llegar a tener el rango de absolutos morales.

Por lo demás, no sólo ciertas confesiones religiosas sino muchas corrientes filosóficas fundamentan el orden ético en la existencia de una naturaleza moral de carácter teleológico. Si, como propone Camps, hay que descartar aquellas posiciones morales que se fundan en una idea de naturaleza, porque resulta imposible el diálogo con ellas, no sólo habrá que descartar las posiciones religiosas sino también muchas corrientes filosóficas que afirman la existencia y posibilidad de guiarse por una naturaleza moral. La bioética laica se convierte entonces en la expendedora del título de interlocutor válido en los debates bioéticos públicos, y el espíritu inquisitorial que denuncia en las confesiones religiosas que aspiran a participar en los debates ciudadanos es el que ahora ejerce ella.

Llama aún más la atención la otra razón esgrimida por Camps para proponer la exclusión de las posiciones religiosas del debate bioético: “La fe en otra vida desprovista de cadenas, dominaciones y servidumbres de la vida en la tierra conduce lógicamente a despreciar cualquier intento de mejorar este mundo. Siendo nuestra vida un simple paso hacia otra vida mejor, carece de interés e incluso de sentido la preocupación o la esperanza por transformarla”³¹. Me parece osado hacer esa afirmación, que es radicalmente falsa para muchas religiones y particularmente para la que ella tiene en su punto de mira, que es la católica. Dice la Constitución *Gaudium et Spes*: “La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios” (n. 39). Pero es que además resulta contradictorio que, por un lado, se acuse a las religiones en general y a la Iglesia católica en particular de volver la espalda al mundo y, al mismo tiempo, se las critique por pretender influir en la ordenación de la sociedad.

En otro momento de la Constitución Apostólica *Gaudium et Spes* se dice: “Los cristianos todos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política; en virtud de esta vocación están obligados a dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común, así demostrarán también con los hechos cómo pueden armonizarse la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social, las ventajas de

la misma se encuentra en la teología cristiana; cfr. Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin, *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*, University of California Press, Berkeley, 1990.

31. *La voluntad de vivir*, cit., p. 206.

la unidad combinada con la provechosa diversidad. El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver” (n. 75). Se insiste, pues, en el deber de los cristianos de comprometerse con la sociedad en la que viven; y, al mismo tiempo, se les recuerda el deber de respetar las opiniones distintas de las suyas. Como consecuencia de esa llamada al compromiso con la sociedad al que invitan algunas religiones, nos encontramos con que algunas de las figuras más destacadas de este siglo en la lucha por la igualdad de las personas han sido creyentes, que actuaban impulsados precisamente por esa convicción religiosa: Martin Luther King Jr., Mahatma Gandhi, Desmond Tutu, Teresa de Calcuta, Ximenez Belo, etc.

Camps está convencida de que “la voluntad de comprender las razones del otro y que podamos encontrar unos mínimos morales que todos podamos compartir no forma parte del proyecto de ninguna ortodoxia religiosa, sea ésta cristiana o islámica”³². Me parece que se trata, de nuevo, de una acusación tan contundente como falsa. Las religiones, y también algunas de las que ella califica como “ortodoxias religiosas”, han manifestado reiteradamente su voluntad de contribuir a encontrar unos mínimos morales en los que fundar cualquier sociedad. Así, por ejemplo, en la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, también del Concilio Vaticano II, se dice: “La verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, mediante una libre investigación, sirviéndose del magisterio o de la educación, de la comunicación y del diálogo, por medio de los cuales unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado, para ayudarse mutuamente en la búsqueda de la verdad” (n. 3)³³.

Llama la atención que deslice comentarios que no dan muestra precisamente de un talante abierto a comprender las razones del otro, como ella misma exige a quienes critica. Dice Camps: “Las creencias religiosas obviamente son un aspecto del derecho de todo individuo a pensar libremente. Pero un estado aconfesional o laico ha de interesarse por construir un discurso moral válido para todos. Un discurso que, concretamente en nuestro país, se ve continuamente interrumpido por la *beligerancia y animosidad de la ortodoxia católica más reaccionaria*”³⁴. ¿Realmente se puede decir que la ortodoxia católica interrumpe el discurso moral válido para todos o, más bien, que aspira a incorporarse a ese discurso para dar su punto de vista? Si es así —porque no veo cómo puede hoy en día una instancia religiosa impedir que las gentes se manifiesten con libertad en un Estado de Derecho— me parece que tratar de apartarla de los debates éticos ciudadanos es un ejercicio de sectarismo. Por eso, me pregunto si su propuesta de bioética no

32. *Ibidem*, pp. 206-207.

