

# EL SERVICIO DE LA TEOLOGÍA MORAL A LA BIOÉTICA

[THE SERVICE OF MORAL THEOLOGY TO BIOETHICS]

AUGUSTO SARMIENTO

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. CIENCIAS Y ÉTICA: LA ÉTICA EN EL USO DE LAS BIOTECNOLOGÍAS. 2.1. *El porqué de la Bioética*. 2.2. *Modelos éticos diversos*. 3. ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA: LA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA ÉTICA. 3.1. *Consideraciones erróneas de la corporalidad humana*. 3.2. *El cuerpo humano, la persona en su visibilidad*. 4. ÉTICA Y TEOLOGÍA: LA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA BIOÉTICA. 4.1. *Vida humana: acepciones diversas*. 4.2. *Inviolabilidad de la vida humana*. 5. LA RACIONALIDAD DEL «EVANGELIO DE LA VIDA». 5.1. *Lo humano, abierto a lo divino*. 5.2. *La fe, garantía y elevación de la razón*. 6. TEOLOGÍA MORAL Y BIOÉTICA: DISTINCIÓN Y RELACIONES. 6.1. *Una Bioética autónoma verdaderamente humana*. 6.2. *La Teología Moral, prolongación y «estímulo» de la Bioética*.

*Resumen:* Corresponde a la Bioética regular el uso de las biotecnologías en el campo de la vida humana. Sobre esta base, el estudio analiza los diversos modelos éticos y muestra cómo sólo con una fundamentación antropológica personalista se es conforme con la dignidad de la persona humana. Pero, como sólo la Revelación da a conocer la verdad plena sobre el valor y sentido de la vida del hombre, y éste es el objeto sobre el que trata la Teología Moral, el estudio muestra también la importancia del servicio de la Teología a la Bioética. Es la cuestión de la distinción y relaciones entre la Teología Moral y Bioética.

*Palabras clave:* Bioética, Antropología personalista, Teología Moral, Vida humana.

*Abstract:* The role of Bioethics is to regulate the use of biotechnology in the field of human life. On this basis, this study analyzes various ethical models, showing how only a personalist anthropological basis is in keeping with the dignity of the human person. But, as only Revelation can give the whole truth about the value and meaning of human life, and this is the object of Moral Theology, this paper also shows the importance of the service which Theology provides for Bioethics. The distinction and relations between Moral Theology and Bioethics are discussed.

*Keywords:* Bioethics, Personalistic Anthropology, Moral Theology, Human Life.

## 1. INTRODUCCIÓN

A finales de los noventa, tenía lugar, en Italia, un debate sobre si la Bioética debía ser, o no, «laica»<sup>1</sup>; o, con otras palabras, si la Bioética había de ser «neutral»: entendiendo como tal la Bioética que procediese «*etsi deus non daretur*» en el tratamiento de las cuestiones y, por tanto, sin referencia alguna a Dios en la comprensión del hombre o, a lo sumo, considerando la cuestión de la existencia de Dios como una opción irrelevante para la moralidad.

Los partidarios de la ética «laica» argumentaban que sólo así se respetaría «el principio supremo de la autonomía del individuo» y el del «pluralismo» que caracterizan a la sociedad actual, incompatible con la existencia de verdades absolutas en el tratamiento de las cuestiones. «La bioética de los absolutos morales —decían— se debe respetar en el plano de las convicciones personales, pero no puede reconocerse como válida en el plano público»<sup>2</sup>. Según esto, no se podría hablar de una ética universal, fundada objetivamente con valores universales y cognoscibles por todos, por la sencilla razón de que sólo existen valores en los individuos particulares o en cada sociedad, y estos son singulares e históricos por definición. La exigencia de racionalidad que debe caracterizar a la Bioética, como ciencia humana —éste, en el fondo, era el eje de su argumentación—, no es compatible con la presencia de valores religiosos y teológicos. El principio de la *sacralidad* y de la inviolabilidad de la vida humana es claramente religioso y debe ser sustituido por el de la *calidad de vida*. La fe poco o nada puede hacer en este ámbito; su papel sólo puede ser reconocido, a lo sumo, en la intimidad de la conciencia.

Detrás de estas afirmaciones se da, como se verá después, una concepción de la racionalidad exclusivamente empírica. Supone el rechazo claro de la metafísica. No sólo se afirma que la Bioética ha de ser racional, sino que ésta ha de ser necesariamente empírica, es decir, limitada sólo a lo que es posible observar y prever a partir de lo que es susceptible de experimentación.

1. Cfr. L. MELINA, «Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la bioética», en A. SCOLA (coord.), *¿Qué es la vida?*, Encuentro, Madrid 1999, 96.

2. *Ibid.*, 69.

Es evidente que la racionalidad es una característica básica y primaria que ha de distinguir siempre el obrar humano. Y lo mismo hay que afirmar de la Bioética como ciencia humana. Pero, ¿eso significa que la fe no pueda decir nada en el ámbito de las ciencias o que las enseñanzas de la Revelación han de quedar relegadas exclusivamente al espacio de la conciencia? ¿Acaso no es verdad que las cuestiones relativas a la vida humana, sometidas, por un lado, al cada vez más creciente desarrollo de la biotecnología y, por otro, a la pluralidad de paradigmas éticos, interpelan también a la Teología Moral? Cuando la Teología se pronuncia sobre los problemas que plantea el uso de las nuevas tecnologías en el cuidado de la vida humana, ¿invade el ámbito de las ciencias? O con palabras del entonces Cardenal Ratzinger, con ocasión de la investidura de Doctor *Honoris Causa* por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra: «¿No se excluirán quizás ciencia y autoridad externa? ¿Podría acaso la ciencia reconocer otra autoridad que no fuese la de los propios conocimientos, es decir, la de sus argumentaciones?»<sup>3</sup>.

La tesis que intentaré exponer se puede enunciar como sigue: la Teología Moral está llamada a concurrir con la Bioética en la correcta aplicación de las prácticas médicas<sup>4</sup>. No sólo no interfiere en el campo propio de la Bioética, sino que proporciona la luz que garantiza actuar con el respeto que exige la dignidad personal<sup>5</sup>.

