

# EL MANIFIESTO DE LA BIOÉTICA LAICA ¿O MANIFIESTO DE LA BIOÉTICA NEOLIBERAL?

## I PRESENTACIÓN

El presente artículo es un estudio de la polémica suscitada en el verano de 1996 en Italia a raíz de la publicación en *Il Sole 24 Ore* del *Manifiesto de la Bioética Laica*. Nuestro trabajo, que se divide en cuatro partes, estudia en primer lugar el desarrollo «externo» de la polémica (actores, instituciones, debates); para ofrecer, en segundo lugar, el contenido mismo del *Manifiesto*. En tercer lugar, analiza los temas más importantes sobre los que se concentra todo el debate: El *laicismo*, la concepción de la ciencia, y la aplicación a dos casos concretos de los principios del *Manifiesto*: la fecundación artificial y el tema del «Estatuto ontológico del embrión humano». Finalmente, nuestro artículo ofrece un análisis filosófico-crítico del *Manifiesto* en cada uno de los aspectos señalados, a partir de la idea filosófica de Libertad.

## II LA MECÁNICA DEL DEBATE <sup>1</sup>

El domingo 9 de junio de 1996 fue publicado en el periódico de economía Italiano *Il Sole 24 Ore* el llamado *Manifiesto di Bioetica Laica*. Este manifiesto venía firmado por Carlo Flamigni, Profesor de Ginecología de la Universidad de Bolonia, el periodista de *Il Sole* Armando Massarenti, 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.

El *Manifiesto* se ofrecía como una alternativa positiva para enfrentarse a los problemas llamados «bioéticos» desde una perspectiva ajena a la religión, pero no necesariamente contraria a ella, aludiendo al principio de la autonomía y la responsabilidad en una sociedad plural. Por ello, no tenía otro motivo directo que el interés por mediar en el profundo debate que la sociedad Italiana estaba (y está) desarrollando en torno al tema de la Bioética. El periódico *Il Sole 24 Ore* ofrecía la posibilidad de contestar al *Manifiesto*. De esta forma se generó un debate muy interesante que pudo seguirse domingo a domingo hasta el 21 de Julio de 1996, y en el que participaron los personajes más importantes en el campo de la Bioética italiana, así como de la Filosofía y de la propia Iglesia católica.

El domingo siguiente a la presentación del *Manifiesto*, 16 de junio, contestaba la Iglesia en un artículo titulado «Laicos, tolerar la autoridad», firmado por un grupo de representantes del Comité de dirección de la Universidad Católica del Sacro Cuore de Roma: Angelo Fiori director de la revista *Medicina e Morale* que es la publicación oficial del Instituto de Bioética del Centro de Bioética de la Universidad Católica del «Sacro Cuore» de Roma, Adriano Pessina, Elio Sgreccia director del mismo Centro de Bioética (vicepresidente de la Academia Pontificia por la Vida), y Antonio G. Spagnolo, Médico Cardiólogo e investigador del mismo centro. Asimismo, Mario Cattaneo publicaba un artículo titulado «Io, cattolico, credo che la morale è soltanto una».

---

<sup>1</sup> Todo el debate fue recogido en Internet en la página web: <http://www.symbolic.parma.it/bertolin/contrib.htm>

Y en el mismo sentido Vittorio Possenti advertía que «Non solo la conoscenza lensece le sofferenze umane».

El domingo siguiente, 23 de junio, mediaba en el debate abierto con los católicos, el filósofo católico Evandro Agazzi cuya lista de honores hoy por hoy en Italia es difícil de completar, aunque vale presentarlo como el Presidente de la Academia Internacional de Filosofía de las Ciencias. Su artículo venía seguido de otros cinco en los que se defendían más o menos los puntos propuestos por el *Manifesto*. Raffaella Simili, profesora de historia del pensamiento científico en la universidad de Bolonia, el profesor Sergio Rostagno, de la Facultad Valdesa de Teología, coautor del «Documento sobre la bioética» presentado en el sínodo valdesa en 1995, con un artículo titulado «Laici, punto e basta», los profesores Bruno Forte, de Teología dogmática en la Facultad pontificia de teología de Nápoles, y el profesor «libertario» -como le llamó Armando Massarenti-, Giulio Giorello, profesor de Filosofía de la ciencia en la Universidad de Milán, cuyos trabajos con Geymonat le han permitido encontrar la coherencia bioética con la teología, Carlo Augusto Viano y Emilio D'Orazio director del Centro *Politeia* de Milán<sup>2</sup>.

Al calor del debate, el siguiente domingo, 30 de junio, se introduce un nuevo motivo de discusión. Esta vez, favorecido por el documento que el Comité Nacional de Bioética<sup>3</sup> iba a hacer público y que venía elaborándose desde febrero de 1995: Se trata del documento titulado «Identidad y estatuto del embrión humano»<sup>4</sup>. Un documento firmado el 22 de junio de 1996 y que sería presentado el 12 de julio de 1996 en Roma<sup>5</sup>. Evandro Agazzi, que había participado en dicho comité (con su «continua presencia y sensibilidad» para acercar posiciones<sup>6</sup>) hace una presentación preliminar del documento para los lectores de *Il Sole 24 Ore* incorporándose al debate sobre el *Manifesto*. En este domingo, Carlo Alberto Defanti, presidente de la asociación por la investigación laica en bioética «La Consulta di Bioetica»<sup>7</sup> publica un artículo a favor del

---

<sup>2</sup> Centro para la investigación y la formación en política y ética, vía Cosimo del Fante, 1320122 Milán. Asociación constituida en 1983 con el objetivo de promover la reflexión sobre las relaciones entre la ética y elección pública, empleando los instrumentos de la teoría de la decisión racional. La actividad de investigación, desarrollada en el centro de Milán, toca diversos temas: desde la política a la ética de los negocios, la bioética, del ambiente, de la sanidad, de la enseñanza, en particular relevancia a los fines del desarrollo de una cultura pública orientada a los criterios de eficacia, eficiencia y igualdad social. A través de su actividad, *Politeia* actúa como interlocutor crítico y sobre todo técnico-científico para los sectores de la sociedad italiana que tienen la exigencia de comprender y valorar la decisión colectiva a la luz de una coherente perspectiva teórica.