33. Aquí el término verdad no está referido únicamente a los conocimientos teóricos. Se da por supuesto que el recto obrar humano también forma parte de la verdad. Subyace a esta declaración una teoría ética cognoscitivista según la cual el bien es aprehensible por la razón.

34. *Ibidem*, p. 202 (el subrayado es nuestro).

incurrir en el laicismo que ella misma define y denuncia como “la voluntad de convertirse en algo así como una confesión más, la única confesión verdadera, cuya característica sería la oposición militante a cualquier otra moral que no fuese laica”³⁵.

d. *Recapitulando*

Sádaba y Camps tienen importantes coincidencias a la hora de presentar su punto de vista sobre la bioética laica. Ambos entienden que es una ética universal; que esa ética se basa en la idea de la dignidad humana y se manifiesta en los derechos humanos; y que es una ética deliberativa, pues no resulta de la aplicación mecánica de unas reglas generales e inmutables a los casos concretos, sino del ejercicio de la prudencia ante cada situación en la que la persona tiene que actuar. También coinciden en distinguir un *laicismo excluyente*, que rechazarían, y una *laicidad inclusiva* (ellos no utilizan exactamente estos términos) que es la que defienden. En estos puntos de vista coinciden, a su vez, con la Iglesia católica. Pero existen otros puntos en los que los mencionados autores siguen coincidiendo, pero ya en abierta discrepancia con la Iglesia católica. Tienen a identificar la idea de dignidad humana con la de autonomía, lo que nos lleva a preguntarnos entonces qué sentido tiene hablar de dignidad si lo que se quiere es hablar únicamente de autonomía³⁶. Niegan la existencia de absolutos morales, lo que se compadece mal con el reconocimiento de unos principios éticos universales. Critican un concepto de naturaleza humana como instancia de apelación moral, que no tiene nada que ver con el que hoy en día se maneja en el ámbito de la teología católica, del magisterio de la Iglesia y de las corrientes filosóficas contemporáneas que reivindican la existencia de una ley natural³⁷. Y finalmente coinciden en el recelo y rechazo de cualquier pronunciamiento de la jerarquía eclesial sobre cuestiones éticas.

La bioética laica que defienden estos autores es una bioética en cuya elaboración participan todos, menos aquellos que hablen desde concepciones religiosas que tengan por inamovibles. Pero entonces, ¿podrán participar colectivos que defiendan el nacionalismo, el ecologismo, los derechos de los discapacitados, de las minorías

35. *Ibidem*, p. 212.

36. Cfr. Ruth Macklin, “Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy” (Editorial), *British Medical Journal*, 327 (2003), pp. 1419-1420. Una sólida crítica a esta posición, en Roberto Andorno, “Global bioethics at UNESCO: in defence of the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights”, *Journal of Medical Ethics*, 33 (2007), pp. 150-154.

37. Cfr. John Finnis, *Natural law and natural rights*, Oxford University Press, Nueva York, 1980 (*Ley natural y derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, trad. Cristóbal Orrego); John Finnis, *Absolute Morals. Tradition, revision and truth*, The Catholic University of America Press, Washington, 1991 (*Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, EIUNSA, Madrid, 1992, trad. Juan José García Norro).

raciales, lingüísticas o religiosas, de los homosexuales, de las mujeres... como cuestiones no negociables por tenerlas por inamovibles? Todos tenemos puntos de vista que consideramos no negociables. En ocasiones cuentan con un respaldo más racional y en otras no. ¿Por qué aceptan que todos puedan ir al debate público con ese núcleo no negociable salvo los “religiosos ortodoxos”? Y si no aceptan que otros individuos, colectivos u organizaciones puedan defender públicamente posiciones que tienen por absolutas, ¿por qué no las denuncian? ¿Puede que sea porque el recelo hacia el discurso presuntamente inspirado por la(s) religión(es), especialmente por la Iglesia católica, resulte ser el último prejuicio socialmente aceptado³⁸?