La exposición se desarrollará según estos pasos: comienza con una referencia a la necesidad de la Ética en el uso de las biotecnologías (apartado 1); a continuación sigue con una consideración sobre la fundamentación antropológica de la Ética (apartado 2); después trata sobre el cometido que la Teología, en virtud de su fuente específica de conoci-

3. J. RATZINGER, «Discurso en el Acto de Investidura de Doctor “Honoris Causa”», en *Scripta Theologica* 30 (1998) 388.

4. Para las relaciones entre una y otra ciencia (Bioética y Teología) puede acudir, entre otros estudios, a los de W. MAY, «Bioética e Teología: quale legame?», en *Medicina e Morale* 2 (2004) 279-299, e I. CARRASCO DE PAULA, «La Bioética como reflexión sobre la vida: Teología, Filosofía, Biología?», en E. MOLINA y J.M. PARDO (dirs.), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida. Presente y futuro de la Bioética*, Eunsa, Pamplona 2006, 81-93.

5. No de una manera muy diferente a lo que sucede, por ejemplo, en la construcción de un túnel a través de una montaña: la luz que proyectan los faros en el interior del túnel no interfiere en modo alguno sobre la competencia y hacer propio de cada trabajador (ingenieros, arquitectos, capataces, aparejadores, etc.); al contrario, a la vez que lo respeta, ayuda a que cada uno pueda realizarlo mejor.

miento: el que la Palabra de Dios está llamada a realizar en esa fundamentación (apartado 3); y, por último, después de mostrar, cierto que a grandes rasgos, la racionalidad del «Evangelio de la vida», es decir, la racionalidad del objeto a partir del cual la Teología Moral habla y aborda las cuestiones sobre la vida humana (apartado 4), termina con un reflexión sobre la aportación de la Teología Moral a la Bioética: lleva como título «Bioética y Teología Moral: distinción y relaciones» (apartado 5).

## 2. CIENCIAS Y ÉTICA: LA ÉTICA EN EL USO DE LAS BIOTECNOLOGÍAS

### 2.1. *El porqué de la Bioética*

La Bioética es una ciencia relativamente reciente, que responde a la necesidad de dar una respuesta adecuada a los problemas planteados por las cada vez más sorprendentes intervenciones, gracias a las nuevas tecnologías, en las cuestiones relacionadas con la vida humana. Porque, si es verdad que el progreso de las ciencias biológicas y médicas permite al hombre disponer de medios terapéuticos cada vez más eficaces, a la vez lo expone, como la experiencia muestra suficientemente, «a la tentación de transgredir los límites de un razonable dominio de la naturaleza poniendo en peligro la misma supervivencia e integridad de la persona humana»<sup>6</sup>. A la vez que intenta curar la parte corporal de la persona humana, puede no tener en cuenta y degradar su dignidad personal.

Ese riesgo es todavía mayor cuando los campos sobre los que actúan las nuevas tecnologías se refieren, no pocas veces, a «situaciones límite»: no sólo en el sentido de que intervienen sobre el inicio y el término de la vida humana, sino, sobre todo, porque en muchos casos afectan a un ser humano, cuya capacidad de desarrollarse como persona parece irrealizable. Y, en esa situación, amenaza el riesgo de considerar a la vida humana como si fuera la de un simple organismo viviente, como un bien disponible por y para otras personas. Se debe advertir, además,

6. JUAN PABLO II, «Discurso a los participantes en el 81 Congreso de la Sociedad Italiana de Medicina Interna y en el 82 Congreso de la Sociedad Italiana de Medicina General» (27.X.1980), n. 3, en *AAS* (1980) 1126.

que ese riesgo se ve incrementado por la «opción metodológica» que caracteriza a la «ciencia moderna»: tomar, en la consideración de la realidad, sólo las cantidades mensurables mediante la experimentación, y tratar de establecer entre ellas modelos de relación del tipo de las leyes matemáticas. Una perspectiva que conduce a valorar la vida humana sólo y exclusivamente en y desde su ser físico, lo único que es posible observar y percibir en el laboratorio o en la experimentación.

No es de extrañar, por eso, que la conjunción de esos factores hiciera sentir la necesidad de la Ética en las prácticas médicas. Y eso fue, en un principio, la Bioética. Posteriormente se ha consolidado como el fruto de una búsqueda de un campo de diálogo y de confrontación común entre diversas ciencias (la medicina, la biología, la antropología, el derecho, la ética, etc.). Era necesario insertar el saber científico dentro de un saber más amplio sobre el hombre, que regulara su uso y le señalara la dirección del bien global de la persona. Y aunque no ha alcanzado todavía una identidad reconocida por todos, en lo que concierne a su estatuto científico (la Bioética), se puede considerar como «*la parte de la Ética que trata de las cuestiones morales planteadas por las intervenciones sobre la vida humana, en particular por el uso de las biotecnologías*»<sup>7</sup>. Trata, en consecuencia, de las intervenciones médicas sobre la vida humana desde su inicio hasta su término (el objeto material), vistas desde la perspectiva o consideración ética (el objeto formal).

## 2.2. Modelos éticos diversos

La Ética, en general, proporciona el marco de referencia para los discernimientos morales y las propuestas operativas de las Ciencias. Y eso mismo sucede en relación con las intervenciones biomédicas. Los autores coinciden en afirmar que es una exigencia de la racionalidad de esas prácticas. El problema, sin embargo, se plantea a la hora de determinar el modelo ético, ya que existen tantos paradigmas o modelos de racionalidad cuantas son las teorías filosóficas sobre la moralidad. Pensamos que todos ellos se pueden reducir a dos.

7. I. CARRASCO DE PAULA, «Bioética», en L. MELINA (dir.), *El actuar moral del hombre*, Edicep, Valencia 2001, 92.

1. «El primero tiende a reducir la tarea fundamental de la Bioética a la búsqueda de un consenso pragmático, lo más amplio posible, sobre las reglas concretas del comportamiento externo, poniendo entre paréntesis —si fuera necesario— las preguntas esenciales sobre el valor y la dignidad de la vida. El resultado es una Bioética que fotografía la realidad social, pero renuncia a un intento serio de promoción ideal y moral del hombre»<sup>8</sup>.

Las consecuencias de aceptar este modelo de racionalidad son evidentes, según pone de manifiesto la experiencia. Una vez que se ha roto la relación entre la libertad y la verdad, y el bien se define por lo que establece la voluntad (individual o de las mayorías), el valor y la dignidad de la vida humana se medirán preferentemente con parámetros de utilidad. El respeto que ha de darse a la vida humana no dependerá de ella misma, sino de su calidad y ésta, en última instancia, se valorará (sea por el individuo, el grupo o la sociedad) según el principio del costo/beneficio.