<sup>3</sup> «El Comité Nacional para la Bioética ha sido establecido por Decreto del Presidente del Consejo de Ministros el 28 de marzo de 1990. La institución del CNB seguía la resolución n. 6-00038, aprobada el 5 de julio de 1988 en la Asamblea de la Cámara de Diputados al término de un debate «sobre los problemas de la vida» en el que el gobierno estaba empezado a promover una confrontación, también a nivel internacional, sobre el estado de la investigación biomédica y de la ingeniería genética internacional en la perspectiva del respeto a la libertad y dignidad humana. A tal fin, se predisponía el establecimiento de un comité que permitiera formular indicaciones para posibles actos legislativos. La composición del Comité Nacional para la Bioética se hace con estudiosos provenientes de diversas áreas en coherencia con la naturaleza intrínsecamente pluridisciplinar de la bioética. Tal composición ha sufrido diversas variaciones a lo largo de los años, siendo la actual establecida en la DCPM del 16 de diciembre de 1994.» Véase comitato.htm en [www.comune.bologna.it](http://www.comune.bologna.it)  
Para la composición de los miembros del comité: <http://www.comune.bologna.it/perbole/asseine/membri.htm>

<sup>4</sup> Véase: COMITAT2.HTM en [www.comune.bologna.it](http://www.comune.bologna.it)

<sup>5</sup> Véase: <http://www.symbolic.parma.it/bertolin/contrib.htm> (editorial del 30 de junio de 1996)

<sup>6</sup> como dice Francesco D'Agostino, presidente del CNB en la presentación del documento (p. 1, *ibidem*).

<sup>7</sup> «Fundada en 1989 por un grupo de estudiosos procedentes de diversas disciplinas, reunidos en torno al compañero Renato Boeri» en Defanti, «Ragionare fuori dall'ipotesi di Dio» p. 1 en <http://www.symbolic.parma.it/bertolin/b53.htm>

*Manifesto* «Ragionare fuori dall'ipotesi di Dio»; en la misma dirección que el grupo del Departamento de Ética del Instituto Científico del Hospital de San Rafael de Milán compuesto por Paolo Cattorini, Roberto Mordacci y Massimo Reichlin.

De la misma forma, el domingo siguiente, siete de julio, el debate haría un nuevo giro para tratar de lleno el problema de la investigación científica y su licitud moral: una reflexión favorecida por la coincidencia de que en Spoleto, la Fundación *Sigma-Tau* había preparado para aquel mismo día un debate sobre el tema: «Il patto col diavolo. C'è qualcosa, di faustiano nella ricerca scientifica?»<sup>8</sup> En este debate participarían nada menos que Steven Rose y Hilary Rose, directora de la Sociedad Británica para la Responsabilidad Social de la Ciencia (BSSSR). Para la ocasión se publicaron artículos de Massarenti, reivindicando a través de Feyerabend la necesidad del control democrático sobre la ciencia, «Contro la tirannia della scienza»; Umberto Bottazzini, inspirado esta vez por el profesor honorario del Colegio de Francia, Gilles Gaston Granger; y Lopert Wolpert, Presidente del COPUS, (comité para la comprensión pública de la Ciencia), del University College de Londres, quien reivindicaba el hecho de que la ciencia no tiene compromisos morales. No es la ciencia sino el uso de sus resultados lo que exige la reflexión moral.

El 14 de julio la discusión vuelve a retomar el tema que Evandro Agazzi había bautizado como el del «estatuto ontológico del embrión». Esta vez, la discusión venía provocada directamente, tanto por la lectura, el día 12 de julio de 1996, del documento «Identidad y estatuto del embrión humano» presentado por el Comité Nacional para la Bioética, como por el debate en torno al *Manifesto* que había tenido lugar el día 11 de julio en la Facultad de Ciencias políticas de Milán organizado por el Centro *Politeia*<sup>9</sup>. En él había intervenido precisamente el presidente del Comité Nacional de Bioética Francesco D'Agostino (que presentaría al día siguiente en Roma el texto definitivo sobre «el estatuto del embrión»).

Ante la ambigua declaración del Comité Nacional de Bioética que considera, para todos los efectos, que el embrión puede ser considerado ya persona -aunque no lo afirme explícitamente-, Armando Massarenti responde en «editorial» en *Il Sole 24 Ore* el mismo día 12 de julio que «no es posible sobre la base del conocimiento biológico disponible, decir que el embrión es un individuo humano, o una persona.»<sup>10</sup> En esta misma línea se presenta el editorial de *Il Sole 24 Ore* del día 14 firmado por los mismos autores del *Manifesto por la Bioética laica*. Los artículos de Guido Alpa, Profesor de instituciones de derecho privado en la Universidad La Sapienza de Roma aboga por que los juristas se atengan fundamentalmente a los principios establecidos en el *Manifesto* frente a las conclusiones del CNB. Paolo Parrini, Profesor de filosofía teórica de la Universidad de Florencia y presidente de la sociedad italiana de filosofía analítica sale a favor del artículo de Massarenti y rechaza las conclusiones del CNB (todo ello bajo un aparataje analítico verdaderamente inservible y *snob* -todo hay que decirlo). En este contexto, Francesco D'Agostino, presidente del Comité Nacional de Bioética, advierte del nihilismo latente bajo los postulados laicos. «Complacerse de las propias dudas significa banalizar el problema de la duda.»<sup>11</sup>

<sup>8</sup> a las 10 horas en el Teatro San Nicolo. VÉR *Op. cit.*, editorial del 7 de julio de 1996

<sup>9</sup> En este debate participaron Carlo Augusto Viano, Eugenio Lecaldano, Paolo Cattorini, Sergio Rostano, Adriano Pessina, Luigi Umbardi Vallauri, Demetrio Neri, Carlo Alberto Defanti. (En, *Op. cit.*, editorial del 7 de julio, p. 1).