La bioética laica expuesta se encuentra influida, a mi parecer, por un modelo de relación entre el Estado y la religión que es heredero de la tradición francesa ilustrada. Pero los modelos de relación son muy variados. El Reino Unido, los países escandinavos, Alemania, Grecia, Estados Unidos, Israel, Líbano, Jordania, etc., ofrecen cada uno de ellos un modelo de relación entre religión y Estado adaptado a las circunstancias histórico-sociales del país. Probablemente todos ellos sean aceptables en el marco de los derechos humanos, y concretamente de la libertad religiosa, ya que no he mencionado ningún Estado en el que la religión venga impuesta por los poderes públicos o en el que se prohíba la práctica de una determinada confesión. ¿Por qué se sacraliza un modelo en particular, presentándolo como el único respetuoso con la dignidad humana y capaz de generar una ética cívica universal? ¿No sé estará incurriendo por esa bioética laica en la imposición de un punto de vista particular acerca de cómo deben plantearse las relaciones entre el Estado y la religión, acerca del papel público de las religiones?

La sospecha de que algo así pudiera suceder se refuerza cuando vemos cómo defienden estos autores determinadas posiciones bioéticas. Ambos, por ejemplo, son partidarios de legalizar la eutanasia y la clonación de embriones humanos con fines de investigación. Pero no se conforman con exponer las razones por las cuales llegan a esas conclusiones, sino que insisten en decir que esas (sus) posiciones son las de una bioética laica, *universal, seria, en la que todas las personas pueden y deben estar de acuerdo*. No es el momento de analizar la calidad de los argumentos invocados para sostener esas posiciones. Sólo quiero recordar ahora que tanto la eutanasia como la clonación de embriones están castigadas en la mayoría de los países del mundo y que, aunque dejaran de estarlo, seguirían siendo cuestiones sumamente discutidas en las sociedades y, desde luego, no sólo por el influjo oscurantista de la Iglesia católica sino, más bien, por lo difícil que resulta delimitar en ellas (como en tantas otras) el núcleo moral que debe ser también protegido por el Derecho.

38. Philip Jenkins, *The New Anti-Catholicism: the last acceptable prejudice*, Oxford University Press, Nueva York, 2003 (conviene advertir que el autor no es católico).

A la vista de esa realidad jurídica y social, a quienes dicen que la despenalización de la eutanasia y de la clonación experimental forma parte de la bioética laica y universal, habrá que contestarles que están llamando bioética laica y universal simplemente a su particular punto de vista. Y, en ese sentido, están bastante próximos al discurso de las religiones (en especial de la Iglesia católica), que también entiende que sus propuestas relacionadas con el bien común tienen validez universal. Por ello, en mi opinión, lo más razonable es no excluir ninguna propuesta bioética (tampoco las religiosas) pero tampoco atribuir a ninguna la condición de fuente exclusiva de la moralidad social (tampoco a las autodenominadas bioéticas laicas).

En última instancia, quienes hablan de bioética laica entienden que los discursos religiosos son aceptables para las gentes que quieran creerlos pero no para construir las condiciones fundamentales de justicia en una sociedad. Dar cauce a estos discursos en la vida pública sería atentar contra la libertad religiosa de quienes no comulgan con esas posiciones. Precisamente para que los católicos (o los budistas, musulmanes o baptistas) puedan seguir viviendo de acuerdo con su fe sin que nadie los violente por ello, es decir, para que puedan ejercer su libertad religiosa, es fundamental que también ellos —por elementales razones de reciprocidad— respeten la libertad religiosa de los demás y no traten de imponerles su fe particular. Pero este planteamiento contiene, al menos tres errores.

Primero, es un planteamiento *doblemente falso*. Por un lado, porque da por supuesto que todas las propuestas procedentes de las religiones (o de las personas que defienden en público posiciones coincidentes con su fe religiosa) se anclan en la fe, y en absoluto en la razón. Si eso fuera así, sus partidarios sólo podrían defenderlas acudiendo a la fe. Pero nos encontramos con que no siempre es así. Muchas posiciones defendidas desde instancias religiosas se hacen mediante argumentos de razón, que aspiran a que sean comprendidos y, en su caso, compartidos por todos. Por otro lado, porque muchos que defienden posiciones tenidas por religiosas no pretenden imponerlas por la fuerza. Aspiran a que las leyes, que sólo aceptan que puedan ser aprobadas por procedimientos democráticos, protejan determinados bienes de las personas que estiman como fundamentales.