2. «El segundo (modelo ético) reconoce, justamente, en la dignidad de la persona humana el criterio de discernimiento moral universal, al que debe reducirse cualquier otro juicio ético. En consecuencia tiende a considerar el progreso técnico —sea del tipo que sea— en función del bien de la persona»<sup>9</sup>. Y, por tanto, da lugar a unas actitudes y prácticas biomédicas en relación con la vida humana, esencialmente diferentes del modelo anterior.

Sin embargo, la interpretación de ese principio ético —el bien de la persona— está estrechamente ligada a la «idea» que se tenga del hombre, de la persona humana. También aquí la experiencia demuestra suficientemente que, entre los partidarios del primado de la persona como criterio ético, existen a la vez profundas divergencias en las actitudes y soluciones que, en nombre de la dignidad de la persona, se dan sobre el sentido y el valor de la vida<sup>10</sup>. Y es que, como recuerda la Instrucción *Donum vitae*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la valoración

8. I. CARRASCO DE PAULA, «Bioética», cit., 93.

9. *Ibid.*

10. Conocida es, al respecto, la profunda divergencia dentro de la Comisión para el Estudio de la Población, Familia y Natalidad, creada por Juan XXIII y ampliada después por Pablo VI, en la interpretación de ese principio por los autores del «Documento de la mayoría» y los del «Documento de la minoría» sobre la cuestión de la natalidad.

de los problemas que se plantean en el ámbito de la biomedicina, «presupone una adecuada concepción de la persona humana en su dimensión corpórea»<sup>11</sup>, es decir, una antropología que considere a la persona en su totalidad<sup>12</sup>.

La ciencia y la técnica, «por estar ordenadas al hombre en el que tienen su origen y su incremento, reciben de la persona y de sus valores morales la dirección de su finalidad y la conciencia de sus límites. Sería por ello ilusorio —sigue diciendo la Instrucción *Donum vitae*— reivindicar la neutralidad de la investigación científica y de sus aplicaciones. Por otra parte, los criterios orientadores no se pueden tomar ni de la simple eficacia técnica ni de la utilidad que pueden reportar a unos a costa de otros, ni, peor todavía, de las ideologías dominantes. A causa de su mismo significado intrínseco, la ciencia y la técnica exigen el respeto incondicional de los criterios fundamentales de la moralidad: deben estar al servicio de la persona humana, de sus derechos inalienables y de su bien verdadero e integral según el plan y voluntad de Dios»<sup>13</sup>.

### 3. ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA: LA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA ÉTICA

La Ética se apoya en la Antropología, es decir, la pregunta sobre el modo de tratar y comportarse con la persona humana depende —se acaba de decir— de la concepción o idea que se tenga del hombre; de la respuesta que se dé a la pregunta: ¿Qué o quién es el hombre? Las respuestas —decisivas en la valoración de la corporalidad y, por tanto, de las prácticas biomédicas— se pueden reducir a tres: la «espiritualista», la «materialista» y la «personalista».

11. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum Vitae* (22.II.1987), Introducción, n. 3 (en adelante DVi).

12. Ese marco, es decir, la visión integral del hombre y su vocación, es el que tiene delante el Magisterio de la Iglesia —sobre todo de los últimos años— en la consideración de los diversos problemas morales. A este propósito se pueden recordar junto a otros documentos: CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes* (7.XII.1965), n. 14 (en adelante GS); PABLO VI, Encíclica *Humanae Vitae* (25.VII.1968), n. 7 (en adelante HV); JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (22.XI.1981), n. 11 (en adelante FC); DVi, Intr., n. 3; CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado* (8.XII.1995), nn. 10-14; etc.

13. DVi, Intr, n. 2. Cfr. FC, n. 11.

Las dos primeras, al acentuar excesivamente uno de los dos principios constitutivos del ser humano (el alma y el cuerpo), terminan por separarlos y oponerlos: estarían en el hombre, por un lado, el alma, el espíritu, y por otro, la materia, el cuerpo. «Ambas visiones aceptan un dualismo de partida: o bien el hombre sería *res cogitans* [sustancia pensante, pensamiento] más *res extensa* [sustancia extensa, extensión] (una mezcla, pero no una unidad dual, con una doble dimensión), o bien se niega uno de los dos elementos, y se afirma que el otro es el verdaderamente real. Esta visión dualista nos presenta *un hombre escindido* en dos mitades irreconciliables, o un hombre *unidimensional*, cercenado, unilateral»<sup>14</sup>.

Para la antropología personalista, en cambio, el hombre no es sólo materia, ni sólo espíritu, sino ambas cosas de una sola vez: es una totalidad unificada en la que el cuerpo y el espíritu forman o constituyen una única naturaleza, la naturaleza humana.

### 3.1. *Consideraciones erróneas de la corporalidad humana*

Las consecuencias que de ahí se derivan para la valoración de la corporalidad son evidentes. Si se parte de una concepción «espiritualista» o «materialista» se termina por considerar el cuerpo como un bien instrumental, no como una «realidad típicamente personal»; y cuando el cuerpo se despersonaliza, «se reduce a pura materialidad: está simplemente compuesto de órganos, funciones y energías que hay que usar según criterios de mero goce y eficiencia»<sup>15</sup>.

Como el cuerpo —en las antropologías «espiritualistas»— es un obstáculo para la vida del espíritu (Platón), o, la unión que se da entre el cuerpo y el espíritu es tan sólo extrínseca y accidental, la corporalidad no tiene relevancia alguna moral. Si vale, es en función del placer o de la utilidad. Esta concepción puramente instrumental de la corporalidad, que con formas diversas ha marcado buena parte del pensamiento de todas las épocas (Séneca, Descartes, Malebranche, Leibniz...), deja sentir su influencia de maneras diversas también en la actualidad. Se manifies-

14. R. YEPES STORK, *Fundamentos de Antropología*, Eunsa, Pamplona 1996, 34.

15. JUAN PABLO II; Encíclica *Evangelium vitae* (25.III.1995), n. 23 (en adelante EV).

ta abiertamente, junto a otras formas, en el mecanicismo con el que tratan las cuestiones relativas a la corporalidad.