<sup>10</sup> Armando Massarenti, «L'embrione ambiguo», *Op. cit.*, editorial del 12 de julio, p. 1.

<sup>11</sup> Francesco D'Agostino, «L'agire tecnico è da "risemantizzare"», *Op. cit.*, p. 1.

Así llegamos al final del debate «directo», el domingo 21 de julio de 1996. Un debate que se cierra con un artículo de los firmantes del *Manifiesto* «E' vero, non tolleriamo l'intolleranza» y con una «Controreplica» de Evandro Agazzi. Ambos artículos coinciden en los puntos principales.

Con todo, como tendremos ocasión de ver, el debate fue retomado durante el mes de marzo de 1998, en donde, nuevamente, algunos de los firmantes del anterior manifiesto (Armando Massarenti y Angelo Petroni) junto con nuevos autores (Cinzia Caporale, «bioeticista» [sic] de la Universidad de Roma y Stefano Rodotì, jurista y presidente de la autoridad para la defensa de la privacidad) presentaron un *Manifiesto* nuevo sobre la fecundación artificial. El carácter «aplicado» de este nuevo debate es lo que nos ha persuadido de situarlo en la tercera parte de nuestro artículo.

### **III BREVE PRESENTACIÓN DEL CONTENIDO DEL MANIFIESTO DE LA BIOÉTICA LAICA**

El texto del *Manifiesto*<sup>12</sup> parte, en su presentación, del principio de que «laico» se utiliza como opuesto a «dogmático» «y no necesariamente antirreligioso». «La bioética es laica porque presupone la idea de un pluralismo de valores [...] de grupos e individuos, sean o no sean creyentes.»

El *Manifiesto* como tal parte de la constatación del desarrollo tecnológico y científico en el campo de la biología y de la medicina, considerándolo inclusive como «la segunda revolución científica» y responde a quienes le pueden acusar de positivismo que su propuesta se da en el ámbito de los principios:

«Los principios laicos se basan en el respeto de la naturaleza de la ciencia como progreso». Estos principios son los siguientes:

El primero: El progreso del conocimiento se entiende como «amor a la verdad». Los laicos no aceptan ninguna intromisión «externa» sobre lo que se debe o no se debe investigar.

Segundo: Para los laicos, el hombre es parte de la naturaleza, no se opone a ella.

Tercero: Para los laicos, el progreso del conocimiento es la fuente principal del progreso de la humanidad, porque con ello se disminuye el sufrimiento humano.

Con estos tres principios se establecen los siguientes postulados prácticos:

Partiendo del carácter cambiante de la sociedad y de las normas morales, los firmantes del manifiesto proponen:

1. El principio de la *Autonomía moral*: Todo hombre es igualmente digno, y ninguna autoridad

---

<sup>12</sup> Para lo siguiente, véase <http://www.symbolic.parma.it/bertolin/manifest.htm>

sobre él puede decidir su salud y su vida. Para garantizar esta autonomía es necesario el derecho a la información.

2. El segundo principio es garantizar el respeto de las convicciones religiosas de los individuos particulares. La dimensión religiosa puede contribuir a la formación de una conciencia ética difusa, pero *la fe no puede prescribir soluciones precisas a los problemas de bioética*.

3. Garantizar a todos los individuos una *calidad de vida* contra el principio de la mera duración que es el criterio dominante de la terapia médica: «Los individuos tienen derecho a vivir y morir con un mínimo de sufrimiento posible.»

4. Garantizar a todos los individuos un acceso a la medicina con el nivel más alto posible *en relación a la sociedad en la que vive[sic]*.

Seguidamente se contrastan los principios con la perspectiva del derecho:

La visión laica distingue la Moral y el Derecho. Los principios morales se fundan sobre la adhesión voluntaria de los individuos («acuerdo consciente»), mientras que la norma jurídica se basa en la vinculación del individuo con sanciones impuestas externamente.

En ausencia de consenso moral, es necesaria una norma jurídica que evite los conflictos entre diversos valores.

Así, en biomedicina el peso de los valores morales ha de ser mayor para dejar la más amplia esfera a las decisiones autónomas compatibles con los intereses generales de la colectividad a los médicos y a los investigadores. Aunque esta libertad de investigación debe conjugarse con un siempre fuerte sentimiento de responsabilidad de los investigadores y de los médicos en confrontación con la sociedad.

En definitiva: la libertad de investigación, la autonomía de la persona, la igualdad, son para los laicos valores irrenunciables. Y son valores suficientemente fuertes para constituir la base de las reglas de comportamiento justas y eficaces en cualquier sociedad.

#### **IV CONTEXTUALIZACIÓN DE LA POLÉMICA**

Vittorio Bertolini -responsable de la página web de internet en la que aparecen todos los documentos del *Manifiesto*- dice que «la publicación del manifiesto no está ligada a ningún hecho contingente o declaración de la Iglesia Católica; sino que está relacionada con el hecho de afirmar en el campo bioético la necesidad del pluralismo frente a la posición de la Iglesia que tiende a afirmar (y a imponer) sus propias concepciones morales, sin tener en cuenta que en bioética no están en discusión las concepciones morales de los individuos, sino cuáles son las normas que pueden satisfacer exactamente las concepciones morales de «todos» los individuos.» Esto decía Vittorio Bertolini<sup>13</sup>. De aquí hemos de deducir que Bertolini se sitúa en la línea de los defensores del *Manifiesto* por la bioética laica contra la posición de la Iglesia Católica. Pero,

---

<sup>13</sup> Carta personal del 26 de junio de 1998.

también, que el manifiesto es iniciativa misma de *Il Sole 24 Ore*. Sin embargo, es inevitable tener en cuenta determinadas circunstancias relacionadas con la elaboración del *Manifiesto* que aunque no lo causaron, sí determinaron su presentación. Desde luego, y principalmente, la presencia prominente de la Iglesia católica en Italia ha de jugar de algún modo un especial papel.