Segundo, es un planteamiento *inconsistente*. No es infrecuente que quienes deslegitiman a las iglesias como interlocutores en los debates públicos acudan a esta denuncia cuando les interesa. Así, por ejemplo, cuando por las religiones se combate la segregación racial, la opresión política, la pena de muerte o la tortura, las guerras injustas, etc., nos encontramos con que mientras algunos aplauden esas tomas de posición, otros niegan a las iglesias la legitimidad para pronunciarse sobre esas cuestiones porque, dicen, se deben ocupar de la salud espiritual de sus fieles y no de las cuestiones políticas. Cuando, en cambio, esas mismas instancias religiosas se oponen al aborto, la eutanasia, la clonación de embriones humanos con fines de investigación o las intervenciones genéticas en la línea germinal, es frecuente que se inviertan las actitudes: Quienes antes criticaban, ahora frecuentemente aplauden; y quienes aplaudían, ahora se oponen al reconocimiento público de los pronunciamientos religiosos. Unos y otros colectivos utilizan, de manera

selectiva y contradictoria, el mismo argumento de desacreditar al interlocutor en lugar de criticar las razones en las que se basa para sostener su posición³⁹.

Tercero, es un planteamiento *empobrecedor*. Desde un punto de vista estrictamente racional, determinadas propuestas procedentes de los ámbitos religiosos resultan chocantes para la opinión pública. No obstante, en ocasiones, la apertura a las mismas proporciona un notable enriquecimiento cultural y moral a la sociedad⁴⁰. Pondré dos ejemplos. Primero, el budismo defiende una relación más respetuosa con el ambiente que la que ha caracterizado a Occidente en los últimos dos siglos⁴¹. La apertura de Occidente a este planteamiento, más allá de que comparta el fundamento religioso último del mismo, puede tener (y de hecho ha tenido) efectos positivos en el replanteamiento de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza. Segundo, en la entraña del cristianismo está la idea del perdón. Aunque sea difícil acceder a la comprensión y adhesión a esa actitud mediante ciertos usos de la razón, es plausible pensar que la extensión de esta actitud entre los individuos y los grupos tenga efectos sociales positivos⁴².

Para reforzar un talante menos receloso hacia discursos religiosos o coincidentes con determinadas posiciones religiosas, tan necesario en el debate bioético contemporáneo, es oportuno recordar a dos autores que defendieron, respectivamente, la utilidad social de la religión (Tocqueville) y la primacía de la libertad de pensamiento y expresión para garantizar la existencia de sociedades libres (Mill).

2. RELIGIÓN, LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y BIOÉTICA HEGEMÓNICA

En 1831, Alexis de Tocqueville realizó un viaje de nueve meses por los Estados Unidos. Las observaciones de aquel viaje se contienen en su obra más

39. Es difícil negar el protagonismo que ha tenido la teología en el nacimiento de la bioética; cfr. Albert Jonsen, *The birth of Bioethics*, cit., pp. 34-65; Javier Sádaba, *Principios de bioética laica*, cit., pp. 63 ss. Resulta curioso observar que mientras los teólogos defienden posiciones contrarias a las expuestas en los documentos de las autoridades eclesásticas (el Papa, la Congregación para la Doctrina de la Fe, etc.), nadie discute su derecho para participar en los debates públicos. Por el contrario, cuando respaldan con sus trabajos las posiciones publicadas por la Santa Sede en estos terrenos, se rechaza su participación en el discurso bioético.

40. “(L)as concepciones políticas sobre un asunto controvertido que se formulan en un lenguaje religioso y desde determinadas perspectivas cosmovisionales pueden también abrir los ojos de otros ciudadanos a aspectos hasta entonces descuidados, de tal modo que mantienen influencia sobre la formación de la mayoría, incluso cuando el asunto mismo no se decide bajo una descripción impregnada en términos de cosmovisión”; Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 268.

41. Así, por ejemplo, el contacto de Ernst Friedrich “Fritz” Schumacher con el budismo -cuya obra tuvo un destacado influjo en el movimiento ecologista occidental— le ayudó a descubrir la necesidad de replantear las relaciones del ser humano con la naturaleza; cfr. *Lo pequeño es hermoso*, H. Blume, Barcelona, 1974.

42. Cfr. Luis Oviedo, “El debate en torno a la función social de la religión”, *Razón y fe*, 1119 (1992), pp. 25-37.

conocida, *La democracia en América*⁴³, un ejercicio extraordinario de sociología y teoría política, en el que el autor sintetiza algunos de los rasgos definitorios de las emergentes sociedades burguesas. Uno de los capítulos más excitantes, que mantiene una renovada vigencia en la actualidad, es el dedicado a los efectos que produce la omnipotencia de la mayoría⁴⁴. Me permito volver ahora sobre este autor porque creo que desenmascara una situación que sospecho que se pueda estar dando en la bioética. Me refiero a la falta de libertad de pensamiento por causa de lo que Tocqueville llama la tiranía de la mayoría.