Pero ésa es también la conclusión a la que se llega, por el extremo contrario, desde las antropologías «materialistas» («naturalistas»). El cuerpo sería el valor supremo de la persona. El ser humano sería un simple mamífero. La corporalidad humana, que no se diferenciaría en nada de la animal, estaría regulada exclusivamente por los mecanismos genéticos y biológicos del individuo. Al no ser afirmado según su dimensión personal, el valor del cuerpo quedaría reducido a su materialidad, que pasaría a ser considerada como objeto de placer (hedonismo) o de explotación y utilidad (utilitarismo)<sup>16</sup>. Y como en el caso anterior, es decir, en las antropologías espiritualistas, esta visión de la corporalidad ha tenido también manifestaciones diversas: para unos el valor del cuerpo está en servir a la especie y a la sociedad (Marx); otros reducen al cuerpo la totalidad del ser humano (Sartre) y hacen de él el valor supremo (Marcuse); e, incluso, en ese reduccionismo, se llega a identificar lo físico con la corporalidad: lo humano se reduce a lo biológico y esto a lo físico (Monod).

Las consecuencias a que conducen son ya, al menos en cierta manera, una buena refutación. Por otra parte, esas deficiencias y errores quedan de manifiesto suficientemente, *a sensu contrario*, con la exposición del modelo antropológico «personalista» que se hace a continuación.

### 3.2. *El cuerpo humano, la persona en su visibilidad*

La valoración adecuada del cuerpo humano exige partir de una antropología que dé razón «del hombre en toda su verdad, en su plena dimensión (...) en su única e irrepetible realidad humana, en la que permanece intacta la imagen y semejanza de Dios mismo»<sup>17</sup>. La afirmación de la unicidad de la persona es un dato de experiencia universal. También lo es el hecho de que percibe la corporalidad como una dimensión

16. No es de extrañar que, sobre la base de estas premisas, se hable de vidas inútiles y sin sentido, o que el valor de la vida se ponga en la calidad y ésta se haga depender de la ausencia del dolor o del beneficio que reporte a los demás, etc.

17. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor Hominis* (4.III.1979), n. 13.

constitutiva del «yo». El ser humano, sin necesidad de discurso, se da cuenta de que no puede relacionarse con su cuerpo como si fuera algo ajeno a su ser, o que es irrelevante hacerlo de una u otra manera. Advierte, en definitiva, que relacionarse con el cuerpo es hacerlo con la persona: el cuerpo humano está revestido de la dignidad personal.

La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual. «Cada persona humana, en su irrepetible singularidad, no está constituida solamente por el espíritu, sino también por el cuerpo, y por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza a la persona misma en su singularidad concreta»<sup>18</sup>. La naturaleza humana es a la vez corporal y espiritual. El cuerpo y el espíritu constituyen esa «totalidad unificada» que es la persona humana. En el hombre, «el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza»<sup>19</sup>: es la naturaleza humana. Se da, por eso, una relación tan íntima entre cuerpo, alma y vida que hace imposible pensar el cuerpo humano como reducible a su estructuración orgánica o la vida humana a su dimensión biológica. En el ser humano el cuerpo *es* la persona y la vida *es* personal. El hombre puede ser definido como «cuerpo animado» o como «espíritu encarnado».

En la complejidad del ser humano existen elementos diversos, físicos y espirituales. Y se da entre ellos una relación tan estrecha y dependen de tal manera entre sí que nada hay en la persona que no sea, a la vez, espiritual y corporal. La actividad típicamente espiritual —v. g. el pensamiento o el amor— necesita de la corporalidad. Y ésta, a su vez, de la intervención consciente y libre de la voluntad para que su actividad pueda calificarse como verdaderamente humana. Todo, en el ser humano, es *de* la persona y «personal». Cualesquiera que sean las perspectivas desde las que se contemple, la vida del hombre es siempre la vida de un ser vivo que, a la vez e inseparablemente, es persona.

Gracias a su dimensión corporal, la persona humana forma parte del mundo creado visible. Y bajo este aspecto el cuerpo humano (v. g. las células humanas) puede ser estudiado científicamente en el microscopio de un laboratorio. A la vez, sin embargo, es necesario advertir que,

18. GS, n. 14.

19. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 365 (en adelante CEC).

en virtud de su unión substancial con el principio espiritual (el alma), el cuerpo humano es irreducible a su dimensión material<sup>20</sup>. El cuerpo es humano porque está —y en tanto que lo está— animado por el alma.

Existe una diferencia esencial entre el hombre y el cosmos material. No es que el cuerpo humano sea más que el de los animales; es que es otro: pertenece a un grado de ser cualitativamente distinto y superior. El cuerpo humano es más que un conjunto armónico de células vivientes. El lenguaje de las ciencias (v. g. la anatomía, la biología, etc.) no es capaz de captar y expresar *toda* la verdad del cuerpo humano.

Derivan de aquí dos consecuencias de gran importancia para la valoración de la corporalidad. La primera, de orden *antropológico*, es que el cuerpo es la persona misma en su visibilidad: es imposible relacionarse con el cuerpo y no con la persona. La persona humana es una persona corporal; el cuerpo humano es un cuerpo personal.

La segunda, de orden *ético*, es que el cuerpo humano ha de ser valorado de acuerdo con esa dignidad personal. Y en esa valoración han de encontrarse los criterios y principios éticos del comportamiento que ha de observarse respecto al cuerpo y a la salud<sup>21</sup>.

La vida humana es más que la vida corporal o biológica. La vida humana no es sólo el fenómeno sobre el que investigan las ciencias biológicas. Es, ante todo, una experiencia de la persona cargada de inquietudes y promesas. Por eso, la cuestión ética, que debe regir la práctica biomédica, presupone y se apoya en la antropológica.

La pregunta radical —que no puede ser eludida— de esa ética es la que se refiere al sentido último de la vida<sup>22</sup>. Es una pregunta cuya res-

20. El ser humano (ser corpóreo-espiritual) participa de la condición personal —es persona— gracias al alma; pero la condición personal es propia también e inseparablemente del cuerpo.

21. Cfr. J. RATZINGER, *El don de la vida. Introducción y comentarios*, Palabra, Madrid 1992, 19.

22. Una pregunta —el sentido último de la vida— que carece de sentido en una antropología de signo positivista o materialista. En esa perspectiva sólo se tiene en cuenta la vida humana en su dimensión biológica: es la única que se puede comprobar experimentalmente. Los planteamientos mecanicistas actúan de esa manera. Y una vez que la vida humana queda reducida al estado biológico y, por tanto, a un fluir físico-químico, se ha operado ya la reducción del hombre a una mera organografía. Tener una vida buena se identificará con gozar de buena salud, tener una vida sana. El sufrimiento y las vidas deficientes serán realidades sin sentido, ya que no se integran en modo alguno en

puesta plena nos trasciende y, sin embargo, a la vez constituye la base sobre la que ha de apoyarse siempre nuestra actividad a fin de que sea verdaderamente racional.