La preocupación de la Iglesia Católica por la Bioética ha sido constante a lo largo de los años, y cuenta con un número importante de instituciones dedicadas a ello. Desde la Universidad Católica del «Sagrado Corazón» de Roma, donde existe el Centro de Bioética (desde 1986), y el Instituto de Bioética (desde 1992). Esta Universidad desarrolla, además, un Doctorado de Investigación en Bioética (Desde 1990) de cuatro años de duración, junto con becas anuales, etc. Esta misma Universidad otorga un Diploma Universitario en Bioética. Por otra parte, la revista Internacional bimestral de Bioética, Deontología y Moral Médica *Medicina e Morale*, es también publicación oficial del Centro y del Instituto de Bioética. Esta revista lleva publicándose desde 1951 a iniciativa del Grupo de Médicos Católicos de Turín para reflexionar sobre temas médico-morales. Su primer director era el Rector de la Universidad Católica del «Sagrado Corazón» Agostino Genelli y en ella colabora Monseñor Sgreccia desde 1974 como co-director<sup>14</sup>. Todo ello, además de la importante Asociación de Médicos Católicos de Italia. La Iglesia Católica cuenta también con la Academia Pontificia para la Vida, institución fundada por el Papa Juan Pablo II el 11 de Febrero de 1994 y cuyo vicepresidente es, precisamente, Monseñor Elio Sgreccia. Esta institución tiene por objetivo «estudiar, informar y formar sobre los principales problemas de la biomedicina y del derecho, relativos a la defensa de la vida.»<sup>15</sup>

En cuanto a las declaraciones -aparte de Instrucciones menores, órdenes, etc.-, podemos referir, entre otras, la «Declaración sobre el aborto asistido» hecha por la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe el 18 de noviembre de 1974 y la que esta misma Congregación realizaría años después: la «Declaración sobre la Eutanasia» el 5 de mayo de 1980.

Es necesario considerar también la llamada *Donum Vitae*, o «Instrucción sobre el respecto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación» propugnada por la Iglesia el 22 de Febrero de 1987. Asimismo es importante citar el documento elaborado por el Centro de Bioética de la Universidad Católica del «Sagrado Corazón» y publicado el 22 de junio de 1989 con el título «Identidad y estatuto del embrión humano» elaborado por el Comité directivo del Centro de Bioética. Este mismo comité había elaborado ya un documento semejante publicado en la revista oficial del Centro *Medicina e Morale* en el número 6 de 1987.

No podemos olvidar la propia Encíclica del Papa *Veritatis splendor* de 6 de agosto de 1993, así como la Encíclica *Evangelium vitae* del 25 de marzo de 1995 en la que el Papa defendía «el valor e inviolabilidad de la vida humana», etc.

Pero centrándonos en el año en el que se presenta el *Manifiesto por la Bioética Laica* -1996- tenemos la noticia de que el 17 de Febrero el Papa recibió a los participantes en el Congreso Internacional sobre «las raíces de la Bioética» promovido por el Instituto de Bioética de la Universidad Católica del «Sagrado Corazón» de Roma. Un Congreso que tuvo lugar entre el 15 y el 17 de febrero. En este sentido, es necesario señalar las ideas que el Papa proponía entonces

---

<sup>14</sup> Puede consultarse <http://www.uni.net/edb/spagnolo/revista.htm>

<sup>15</sup> véase la entre vista de la revista Zenit a Monseñor Sgreccia el 13 de Enero de 1998 en Roma, «Club de Castidad» p. 1, en <http://www.iponet.es/rilke/bioetica.htm>

y que van a contrastar de manera estricta con la declaración del *Manifiesto Laico*: Para el Papa, «la bioética tiene la tarea de indicar al mundo de la medicina, de la política, de la economía y a la sociedad en su conjunto, la orientación moral que hay que imprimir en la actividad humana y en el proyecto del futuro.»<sup>16</sup> Para el Papa, «aflore con gran insistencia la exigencia de guías seguras y de maestros de confianza. Parece, por tanto, urgente que la bioética reflexione sobre las raíces ontológicas y antropológicas de las normas que deben orientar decisiones de tanta importancia». Y sigue diciendo: «La bioética constituye el terreno privilegiado para un sincero y profundo diálogo entre la Iglesia y la ciencia. Es en la verdad del hombre y en su ontológica dignidad [...] donde se pueden encontrar respuestas adecuadas a la exigencia ética que emerge de la genética, de los procesos de procreación»<sup>17</sup>. Evidentemente, el Papa dirige sus declaraciones hacia el objetivo que más le preocupa en torno a esta cuestión, precisamente, el trabajo que desde febrero de 1995 está llevando a cabo el Comité Nacional de Bioética y en el que participan importantes representantes de las instituciones de Bioética propiamente católicas sobre la cuestión de la procreación, del «estatuto del embrión», etc.

Finalmente, el Papa critica a los defensores del «relativismo moral» (acusación de la que se defenderán los firmantes del *Manifiesto laico*) así como contra los defensores del utilitarismo (que también podrá atribuirse a los firmantes del *Manifiesto*).

Desde luego, las declaraciones del Papa sobre «la antropología inspirada por la fe», el recordatorio de sus dos encíclicas, anteriormente aludidas, la responsabilidad de «los teólogos de ilustrar y motivar la relación que existe entre libertad y verdad para una correcta visión ética» son suficientes motivos para justificar un *Manifiesto por la Bioética Laica* tal como lo dibujaron sus firmantes, contra todo «dogmatismo» y contra todo dirigismo moral por parte de la Iglesia, tal como nos lo confirma también Vittorio Bertolini.