Tocqueville parte de que el mayor peligro de las democracias es la omnipotencia que ejerce la mayoría. Especial preocupación muestra por el efecto que ejercen esas mayorías sobre el pensamiento. Así como los monarcas absolutos tienen un poder material sobre los actos de los súbditos pero no puede alcanzar a sus voluntades, en cambio “la mayoría está revestida de una fuerza material y moral a un tiempo, que obra sobre la voluntad tanto como sobre los actos, y que al mismo tiempo impide el hecho y el deseo de hacer”⁴⁵.

Esa fuerza de la mayoría actúa de manera implacable sobre la libertad de pensamiento en los Estados Unidos que visitó, hasta el punto de que Tocqueville llega a decir “no conozco país alguno donde reine, en general, menos independencia de espíritu y verdadera libertad de discusión que en América”⁴⁶. Y, a continuación, traza un dibujo tan estremecedor como riguroso del modo en que la mayoría sofoca la libertad de pensamiento en aquel país que no me resisto a reproducirlo por lo que pueda tener de vigente en la actualidad: “En América la mayoría traza un cerco formidable alrededor del pensamiento. Dentro de esos límites el escritor (*ahora podríamos añadir al profesor universitario, al experto en bioética, etc.*) es libre, pero ¡Ay de aquel que se atreva a salir de ellos! No es que tenga que temer un auto de fe, pero está expuesto a disgustos de toda clase y a persecuciones diarias. La carrera política se le cierra porque ha ofendido al único poder que tiene la facultad de abrirla. Se le niega todo, hasta la gloria. Antes de publicar sus opiniones, el escritor creía tener sus partidarios; ahora que se ha descubierto ante todos, le parece no tener ninguno, pues aquellos que lo condenan se manifiestan en voz alta, y los que piensan como él, no teniendo su coraje, se callan y se alejan. El escritor cede, se doblega por último bajo el esfuerzo diario, y vuelve al silencio, como si se sintiera arrepentido de haber dicho la verdad”⁴⁷.

Tocqueville insiste en que el poder de la mayoría es más insidioso que el de las monarquías absolutas. “Bajo el gobierno absoluto de uno solo, el despotismo, para llegar al alma, hería groseramente el cuerpo, y el alma, escapando a

43. Cfr. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (2 vol.), Alianza, Madrid, 2002, trad. Dolores Sánchez de Aleu.

44. *Ibidem*, vol. I, pp. 357-377.

45. *Ibidem*, p. 368.

46. *Ibidem*, p. 369. Lo que dice de la América de entonces se puede afirmar hoy de cualquier régimen democrático.

47. *Ibidem*, p. 369.

esos golpes, se elevaba gloriosa sobre él. Pero en las repúblicas democráticas no actúa así la tiranía: deja el cuerpo y va derecha al alma. El amo ya no dice “o pensáis como yo o moriréis”, sino: “sois libres de no pensar como yo; vuestras vidas, vuestros bienes, todo lo conservaréis; pero desde hoy, sois extraños entre nosotros... Seguiréis viviendo entre los hombres pero perderéis vuestros derechos de humanidad”⁴⁸.

Como consecuencia de la eficacia de ese mecanismo de control social muchos se resignan a no pensar por su cuenta y a dar por bueno lo que la mayoría ha sancionado. El miedo a perder posiciones de reconocimiento social, que ya señalaba Tocqueville, y el ansia de notoriedad mediática y de ganancia económica constituyen hoy, como en el pasado, poderosos estímulos para cambiar el *pensamiento propio* por el *pensamiento único*.

Frente a este estado de cosas, conviene recordar que (a) la libertad de pensamiento es imprescindible para buscar la verdad y para crear sociedades libres; y que (b) son imprescindibles los contrapesos para que el libre ejercicio del pensamiento no sucumba a la tiranía de la mayoría. Para justificar lo primero acudiremos a otro autor clásico, John Stuart Mill, y para lo segundo continuaremos con Tocqueville.