#### 4. ÉTICA Y TEOLOGÍA: LA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA BIOÉTICA

Y precisamente aquí es donde el discurso rigurosamente racional de la Bioética encuentra su «natural» implicación con la Teología y, más concretamente, con la Teología Moral. Porque la Teología Moral, como ciencia, dispone de una fuente específica de conocimiento y de interpretación de las distintas situaciones humanas. La Palabra de Dios, hecha visible en Jesucristo, ofrece una visión del hombre que ilumina y garantiza el discurso propio de la Bioética.

La reflexión racional sobre los valores fundamentales de la vida humana, indispensable para las respuestas acordes con la dignidad humana que debe dar la Bioética, encuentra en esa Palabra el fundamento último de la verdad del hombre al que, por definición, está llamada a servir. Es así porque, en definitiva, sólo en Cristo es dada a conocer la verdad plena sobre el hombre, sobre el valor y sentido último de la vida humana. Él es el Hombre nuevo, el Hombre perfecto. «En realidad —proclama el Vaticano II en una apretada síntesis— el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. (...) Él que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En Él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios

esa funcionalidad. A parecidas conclusiones, si bien desde puntos de partida diferentes, conducen también aquellas antropologías de signo dualista que, al considerar el cuerpo y el espíritu como dos realidades en conflicto, terminan por despremiar la existencia corporal. Eso es lo que ocurre cuando, con el pretexto del progreso científico o médico, se desarrollan prácticas que reducen la vida humana a simple «material biológico».

con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre. (...) Éste es el gran misterio del hombre que la revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta obscuridad. Cristo resucitó, con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abba, Padre!»<sup>23</sup>.

#### 4.1. *Vida humana: acepciones diversas*

En el lenguaje corriente es habitual referirse con el término «vida» a ese modo de existir que el ser humano comparte con los demás organismos vivos, «capaz de defenderse, desarrollarse y multiplicarse por sí mismo»<sup>24</sup>. Es la vida biológica (*bios*). Según otra acepción, la palabra «vida» puede también significar «el conjunto de experiencias vividas (vida psicológica), o bien la totalidad de la existencia individual en cuanto proyecto de humanidad siempre *in fieri* (vida personal)»<sup>25</sup>. En una tercera acepción, la palabra «vida», de manera particular en la Escritura, en el Evangelio de San Juan, sirve para designar la vida sobrenatural o de la gracia, la «vida eterna». Y el término que se usa en griego es *zoê*, para distinguirlo de la vida terrena a la que se refiere con el término *bios*<sup>26</sup>. La «vida nueva y eterna»<sup>27</sup> es «la vida misma de Dios y a la vez la vida de los hijos de Dios»<sup>28</sup>; es la vida que, incoada y desarrollada en la tierra, alcanzará su plenitud en el encuentro con su Creador.

Estos tres niveles de vida, en la persona humana, están de tal manera relacionados entre sí, que el biológico participa de los otros dos, y viceversa, aunque no se correspondan proporcionalmente: una intensísi-

23. GS, n. 22. Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mane nobiscum Domine*, n. 6: «En Él, Verbo hecho carne, se revela no sólo el misterio de Dios, sino también el misterio del hombre mismo. En Él, el hombre encuentra redención y plenitud» (en adelante MnD); cfr. RH, n. 18.

24. I. CARRASCO DE PAULA, «Bioética», cit., 95; cfr. L. MELINA, «Reconocer la vida», cit., 88-90.

25. L. MELINA, «Reconocer la vida», cit., 96.

26. Cfr. H.G. LINK, «Vita», en *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1980, 2008-2018; cfr. J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazareth*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 286.

27. Cfr. EV, n. 1.

28. *Ibid.*, n. 38.

ma vida de gracia puede desarrollarse en un sujeto con una mermada salud corporal. Ésa es también, de alguna manera, la convicción clara de la conciencia universal. El hombre, en efecto, se percibe a sí mismo como un bien que ya es, pero que a la vez no lo es de manera definitiva. Se advierte a sí mismo como un proyecto o tarea a realizar. Vive en una tensión hacia una plenitud todavía no poseída. Desde esta perspectiva se comprende también que el valor de la «existencia histórica» del hombre resida en ser el camino para la realización personal. Es la vía para llegar a la vida en plenitud. El valor de la vida histórica se explica por su intrínseca conexión con la plenitud a la que apunta, pero en sí misma no tiene la explicación de su ser, ni de su inteligibilidad, ni de su bondad o valor.

#### 4.2. *Inviolabilidad de la vida humana*

Una de las afirmaciones más claras de la Revelación a propósito de la vida humana es su «sacralidad»<sup>29</sup>. Se debe a que «desde su inicio es fruto de la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin»<sup>30</sup>. Y por eso mismo es inviolable<sup>31</sup>. Esta inviolabilidad, que es signo de la inviolabilidad de la persona, es un eco del acto creador de Dios que resuena en el mismo corazón del hombre, según atestigua la experiencia universal. En lo profundo de su conciencia, la persona percibe que es llamada a responder en todo momento de su actitud ante la vida —la suya y la de los demás— como una realidad que no le pertenece y de la que no puede disponer a su antojo. Es una percepción que se le impone y que no puede eludir. Esta percepción universal del carácter absolutamente inviolable de la vida humana inocente «es una verdad moral explícitamente enseñada en la Sagrada Escritura, mantenida constantemente en la Tradición de la Iglesia y propuesta de forma unánime por su Magisterio»<sup>32</sup>. Así lo percibe también la misma luz de la *razón*: el «Evangelio de la vida (...), escrito de algún modo en el corazón mismo de cada hombre y de cada mujer, re-

29. Algunos autores prefieren recurrir a la expresión «dignidad de la vida humana» y no «sacralidad» o «santidad de la vida humana». Lo hacen para evitar la confrontación entre «sacralidad» y «cualidad» de la vida.

30. Dvi, Intr., n. 5; cfr. CEC, n. 2258; EV, n. 53.

31. Cfr. EV, nn. 39, 40, 43, 47, 53; DVi, Intr., n. 5.

32. EV, n. 57.

suenan en cada conciencia desde “el principio”, o sea, desde la misma creación»<sup>33</sup>; y de tal manera «pertenece a la herencia moral de la humanidad»<sup>34</sup> que, «a pesar de los condicionamientos del pecado, también puede ser conocido por la razón humana en sus aspectos esenciales»<sup>35</sup>.