La lucha de la Iglesia en el frente de la Bioética por la defensa y el mantenimiento de sus propios criterios (bien definidos por el Papa) queda de manifiesto en el mismo resultado del documento presentado por el Comité Nacional de la Bioética el día 12 de Julio del año 1996. De hecho, aunque se dice que este documento fue aceptado por unanimidad, el mismo documento deja un apartado para un grupo de disidentes de sus posiciones, un grupo representado por la corriente oficial de la Iglesia y encabezado por el propio Monseñor Sgrechia. Nos referimos a la «Dichiarazione suppletiva di alcuni membri del CNB»<sup>18</sup> firmada, en efecto, por importantes representantes de la corriente católica como, además del antedicho, Angelo Fiori, profesor ordinario de medicina legal aunque director responsable de la Revista Internacional Bimestral de Bioética *Medicina e Morale* que pertenece al Centro de Bioética de la UCSC de Roma (este profesor es además Vice-presidente del CNB); Aldo Isidori, el profesor ordinario de Andrología en la Universidad La Sapienza de Roma, del que hablaremos después, etc. Pero, esta «Dichiarazione suppletiva» no será suficiente, así que al mismo tiempo publicarán esta misma declaración firmada por los mismos miembros pero titulada expresamente: «Per noi l'embrione è già un uomo»<sup>19</sup>. No sabemos si por descuido, o deliberadamente, en esta nueva edición de su declaración especial, eliminan un cuarto punto sobre lo ilícito de ciertas actuaciones médicas, en

---

<sup>16</sup> En *Noticias de la Santa Sede*, 17 de Febrero de 1996; p. 1. En <http://www.christusrex.org/www1/news/ss2-17-96.html>

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> en COMITAT2.HTM en [www.comune.bologna.it](http://www.comune.bologna.it), p. 11-12

<sup>19</sup> En la revista *Bioetica e deontologia*, editada por la Asociación de Médicos Católicos Italianos en su sección de Ferrara.

concreto: «4. ilícita la formación *in vitro* de embriones, especialmente si no hay seguridad en ello de su trasplante en el aparato reproductivo de la mujer.»<sup>20</sup> Es preciso señalar al respecto que, semejante declaración sobre la concepción del embrión como persona [«La individualidad del embrión humano coincide en la realidad objetiva (ontológica) con la persona humana.»] coincide exactamente con la Declaración antes citada que el Centro de Bioética de la Universidad Católica del Sagrado Corazón había hecho pública en 1989 sobre «Identità e statuto dell'embrione umano».

Que es en este contexto, entonces, en el que hay que situar precisamente el *Manifiesto de la Bioética laica* porque este manifiesto es, en efecto, una respuesta alternativa a las propuestas de la Iglesia, lo demuestra de manera irrevocable el desarrollo del debate en torno al documento del CNB sobre el estatuto del embrión:

La actividad del Comité Nacional de Bioética comienza en 1990, año de su fundación. Una fundación cuya finalidad es, precisamente, «formular indicaciones para posibles actos legislativos.» Este comité ha elaborado desde su inauguración hasta abril de 1997, al menos 31 documentos en los que prácticamente se abarcan todas las cuestiones consideradas propias de la Bioética. Pero, como hemos visto en el anterior párrafo, la Iglesia cuenta con una delegación bien nutrida de importantes representantes de sus intereses en el seno de este comité: Entre ellos se encuentran por ejemplo los citados, Angelo Fiori, el propio Evandro Agazzi, Aldo Isidori, o Elio Sgreccia. De hecho, el 11 de junio de 1997, el primero de los firmantes del *Manifiesto por la Bioética Laica*, Carlo Flamigni denunciaba en la revista *Tempo Medico*, esta situación con un artículo titulado: «Un Comité de obispos decide por todos». Y, haciendo referencia al documento sobre el estatuto del embrión, decía: «se habla de reconocer personalidad jurídica a una colonia de células»<sup>21</sup>. Pero lo más interesante es que precisamente el presidente del CNB, Francesco D'Agostino, le replicara en la misma revista arguyendo que entre católicos y laicos no tiene por qué haber contraposición, precisamente en el sentido de la contraposición entre «dogmáticos» y liberales, tolerantes y demócratas, tal y como habían concluido los firmantes del *Manifiesto* el 21 de julio del 96 en acuerdo con Evandro Agazzi. La actitud de Flamigni podrá ser considerada por D'Agostino como una actitud no laica, «porque un laico no desea razonar con prejuicios [...] como si no pudieran existir verdaderos laicos que pensarán de manera diferente a la de Flamigni».

Flamigni, de hecho, estaba teniendo en cuenta también el texto de la declaración de la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia por la Vida reunida desde el 14 hasta el 16 de febrero de 1997 y en cuyo comunicado conclusivo se reitera «la naturaleza personal del embrión humano» y el «deber de respetar el embrión humano como persona humana derivada de la argumentación racional y no exclusivamente de una posición de fe»<sup>22</sup>.

El mismo tono de polémica encontramos poco tiempo después entre Armando Massarenti, otro de los firmantes del *Manifiesto de la bioética laica* y Francesco D'Agostino. Massarenti aprovecha la reseña del libro del padre Norman M. Ford, *Cuándo comienzo yo?* (Baldini y Vastoldi, Milán 1997) [sacerdote católico de la congregación salesiana que defiende «la tesis según la cual el embrión no es seguramente una persona»] para arremeter con el lema que el

---

<sup>20</sup> COMITAT2.HTM en [www.comune.bologna.it](http://www.comune.bologna.it); p. 12.

<sup>21</sup> véase, <http://www.essai.it/tempomedico/edit/edit565.htm>

<sup>22</sup> véase [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifi...-acd life doc 16021997 final.doc sp.shtml](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifi...-acd life doc 16021997 final.doc sp.shtml)



presidente de la CNB popularizó según el cual «el embrión es uno de nosotros.»<sup>23</sup> D'Agostino respondió el 7 de diciembre en el mismo periódico reivindicando el principio de «laicidad» del cual no sólo Masarenti o *Il Sole 24 Ore* tienen la patente. «La laicidad, de hecho, precisamente en cuanto opuesta a la intolerancia y al dogmatismo, debe procurar con el máximo escrúpulo no sólo el respeto hacia todas las personas y hacia sus visiones éticas, sino también la sobriedad del lenguaje y la corrección de las informaciones»<sup>24</sup>.