(a) En una de sus obras más conocidas, *Sobre la libertad*, Mill hace una encendida defensa de la libertad de pensamiento. Al principio del capítulo que dedica a esta cuestión, se refiere a la posibilidad de que el gobierno, de acuerdo con la opinión pública, ejerza la coacción contra opiniones disidentes. Rechaza de plano la legitimidad de esta actuación en los siguientes términos. “Permítasenos suponer que el Gobierno está enteramente identificado con el pueblo y que jamás intenta ejercer ningún poder de coacción a no ser de acuerdo con lo que él considera que es opinión de éste. Pues yo niego el derecho del pueblo a ejercer tal coacción, sea por sí mismo, sea por su Gobierno. El poder mismo es ilegítimo. El mejor Gobierno no tiene más títulos para ello que el peor. Es tan nocivo, o más, cuando se ejerce de acuerdo con la opinión pública que cuando se ejerce contra ella. Si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad. Si fuera la opinión una posesión personal, que sólo tuviera valor para su dueño; si el impedir su disfrute fuera simplemente un perjuicio particular, habría alguna diferencia entre que el perjuicio se infligiera a pocas o a muchas personas. Pero *la peculiaridad del mal que consiste en impedir la expresión de una opinión es que se comete un robo a la raza humana*; a la posteridad tanto como a la generación actual; a aquellos que disienten de esa opinión, más todavía que a aquellos que participan de ella. Si la opinión es verdadera se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; y si errónea, pierden lo que es

48. *Ibidem*, p. 370.

un beneficio no menos importante: la más clara percepción y la impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error⁴⁹.

Mill rechaza la legitimidad tanto de la opinión pública como del gobierno que la representa para ejercer cualquier tipo de control sobre la libertad de opinión. Se sorprende de que “los hombres admitan la validez de los argumentos en pro de la libertad de discusión y les repugne llevarlos a sus últimas consecuencias”⁵⁰. Al igual que Tocqueville, denuncia la fuerza que tiene el estigma social a la hora de cercenar la libertad de pensamiento⁵¹. Sostiene la necesidad de esta libertad para alcanzar la verdad: “La verdad gana más por los errores del hombre que piensa por su cuenta con el estudio y la preparación debidos, que con las opiniones verdaderas de quien sólo las mantiene por no tomarse la molestia de pensar”⁵². Afirma que las opiniones fuertemente arraigadas “por muy verdaderas que sean, serán tenidas por dogmas muertos y no por verdades vivas, mientras no puedan ser total, frecuente y libremente discutidas”⁵³. Esa permanente apertura a discutir las propias posiciones que tenemos por verdaderas no sólo contribuye a conocer los fundamentos de las mismas sino también a mantener su sentido y vigor⁵⁴. Insiste en que “sólo a través de la diversidad de opiniones puede abrirse paso a la verdad. Cuando se encuentran personas que forman una excepción en la aparente unanimidad del mundo sobre cualquier asunto, aunque el mundo esté en lo cierto, es siempre probable que los disidentes tengan algo que decir que merezca ser oído, y que la verdad pierda por su silencio”⁵⁵. Y critica con dureza a quienes se dedican a “estigmatizar a los que sostienen la opinión contraria (a la de ellos) como hombres malos e inmorales”⁵⁶.

¿Tienen interés las ideas que acabamos de recordar de Mill cuando nos acercamos a los debates bioéticos contemporáneos? A mi entender, resultan sumamente actuales por poner el dedo en la llaga. Los discursos bioéticos recurren con demasiada frecuencia al estigma social para sofocar la expresión de formas de pensamiento discrepantes. Así, por ejemplo, nos encontramos con que, en lugar de debatir acerca de si resultan consistentes los argumentos que llevan a afirmar la existencia de absolutos morales, se tacha de fanáticos a quienes sostienen esas posiciones. En el pasado los librepensadores fueron tenidos por inmorales y peligrosos porque oscurecían la verdad y corrompían las buenas costumbres; en el presente quienes afirman algún absoluto moral, o simplemente la posibilidad de que pueda haberlos, son tenidos como inmorales y peligrosos porque —se dice

49. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1997 (trad. Pablo de Azcárate y Natalia Rodríguez Salmones), p. 104 (el subrayado es nuestro).

50. *Ibidem*, p. 111.

51. Cfr. *Ibidem*, pp. 126-128.

52. *Ibidem*, p. 129.

53. *Ibidem*, p. 131.

54. *Ibidem*, p. 137.

55. *Ibidem*, p. 151.

56. *Ibidem*, p. 160.

ahora— pretenden imponer a los demás su moral particular. El sistema inquisitorial del pasado se mantiene, reemplazando las hogueras y los autos de fe por la estigmatización mediática.