Este marco —«las palabras, la acción y la persona misma de Jesús»<sup>36</sup>: lo que se conoce como el «Evangelio de la vida»<sup>37</sup>— es precisamente el que la Teología Moral tiene siempre delante cuando aborda las cuestiones de las que se ocupa también la Bioética. Con esa luz lleva a cabo el discurso sobre el respeto que se debe a la vida humana desde su concepción hasta su muerte natural, estudia el porqué de su inviolabilidad o reflexiona sobre el cuidado que le debe prestar en cualquiera de sus fases. Es una perspectiva que, como se verá a continuación, no hace inútil sino que, por el contrario, estimula el papel de la racionalidad en la actividad científica.

## 5. LA RACIONALIDAD DEL «EVANGELIO DE LA VIDA»

Si sólo la Revelación da a conocer la verdad entera sobre el hombre, es decir, si sólo el «Evangelio de la vida» es la vía para penetrar, en toda su hondura y verdad, el valor y sentido de la vida humana, surgen en seguida dos preguntas. La primera: ¿Esta perspectiva (en definitiva, la de la fe) es incompatible con las conclusiones de la razón humana relativas al servicio de la vida? O con otras palabras: ¿Lo que dice el Evangelio es una injerencia en lo que la razón humana afirma sobre la dignidad y significado de la vida? La segunda: ¿Se quiere con eso afirmar que la Bioética ha de ser Teología para que sea verdadera? A esta pregunta se responderá después, en el apartado siguiente. Ahora me detengo en dar contestación a la primera.

33. EV, n. 30.

34. J. RATZINGER, «No matarás», en *L'Osservatore Romano* (7.IV.1995), 9.

35. EV, n. 29.

36. EV, nn. 28, 29.

37. De la exposición de este Evangelio se ocupa de manera muy particular Juan Pablo II en la Encíclica *Evangelium vitae*. Como el título pone claramente de manifiesto, este documento, que proclama una vez más el mensaje cristiano sobre dos cuestiones muy concretas —el aborto y la eutanasia—, es sobre todo una afirmación gozosa del don de la vida humana.

La respuesta, como trataré de mostrar, es que ocurre todo lo contrario. Como señala Ratzinger, hablando precisamente del respeto debido a la vida humana, «estamos aquí en presencia de lo que Dios ha inscrito en el corazón de todo hombre (cfr. Rm 2,15). La ética de la fe y la ética de la razón coinciden; la fe sólo despierta a la razón que duerme. Desde este punto de vista, no se le impone nada desde el exterior, sino que simplemente se le recuerda lo que ya lleva en sí misma»<sup>38</sup>.

### 5.1. *Lo humano, abierto a lo divino*

La dignidad y la inviolabilidad de la vida humana son valores que resuenan en la conciencia de la persona. Están escritos de algún modo en el corazón de todo ser humano, ya que, como se recordaba antes, son como un eco de la creación del hombre por Dios a su «imagen y semejanza». «Todo hombre abierto sinceramente a la verdad y al bien, aun entre dificultades e incertidumbres, con la luz de la razón y no sin el influjo secreto de la gracia, puede llegar a descubrir la ley natural escrita en su corazón (cfr. Rom 2,14-15), el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término, y afirmar el derecho de cada ser humano a ver respetado totalmente este bien primario suyo»<sup>39</sup>.

La inclinación a la conservación del ser —y, por tanto, al cuidado de la vida— es la fuente directa del amor espontáneo y natural que cada uno se tiene a sí mismo<sup>40</sup>, la primera de las inclinaciones humanas. Se manifiesta como deseo de vivir y lleva a procurar cuanto sirve para asegurar y proteger la vida y a evitar cuanto pueda hacerla peligrar. Es una inclinación tan fundamental y profunda que con frecuencia actúa en nosotros incluso de una manera inconsciente. No es, sin embargo, una inclinación ciega ni se impone al modo de las leyes físicas. Como propia del ser humano, no contraría de suyo la libertad; por el contrario, está en la base de todo querer consciente y libre.

38. J. RATZINGER, «No matarás», cit., 9.

39. EV, n. 2.

40. Según el común sentir de los cultivadores de la Teología Moral, en esa inclinación se puede ver también la base del respeto que se debe a la vida de los demás, es decir, del precepto «no matarás».

Pero la inclinación a la conservación del ser y cuidado de la vida no se limita al plano de la existencia corporal. De una forma más radical se ejerce en el plano espiritual, en el que tiende a coincidir con el sentido natural del bien<sup>41</sup>, hasta el punto que puede llevar a renunciar a la existencia terrena y conservación de la salud para entregarlos por otros bienes, como la verdad o la libertad. Porque, en el fondo, esa inclinación es, según descubre la Revelación, una cierta participación del ser humano, de una manera insospechada para las solas luces de la razón, en el amor con el que Dios ama y cuida de la vida.

La respuesta de la Revelación a los interrogantes sobre el sentido último de la vida se inscribe siempre en las demandas y anhelos que mueven el corazón humano. «Entre lo humano y lo divino, más allá de la corrupción causada por el pecado, subsiste una cierta armonía que es obra del mismo Dios: es la imagen de Dios en nosotros que la gracia divina viene a restaurar»<sup>42</sup>. De esa armonía es expresión «el deseo de Dios», que, a pesar de las ambigüedades que puede presentar, es tan universal que se puede decir del hombre que es «un ser religioso»<sup>43</sup>. Este deseo de Dios está esculpido en el corazón del hombre y es un eco del acto creador de Dios: el hombre ha sido creado por Dios y para Dios.

En el debate «ética de la razón» o «ética de la fe» («ética laica» o «ética religiosa» o «católica»; «categorial» o «transcendental») subyace la dicotomía: Dios o el hombre, lo natural o lo sobrenatural. Da la impresión de que se parte del prejuicio de que la afirmación de uno de los elementos del binomio exige la negación del otro y, por eso, se contraponen lo humano y lo divino, la fe y la razón.

La verdad, sin embargo, es que no existe esa oposición. La razón está abierta a la fe: a la fe humana y a la fe divina. La razón humana (su capacidad y ansia de saber o alcanzar la verdad) se nutre de la experiencia propia, y de la experiencia y saberes ajenos. Una experiencia y saberes que capta y se apropia fiándose de la competencia y veracidad del que habla. Esto es por fe, por fe humana. A la apertura de la razón a la fe divina sólo se opone una noción de la razón concebida como independiente y fuente única del significado de la realidad. Es decir, una «razón

41. EV, n. 538.

42. *Ibid.*, nn. 132-133.