La Iglesia confirma sus posiciones a través del Monseñor Elio Sgreccia, quien, entrevistado por la revista *Zenit* el 13 de enero de 1998, afirma que «La tesis de la humanización progresiva, según la cual, el embrión sería, sí un ser humano desde la concepción, pero no llegaría a ser persona hasta una fase sucesiva, no es sostenible desde el punto de vista de la antropología filosófica. Esta posición contraponen el concepto de vida humana al de persona, donde el hombre tendría, sí, una dimensión biológica pero, esta no sería constitutiva de la persona.» Para Monseñor, «la ciencia no puede demostrar que el embrión es una persona, como tampoco puede demostrar lo contrario»<sup>25</sup>. A los tres días, la Academia Pontificia para la Vida presentó el documento sobre «la identidad y estatuto del embrión humano» en el Congreso internacional que tuvo lugar en el Instituto Superior de la Salud italiano del 15 al 16 de Enero de 1998. El mismo 23 de mayo de 1998 la revista *Note di Bioetica* publicaba un extracto de las declaraciones del Papa en contra del aborto.

Es evidente el clima de debate que subyace al *Manifiesto*. El *Manifiesto* es un documento cuya razón de ser viene determinada precisamente por la constante y perseverante actividad política de la Iglesia católica. En todo caso, a la luz de los últimos debates se hace patente cómo el argumento por el calificativo «laico» no es precisamente una buena estrategia de discusión con la Iglesia.

## V DESARROLLO TEMÁTICO DEL DEBATE

El debate sobre el *Manifiesto de la bioética laica* ha girado en torno a tres temas principalmente: La cuestión del Laicismo por contraposición a la Iglesia y la Religión; la cuestión de la concepción de la ciencia y su posible autonomía; y la cuestión de la aplicación práctica de los principios del *Manifiesto* ante problemas concretos. De estos caben destacar dos: El problema del «estatuto ontológico» del embrión y el problema de la Fecundación artificial.

### 1. Laicidad

Una de las claves del debate en torno al *Manifiesto de la Bioética laica* corresponde al significado que se atribuye a este adjetivo «laico». Los firmantes del documento afirman que por bioética laica «se entiende no dogmática, pero no necesariamente antireligiosa». La laicidad de la bioética viene determinada por la presuposición de un pluralismo de valores igualmente

---

<sup>23</sup> Véase, *Il Sole 24 Ore*, 16 de noviembre de 1997.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, 7 diciembre 1997.

<sup>25</sup> En <http://www.iponet.es/rilke/bioetica.htm>

legítimos, por la diversidad de grupos e individuos creyentes o no creyentes. Los católicos, divididos como los laicos en torno a los problemas de la bioética, en Italia, justifican para los firmantes del manifiesto la necesidad de contribuir a acercar dos mundos, el laico y el católico. «Buscar un terreno común para conducir constructivamente una discusión pública que está presente a diario.» Como podemos comprobar a continuación, en este terreno el consenso se alcanza fácilmente (en nuestro último apartado ofrecemos un análisis filosófico del adjetivo «laico» que puede ayudarnos a aclarar este llamativo consenso).

Los católicos Angelo Fiori, Adriano Pessina, Elio Sgreccia, Antonio Spagnolo, del Comité de dirección del Centro de Bioética de la Universidad católica de Roma replicaron el 16 de junio con un «Laicos, tolerad la autoridad» que atribuye a los firmantes del manifiesto el haber contrapuesto una bioética laica abierta, clara, positivista, a una bioética religiosa, obscurantista, antiliberal. Para los firmantes, existen, en efecto diversas bioéticas, y contraponer «una bioética laica a una bioética religiosa es el fruto de un esquematismo ideológico». En efecto, también para ellos los creyentes pueden ser laicos. Ese mismo día, el liberal Valerio Zanone sugiere la imposibilidad de conciliar precisamente la bioética laica y la bioética religiosa de la encíclica *Evangelium vitae*. De hecho, este contraste no debe derivar en conflicto, porque el «adversario más temible de toda ética laica es en realidad el fundamentalismo en todas sus acepciones. En la oposición a todo fundamentalismo la bioética laica y la bioética fundada en la fe pueden encontrar una posición común.» Y Mario Cattaneo considera, desde una posición católica, que no puede haber contraposición entre la ética laica y la ética religiosa, puesto que la moral es sólo una. Sin embargo, para Vittorio Possenti, la bioética laica no se contrapone tanto a una bioética religiosa, cuanto a otras posiciones filosóficas, gnoseológicas o antropológicas.

El día 23 de junio, Agazzi introduce ciertas precisiones de lenguaje: habría dos acepciones para el adjetivo laico: por un lado la concepción que lo contrapone a católico (que es propiamente italiana); pero también hay otro significado no beligerante «sinónimo de racional, crítico, libre de prejuicios dogmáticos, abierto al pluralismo, incluyendo el respeto por las creencias religiosas). Este significado es el que habría que reivindicar. Aunque el manifiesto no lo pretende, puede dar lugar a suponer que su intención es precisamente la que define el primer significado de laicidad (entre otras cosas porque es evidente dice, que «mientras la cultura filosófica contemporánea ha ignorado casi totalmente la ética, la teología moral la ha convertido en un punto de apoyo de la formación religiosa, y el campo de la moral ha sido objeto de constante atención por parte del magisterio católico). Así, para evitar que por el hecho de que la Iglesia se ha dedicado a estas cuestiones tradicionalmente, se considere que dicho *Manifiesto* reivindica el primer significado de «laico», sugiere que estos firmantes cambien el título por el de *Manifiesto por la Bioética pluralista*, porque el concepto de pluralismo permite transmitir de modo más neutro lo que se entiende por laico. Lo dice él que es laico y católico. Bruno Forte y Giulio Giorello, un teólogo y un filósofo laico de la ciencia encuentran en el manifiesto cierta intolerancia cientista que no casa bien con la laicidad manifiesta. Para Carlo Alverto Defanti, en su artículo del 30 de junio «Razonar fuera de la hipótesis de Dios», la cultura laica es «una cultura que razona fuera de la hipótesis de Dios, aceptando los límites de la existencia y del conocimiento» y basada en dos «valores éticos» sustanciales: la tolerancia y la dignidad. En todo caso, su concepción «naturalmente no supone (ni hubiera podido) negar la existencia de Dios». Por otra parte, Paolo Cattorini, Roberto Mordacci y Massimo Reichlin afirman además que la identificación «entre «laico» y «no creyente» es falsa». Para ellos, «el sentido genuino de la laicidad no implica la refutación de toda fe» sino la no adhesión a principios dogmáticos. El diálogo en la Bioética no debe ser ni siquiera principalmente entre creyentes y no creyentes sino entre personas con convicciones diferentes y empeñadas en la búsqueda de la verdad sin prejuicios. Algunos como Francesco D'Agostino piden ya en el domingo 21 de julio, «que se