(b) En *La democracia en América*, Tocqueville se pregunta a qué se debe que, en un país dominado por la omnipotencia de la mayoría como es América, sin embargo los ciudadanos conserven sus libertades, y el sistema democrático siga funcionando al servicio de la libertad. Lo atribuye a diversos factores, entre los que destaca dos. Por un lado, afirma que una república democrática como la americana no podría tener “esperanzas de conservar su existencia si la influencia de los legistas (juristas) en los asuntos públicos no creciera en proporción al poder del pueblo”⁵⁷. Y sigue diciendo: “cuando el pueblo americano se deja embriagar por sus pasiones o se entrega con arrebato a sus ideas, los legistas le ponen un freno casi invisible que lo modera y lo contiene. A sus impulsos democráticos (del pueblo) oponen secretamente sus propias tendencias aristocráticas; a su amor por la novedad, su respeto supersticioso por lo antiguo; a la inmensidad de sus designios, la estrechez de sus puntos de vista; a su desprecio por las reglas, su amor por las formas, y a su prisa, su hábito de proceder con lentitud”⁵⁸.

Pero junto al influjo del espíritu de los juristas, que modera los arrebatos del pueblo, Tocqueville menciona otro elemento fundamental para la salvaguardia de la libertad frente a la omnipotencia de la mayoría: la religión. Tocqueville mantiene que ese influjo es tan profundo y benéfico porque existe una completa separación entre el Estado y la religión. Así, al renunciar a cualquier tipo de influencia en la vida política del momento, se convierte en un poderoso agente de defensa de la libertad frente a los excesos de la mayoría. Llega a decir: “Nada demuestra tanto cuán útil y natural es al hombre (la religión) como el hecho de que el país donde hoy ejerce mayor imperio sea a la vez el más ilustrado y el más libre”⁵⁹.

Pero, ¿por qué considera que la religión es una defensa fundamental de la libertad? Porque pone coto a la tiranía de la mayoría. Y lo argumenta de la siguiente manera. Todos los americanos confiesan la misma moral que emana del cristianismo en sus múltiples sectas. “De ello resulta... que todo es cierto y firme (para los americanos) en el mundo moral, aunque el mundo político aparezca abandonado a la discusión y a los ensayos de los hombres. De esta manera, el espíritu humano no

57. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, cit., p. 384.

58. *Ibidem*, p. 387.

59. *Ibidem*, p. 419. Antes de que se me replique que, independientemente del papel que en el pasado haya jugado la religión en los Estados Unidos, en la actualidad ha llevado a aquel país, y particularmente a su Presidente, a la adopción de posiciones fanáticas, contrarias a los derechos humanos, y gravemente peligrosas para la paz mundial, me apresuro a reconocer que los usos instrumentales, y especialmente políticos, de las religiones son demoledores para la libertad de las personas y el bienestar de los pueblos. Pero sucede lo mismo con la ciencia y no por ello decidimos rechazarla de plano. La corrupción de la ciencia, el Derecho, el poder político, la educación o la religión son las fuentes más insidiosas y eficaces de dominio sobre los individuos.

percibe jamás ante sí un campo sin límites: por mucha que sea su audacia, siente de vez en cuando que debe detenerse ante barreras infranqueables”⁶⁰. Por ello, llega a decir que “la religión, que entre los americanos no se inmiscuye jamás en el gobierno de la sociedad, debe, pues, ser considerada como la primera de sus instituciones políticas, pues si no da el amor a la libertad, facilita singularmente su uso”⁶¹. Y así lo perciben los propios americanos que “confunden de tal modo en su espíritu el cristianismo y la libertad, que es casi imposible hacerles concebir el uno sin la otra”⁶². Por eso, Tocqueville apostilla: “No sé si todos los americanos tienen fe en su religión... Pero estoy seguro de que la creen necesaria”.

Las sociedades plurales contemporáneas no pueden sustentarse en exclusiva sobre el núcleo moral del cristianismo, como sucedía en la sociedad americana que describió Tocqueville. Pero, como entonces, la religión puede desempeñar un papel principal en la fundamentación de la sociedad y el Estado. “La garantía de libertades éticas iguales exige la secularización del poder estatal, pero prohíbe la sobreuniversalización de la visión secularizada del mundo. Los ciudadanos secularizados no pueden, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, ni denegar por principio el potencial de las visiones religiosas del mundo, ni cuestionar el derecho de los conciudadanos creyentes a hacer aportaciones en lenguaje religioso a la discusión pública. Una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en esfuerzos para traducir las aportaciones relevantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible”⁶³.

3. COMENTARIOS FINALES

“Según una imagen sugerida por Hobbes, derecho y moral pueden representarse como dos círculos que tienen el mismo centro pero distinta circunferencia, más amplia la de la moral, más restringida la del derecho. Si es verdad que todos los delitos pueden ser considerados pecados, no lo es lo contrario”⁶⁴. Victoria Camps, por su parte, asegura que “las religiones contienen una doctrina ética, sin duda, pero en ella hay que saber separar lo que es universalmente válido de lo que vale sólo para los que se adhieren al credo en cuestión”⁶⁵. Si ponemos en relación ambas propuestas, llegamos a concluir que la religión, la ética y el Derecho son realidades autónomas que, sin embargo, tienen o pueden tener un área común, que es la que constituiría el fundamento básico de cualquier sociedad.