43. Cfr. CEC, nn. 27-28.

abstracta» y neutra, a-personal, limitada única y exclusivamente a la observación exterior, incapaz de acceder a la verdad, si no es por métodos experimentales. Y de esa manera lo que se cuestiona es, además, la misma noción de verdad que ya no es la «realidad», sino la materialidad observable: la verdad quedaría reducida a simples datos dominados por la razón. Y en eso —en la racionalidad empírica— consistiría la verdadera racionalidad<sup>44</sup>.

La razón humana, sin embargo, no es esa razón abstracta, sino «la inteligencia unida a la voluntad, al amor y al deseo para formarlos y dirigirlos, asociada a la sensibilidad y a la imaginación para rectificarlas y regirlas»<sup>45</sup>. Esta razón, capaz de leer más allá de las manifestaciones exteriores, posibilita el conocimiento global de la realidad; puede acceder al significado intrínseco de la naturaleza y alcanza su plenitud al ser configurada por la fe.

### 5.2. *La fe, garantía y elevación de la razón*

La negación de racionalidad del «Evangelio de la vida» (de una ética de la fe sobre la vida) se sustenta en un apriorismo que, entre otras cosas, parte de una visión equivocada de la libertad humana y también equivocada de la fe. Porque la fe, que es aceptación de la Revelación cuya custodia y transmisión autorizadas han sido confiadas a la Iglesia, dispone de una fuente específica de conocimiento (la Revelación) que no sólo no contradice sino que garantiza la función de la razón en la percepción del valor y sentido de la vida humana. Lo que dice la Revelación sobre la vida —el «Evangelio de la vida», que ciertamente descubre dimensiones de la vida humana inaccesibles a las solas luces de la razón (entre otras cosas, el valor infinito de la persona y, por tanto, de su vida)— «abarca todo lo que la misma experiencia y la razón dicen sobre el valor de la vida, lo acoge, lo eleva y lo lleva término»<sup>46</sup>.

44. Si no se puede conocer la verdad —a lo más que es posible llegar es a la verdad empírica—, la conclusión inmediata es que la naturaleza (el cuerpo humano, etc.) carece de significación intrínseca, no se puede hablar de valores universales y permanentes.

45. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2007, 64.

46. EV, n. 29.

La luz de la fe viene en ayuda de la razón porque, acogiendo lo que dice la recta razón sobre el valor y el sentido de la vida humana y elevando la capacidad que le corresponde como realidad creada, le abre el sentido último del bien de la vida. Y es garantía de la razón en ese quehacer, porque hace posible que se reconozca por todos, con facilidad y sin error, el valor de la vida desde la perspectiva de la racionalidad humana. Con el auxilio de la fe, la razón es sanada y es capaz de realizar su actividad de manera pronta y segura, superando el desorden producido en esa facultad por la herida del pecado<sup>47</sup>. La fe, al garantizar la función de la razón en relación con el bien y la verdad de la vida, garantiza a la vez la dignidad de la misma persona humana. Es esencial la diferencia que lleva a tratar al enfermo como una persona e imagen de Dios o sólo como un cliente, como organismo vivo sin más o, lo que sería más degradante, como un cuadro que hay que restaurar.

Por otra parte, la fe, como respuesta del hombre, exige la actividad de la razón en la determinación del valor y sentido de la vida humana. En primer lugar, porque, al dirigirse al hombre, los «términos» con los que es anunciado el «Evangelio de la vida» han de ser «comprendidos» de alguna manera por éste; y, en segundo lugar, porque los «contenidos» de esos enunciados han de ser coherentes con la verdad y las motivaciones sobre la vida humana, accesibles también a los que no tienen fe. La fe es «razonable» o no es acorde con la dignidad humana.

Lo que dice el «Evangelio de la vida» no es una injerencia en lo que la razón humana afirma sobre el valor y sentido de la vida humana.

## 6. TEOLOGÍA MORAL Y BIOÉTICA: DISTINCIÓN Y RELACIONES

¿La Bioética ha de ser Teología para ser verdadera? Es una pregunta que lleva otras implícitas: ¿La fundamentación y características que han de distinguir siempre el respeto que se debe a la vida humana es una cuestión religiosa? ¿Cabe un tratamiento verdaderamente humano de los temas que contempla la Bioética sin que haya que recurrir a la fe y, por tanto, a la Teología?

47. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum* (18.XI.1965), n. 10.

La respuesta es sencilla, si se delimitan bien el objeto material y formal de cada disciplina. Comenzaré primero por exponer la autonomía de la Bioética.

### 6.1. *Una Bioética autónoma verdaderamente humana*

Como ciencia aplicada, la Bioética goza de la autonomía propia de la persona humana. Un tratamiento verdaderamente humano de las cuestiones sobre la vida sin tener que acudir a la luz de la fe, no sólo es posible sino que, además, es necesario. Pero no es posible una Bioética verdaderamente humana que no se apoye en una antropología abierta a la trascendencia. Puede y debe encontrarse una fundamentación antropológica de las actuaciones biomédicas sobre la dignidad de la persona humana y sobre cuál ha de ser el comportamiento acorde con esa dignidad. La experiencia universal muestra suficientemente que el primer principio ético se ha formulado siempre, en las diversas culturas y a lo largo de la historia, como una toma de conciencia de la dignidad de la persona y de cómo debe ser tratada. Es una convicción unánime que la persona no puede ser tratada nunca como un medio, sino siempre como un fin. Y sobre este principio —conclusión sobre la dignidad del ser humano, eco de la verdad metafísica de la persona— se puede y debe fundamentar una Bioética verdaderamente humana, conforme con la dignidad de la persona.

Las así llamadas «ciencias del hombre» desempeñan un papel de primer orden en la promoción y defensa de la persona y la vida humana. Cada una, desde su propio ámbito, ofrece una colaboración inestimable en el conocimiento de la naturaleza y de los modos en que se manifiesta esa vida. Proporcionan la base y los elementos necesarios sobre los que ha de prestarse el servicio que se debe a la vida humana. En ese campo y desde esa perspectiva gozan de verdadera autonomía.