renuncie al adjetivo laico al hablar de Bioética» porque confunde el debate bioético al hacer suponer una confrontación con lo religioso que no es real. La religión muestra un camino para la resolución de las dudas, que reconocidas como tales en la posición autonomista del *Manifiesto* llevan inevitablemente al nihilismo. Sin embargo, los firmantes del *Manifiesto*, respondiendo en su último artículo del 21 de julio a todo el debate, contestan a D'Agostino que no van a renunciar al adjetivo «laico» porque este representa los principios propuestos en su *Manifiesto*. Se atienen para ello a los significados atribuidos por Agazzi y vuelven a recordar su concepción antidogmática. Una laicidad que se ha manifestado históricamente en la separación entre la Iglesia y el estado pero que no se reduce a ella, pues hoy viene a legitimar precisamente la «autonomía del individuo». Pero en todo caso, tampoco olvidan que su significado en Italia incluye el que le diera Aggazi en primer lugar, como anticatólico, no porque ellos lo compartan sino por el hecho de que muchos han contestado como si lo hubieran defendido. Ellos no pretendían darle este significado negativo.

## 2. La visión de la ciencia

El texto del *Manifiesto* es en este asunto perfectamente explícito: la ciencia se rige por el criterio de la búsqueda de la verdad, y ello, por sí mismo, constituye un valor para la concepción laica de la ciencia. Obviamente, Monseñor Sgreccia, Angelo Fiori, Adriano Pessina y Antonio Spagnolo contestaron acusándoles de positivismo ingenuo, que es lo menos que se puede decir de semejantes postulados. Ahora bien, el principio de autonomía explica la necesidad de dejar a los científicos a su libre albedrío, atribuyéndoles mínimamente una *responsabilidad*. Una responsabilidad que se ciñe a la actitud personal del científico. La visión de la ciencia como algo ontológicamente neutral en su desenvolvimiento, que parte de la separación entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación de Reichembach permite esta reconstrucción, al margen del desarrollo de una idea metafísica de verdad. Los firmantes del *Manifiesto* «manifiestan» una ingenua creencia en la bondad humana natural, y por tanto, una confiada esperanza en que el bien, por sí mismo, triunfará sobre el mal. Elio Sgreccia y compañía, en su artículo de 16 de junio arremeten precisamente partiendo de una concepción pesimista del hombre que obliga a considerar que no toda investigación es lícita: «Es evidente que no es evidente que todo conocimiento pueda ser perseguido sin límites y que no todo conocimiento es legítimo, aunque esta legitimidad «la da la verdad que dice cual es el lugar que el hombre ocupa en el universo.» Vittorio Possenti considera esta concepción, como una pura simplicidad. Carlo Augusto Viano, en «Per favore, lasciate stare Galileo» del 23 de junio, considera que la visión positivista de la ciencia supone la búsqueda de los fines que propone el manifiesto, «evitar el sufrimiento humano» y que en ese sentido, acepta esta visión de la ciencia para los que no creen en Dios. Sin embargo, el teólogo Bruno Forte y el filósofo de la ciencia Giulio Giorello, atribuyen al *Manifiesto* una ideología cientista que trata demasiado simplemente las relaciones entre la ética y la ciencia: «no todo lo que es posible para la ciencia, por ello es lícito (axioma base que justifica cualquier forma de totalitarismo)»<sup>26</sup>. Sin embargo, Raffaella Simili, considera que la ciencia misma internamente genera principios éticos pragmáticos que son los que la sociedad actual necesita: «por ejemplo en la creciente conciencia que todos los científicos han adquirido acerca de la responsabilidad en el uso del conocimiento científico.»<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> «Via gli idoli della certezza», 23 junio 1996.

<sup>27</sup> «Ragione e biologia», 23 julio 1996.

La discusión sobre la ciencia vuelve a aparecer como hemos dicho el día 7 de Julio en donde Lopert Wolpert como experto extranjero sitúa la ciencia como un campo neutral que es bueno o malo según se aplique o use (poniendo como ejemplo la eugenesia) y los demás, Umberto Bottazzini, y Armando Massarenti que abogan por un control democrático de la ciencia. Ahora la cuestión está en cómo se estima este control de la ciencia. Massarenti con ello, respondía a las acusaciones anteriores. Finalmente, el artículo de Francesco D'Agostino, publicado el 14 de julio con el título «L'agire tecnico è da "risemantizzare"», se pronuncia por la semantización de la técnica en la perspectiva de que la bioética debe asumir la investigación de la verdad como horizonte de sentido partiendo de que la verdad existe pero de que no hay fin, y esto es lo que justifica el pensamiento religioso. La religión sirve para dar cuenta del *ignorabimus!* atribuible a la ciencia por lo que no se opone a ella. Finalmente, en la respuesta (21 de julio) de los firmantes del manifiesto las banalidades sobre este asunto permanecen. Se manifiestan seguidores del falsacionismo de Popper para afirmar que no existe el monopolio de la verdad, que los conocimientos humanos cambian continuamente y que los cambios no significan necesariamente progreso. En fin, una serie de banalidades insufribles que Evandro Agazzi resume en su «Controreplica» (21 de julio) diciendo que está de acuerdo con los firmantes del manifiesto sobre el valor civilizatorio de la ciencia y de la técnica cuando no se cae en cientismo y en la necesidad de orientar la práctica científica ¿Se referirá a su aplicación?