60. *Ibidem*, p. 420.

61. *Ibidem*, p. 421.

62. *Ibidem*, p. 422.

63. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 313.

64. Luigi Ferrajoli, “La cuestión del embrión entre derecho y moral”, *Jueces para la Democracia*, 44 (2002), p. 3.

65. Victoria Camps, *Una vida de calidad*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 17.

Una vez reconocemos que el Derecho debe contar con un fundamento ético pero que, al mismo tiempo, no se identifica con la totalidad de la ética (mucho menos con la totalidad de la religión) la gran dificultad consiste en determinar las fronteras de ese núcleo ético que da legitimidad al Derecho y justifica el recurso a la coacción para garantizar la protección de la dignidad y los derechos de la persona. Pretender que las personas religiosas, o que defienden ideas religiosas, están menos preparadas para acertar en la delimitación de esas fronteras es tan sectario como excluir de esa empresa a quienes no profesen cierta fe por considerarlos incapaces para llevar a cabo ese deslinde. En la medida en que la apelación a la laicidad sirve, expresa o veladamente, a la marginación de algunos (por ejemplo, acusándolos de que se limitan a hacer de altavoz de doctrinas reveladas y no a emplear la razón), se atenta contra un derecho humano y se pervierten las condiciones para dar con las bases ético-jurídicas de la sociedad.

Tanto en el pasado como en el presente nos encontramos con situaciones en las que el Derecho ha ido más allá de donde debía y, al exigir bajo coacción ciertos comportamientos, ha atentado contra la libertad (de conciencia) de las personas. Pero tampoco son infrecuentes las situaciones del pasado y del presente en las que el Derecho no ha llegado a extender su fuerza coactiva sobre el núcleo ético fundamental y ha dejado sin protección a las personas o ha consagrado su marginación. Acertar es todo un desafío y el hecho de que, por algunas corrientes bioéticas, se crea tener la respuesta acertada no es razón para tratar de eliminar a quienes vean las cosas de otra manera. Ferrajoli, en el artículo al que me he referido en varios momentos, sostiene que el embrión sólo debe ser tenido por persona y protegido por el Derecho cuando la gestante decide llevar adelante su gestación. Ofrece un conjunto de argumentos interesantes para defender esa posición, que no son el objeto de estas páginas. Pero su planteamiento pierde crédito cuando, en lugar de decir por qué entiende que se equivocan quienes sostienen que la vida del embrión humano debe ser protegida desde la concepción, opta por el camino fácil de echarles en cara que confunden el derecho con la moral, tratando de imponer a otros sus convicciones⁶⁶. Ni siquiera en el caso de que fuera capaz de demostrar que todas las razones en ese sentido son inconsistentes, cabría concluir necesariamente con esa conclusión. Si así lo hiciéramos estaríamos tachando de fanático potencial a todo aquel que defendiera un punto de vista (tenido por algunos como) errado o que finalmente no fuera sancionado por la mayoría.

No hay una bioética laica, libre de prejuicios y respetuosa con las conciencias de los ciudadanos, y unas bioéticas religiosas, que acechan para cargar con los mandatos de sus cosmovisiones a quienes no creen en ellas. Lo único que existe es una pluralidad de puntos de vista a la hora de fijar la frontera entre lo que de ninguna manera debe dejar de proteger el Derecho porque constituye su núcleo ético y lo que de ninguna manera puede ser impuesto por el Derecho, porque debe quedar siempre a la libertad del individuo. Por lo general, aunque no siempre, las

66. Cfr. Andrés Ollero, "Laicidad y laicismo", *Nueva Revista*, 86 (2003), pp. 37-42.

leyes aprobadas con amplias mayorías —o las decisiones fruto de deliberaciones independientes, desinteresadas, plurales, en las que participan todos los sujetos afectados— suelen acertar. Cuando ocurre es precisamente porque no se ha intentado expulsar ningún punto de vista para facilitar el acuerdo. Si la bioética laica es la que se arroga la potestad de determinar quiénes pueden hablar y qué puntos de vista merecen ser discutidos y cuáles no, quizá nos estemos encontrando ante una variedad más de las bioéticas fundamentalistas.