A la vez, sin embargo, es indudable que la convicción sobre la alta dignidad de la persona y de su vida sólo alcanza su auténtica fundamentación en la referencia al Creador. Porque, como afirmaba Newman, en un contexto diferente y en referencia a la conciencia, ésta «no descansa en sí misma, sino que tiende oscuramente hacia algo más allá de sí, y discierne vagamente una sanción más allá que la suya para las pro-

pias decisiones como lo evidencia aquel incisivo sentido de obligación y responsabilidad con que las informa»<sup>48</sup>. Con términos equivalentes se expresaba también Josef Ratzinger cuando afirmaba que «el concepto de conciencia no puede, de hecho, ser separado del advertir la propia responsabilidad ante Dios. Esto implica en cierta medida la idea de la conciencia como un cierto “conocimiento común” entre el hombre y Dios, del que arranca el carácter absoluto con que ella afirma su superioridad sobre toda autoridad humana. La historia de la moral (de la ética) está inseparablemente unida a historia del pensamiento del hombre sobre Dios»<sup>49</sup>.

### 6.2. *La Teología Moral, prolongación y «estímulo» de la Bioética*

Como ciencia, la Bioética tiene un ámbito propio, con un objeto y metodología específicos. Sobre esto la Teología Moral nada tiene que decir. Sin embargo, sí puede y debe hablar sobre la moralidad de los modos de abordar la Bioética las cuestiones sobre la vida. Puede hablar sobre la moralidad de esas cuestiones, porque, como ciencia, se ocupa del estudio de las conductas humanas (cualesquiera que éstas sean) desde la perspectiva del bien y realización integral de la persona. Y es evidente que ese bien está implicado en la actividad propia de la Bioética. Y debe hacerlo —debe pronunciarse sobre la moralidad de las conductas en el ámbito de la Bioética—, porque, como Teología, su discurso —en este caso, sobre la moralidad de las actuaciones relacionadas con la vida— se realiza a la luz del «Evangelio de la vida», la fuente que hace posible conocer en toda su plenitud el valor y sentido de la vida humana. Por eso, el discurso de la Teología Moral sobre las cuestiones relativas al valor y sentido de la vida humana no se puede considerar como una especie de soporte a la argumentación de la Bioética. Lo tenían muy claro los medievales, en los inicios mismos de la *Universitas Studiorum*, que veían en la Teología la garante última de la verdad entera sobre el hombre.

48. J.H. NEWMAN, «Letter to the Duke of Norfolk», en *The Works of Cardinal Newman. Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, II, Christians Classics, Westminster 1969, 527.

49. J. RATZINGER, *Le fonti della teologia morale*, CRIS Documenti, n. 54, Roma 1985, 13 (la traducción es nuestra).

La Bioética, guiada por la luz que le ofrece la Teología, prolonga su propio campo de competencia científica a la vida del hombre en su totalidad. Frente a la tentación de concebirse como relación técnica con simples organismos vivientes, está llamada a defender siempre la verdad del hombre, la verdad de la relación de una persona (hombre de ciencia, médico) con otra persona que se encuentra en situación de fragilidad. Por eso introducir la investigación propia de la Bioética en este horizonte no suprime su carácter racional ni su apertura al diálogo interdisciplinar, sino que, por el contrario, amplía sus horizontes y arraiga la reflexión en las cuestiones verdaderamente decisivas, aquéllas sobre las cuales importa que se haga la discusión. De esta manera el discurso rigurosamente racional de la Bioética encuentra su «natural» prolongación en la Palabra de Dios sobre el sentido último de la vida humana que es el objeto sobre el que trata la Teología Moral.

Por otra parte, la Teología Moral, como respuesta de la razón iluminada por la fe, exige y estimula, desde el interior de sí misma, la búsqueda de las aportaciones de las ciencias biomédicas. En su discurso ha de tener en cuenta también los datos y los conceptos fundamentales de las demás ciencias y los examina desde la perspectiva que le ofrece la Revelación: la única, acabamos de decir, que desvela la verdad entera sobre el hombre y el sentido de su vida. Y por eso mismo, a la vez que es necesario afirmar la legítima autonomía de las ciencias en las cuestiones sobre la vida humana, es decir, el discurso rigurosamente racional de las ciencias del hombre, se debe sostener también que ese discurso es parcial, por su propia naturaleza, y «reclama», como por connaturalidad, la visión que la Teología Moral que, desde la razón iluminada por la fe, proporciona sobre esas mismas cuestiones. Tan sólo así las conclusiones de las ciencias serán verdaderas, es decir, acordes con el valor y sentido de la vida humana.

Por otro lado, la negación de racionalidad de una ética cristiana (ética de la fe) sobre la vida obedece, a veces, a una noción de verdad separada del ser o la realidad. Es bastante generalizada, en efecto, la convicción de que no se puede hablar de verdades absolutas y permanentes; y si se hace, han de entenderse sólo en el plano abstracto y conceptual (en la filosofía) o de forma despersonalizada (en las ciencias); nunca en el ámbito de las relaciones personales e interpersonales (en la ética). Se

argumenta diciendo que, en este ámbito, la verdad está ligada esencialmente al sujeto y éste es, por naturaleza, histórico y cultural. De ahí la frase tantas veces repetida: «cada uno tiene su verdad», que equivale a confesar que «la verdad no existe». Desde otros ámbitos —se recordaba antes— el empobrecimiento de la noción de verdad ha sido debido a una opción metodológica, en sí legítima, que caracteriza a la «ciencia moderna»: la de considerar sólo lo mensurable de la realidad. Pero con esa forma de acercarse al ser humano, por ejemplo en el área de la medicina, aquél quedaría reducido a su ser físico y sólo se considerarían algunos aspectos de su realidad. La verdad se reduciría a ser una construcción de la razón humana, sin ninguna vinculación con la realidad.

En una cultura secularizada, que respira el olvido de Dios y cultiva la autosuficiencia del hombre, es urgente no perder de vista nunca que las realidades humanas no se justifican sin su referencia al Creador<sup>50</sup>. «Esta referencia trascendente (...) no perjudica la legítima autonomía de las realidades terrenas, sino que la sitúa en su auténtico fundamento, marcando al mismo tiempo sus propios límites»<sup>51</sup>. Esa intervención es más urgente cuando se trata de reivindicar no sólo lo que se debe hacer, sino sobre todo el significado y la verdad del obrar humano, particularmente en una época de fragmentación y relativismo moral y antropológico, como la presente.

El médico, el biólogo,... que estudia y afronta las cuestiones sobre el hombre considerándole como una persona *sui iuris*, culmen del universo y portador de valores eternos, se sitúa metodológicamente en el centro de la realidad y puede actuar sobre él —servir a su salud— con total rectitud moral y científica, sin generar esclavitudes, sin humillar ni cosificar a nadie.

Augusto SARMIENTO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

50. Cfr. GS, n. 36; MnD, n. 26.

51. MnD, 26; cfr. GS, n. 36.