### 3. Aplicación práctica del Manifiesto a dos casos concretos:

#### a. Estatuto del Embrión

Sobre esta cuestión ya hemos señalado cuales son las posiciones genéricas básicas: la posición laica que se niega a reconocer el carácter de persona al embrión, y con ello, abre al menos la posibilidad de que autónomamente cada uno pueda decidir acerca del aborto, pero también sobre si cabe la investigación científica y hasta qué límites. La posición del CNB presidido por D'Agostino que toma una posición intermedia sin pronunciarse sobre si es o no es persona, pero asumiendo que a todos los efectos sea tratado como si lo fuera: «El embrión es uno de nosotros: esta frase [...] explica bien el principio bioético fundamental que emerge de nuestro texto: e sentido del límite a nuestro posible operar tecnológico.»<sup>28</sup> Y la posición de Elio Sgreccia y 15 firmantes más que en el mismo documento del CNB, afirman que «para nosotros el embrión es ya un hombre», que en realidad dice: «2. La individualidad del embrión humano coincide en la realidad objetiva (ontológica) con la persona humana.»<sup>29</sup>

Estas posiciones se manifestaron en el debate sobre el *Manifiesto* a partir del día 30 de Junio y constituyen el principal tema de discusión para los días 12 de julio, con la crítica de Armando Massarenti «L'embrione ambiguo» donde afirma que «no es posible, sobre la base del conocimiento biológico humano disponible, decir que el embrión es un individuo humano, o una persona.» Guido ALpa que afirma los postulados de la bioética laica contra los juristas y contra los médicos que pueden ejercer su derecho de objeción a las decisiones libremente expresadas de sus pacientes, en «Quanti statuti ha l'embrione?». Paolo Parrini, que no acepta la consideración del embrión como humano. Finalmente, la crítica de los firmantes del *Manifiesto*

---

<sup>28</sup> «Identità e statuto dell'Embrione umano», en COMITAT2.HTM en [www.comune.bologna.it](http://www.comune.bologna.it); p. 1

<sup>29</sup> *loc. cit.*, p. 11.

que acusan a Elio Sgreccia, en su documento disidente del CNB de recurrir a la biología para justificar algo que científicamente es injustificable: que el embrión es persona. Algo en lo que está de acuerdo el propio Agazzi en su «contrarréplica».

En todo caso, la actitud de Elio Sgreccia, su recurso a la biología no es más que pura retórica pues, como él mismo ha dicho este año a la pregunta de un periodista ¿Cual sería entonces el papel de la ciencia biológica en este campo? -Ciertamente, responde Sgreccia, la ciencia no puede demostrar que el embrión es una «persona», como tampoco puede demostrar lo contrario, sencillamente es algo que no forma parte de su competencia [...] Si bien la presencia del alma no puede ser demostrada empíricamente con datos, las conclusiones de la ciencia sobre el embrión humano ofrecen informaciones valiosas para llegar racionalmente a la existencia de una presencia personal desde el primer momento de la vida humana.»<sup>30</sup>

### *b. Fecundación asistida*

Como hemos señalado anteriormente, *Il Sole 24 Ore* propuso la aplicación práctica de la Bioética Laica al tema de la fecundación asistida. Un nuevo *Manifesto* fue presentado el 1 de Marzo de 1998 con sus réplicas y contrarréplicas hasta el 5 de abril de 1998. Sin embargo, a parte de los principios ya establecidos por el anterior *Manifesto*, lo que encontramos es una explícita declaración de liberalismo económico con todos los ingredientes necesarios. La autonomía supone que la fecundación sea considerada para todo el que lo desee sin considerar que sólo es aplicable en caso de enfermedad porque dice: «la lógica de la terapia médica sobrentiende un juicio moral negativo en la fecundación asistida.» Libertad de elección, limitada contra la posibilidad de generar discriminaciones entre individuos por razones biológicas.

Para conseguir esta posibilidad de elección, lo mejor es dejar a las empresas privadas la gestión de los recursos, pues han demostrado mayor eficacia, «siempre que todos los individuos puedan acceder a los mismos medios de consumo...[sic]»

La cuestión no recibe ni el interés ni el impacto del anterior *Manifesto*. Entre ellas, cabe destacar la respuesta de Liusella Battaglia «I diritti del bambino oltre i principi astratti» que vagamente saca el problema poniéndolo en contraposición con el tema de la adopción ampliando la cuestión a aspectos que nos parecen mucho más interesantes para la reflexión, como veremos a continuación.

## **VI ANÁLISIS FILOSÓFICO**

### *a. Laicismo*

Brevemente, los firmantes del manifiesto defienden una idea de laicidad enfrentada a cualquier tipo de autoridad en la determinación de lo lícito e ilícito ante cuestiones bioéticas, que no

---

<sup>30</sup> declaraciones a Zenit, [www.zenit.org](http://www.zenit.org)

dependa de la propia autonomía «interna» del individuo. Esto es lo que significa que el manifiesto no es «antirreligioso». Ahora bien, es precisamente la Iglesia Católica la que constantemente ha estado elaborando documentos de los que se derivan preceptos morales, como hemos visto. Esto es lo que explica que el *Manifiesto* se haya considerado laico en el sentido de contraposición contra la Institución de la Iglesia, y no contra la religión como tal. Gran parte del contenido del debate se refiere a esta cuestión.

Pero es necesario señalar que el significado principal de «laico» corresponde precisamente con esa oposición a la Iglesia como institución histórica y no sólo a su predisposición para establecer criterios normativos indiscutibles (dogmáticos). La lucha por la separación entre Iglesia y Estado, definida muchas veces como la secularización del Estado, no significa renunciar a otro tipo de principios dogmáticos no religiosos o eclesiásticos. Así «Laico» para el *Diccionario* de Covarrubias es: «El que no pertenece al estado eclesiástico». En el *Diccionario* de María Moliner leemos «Lego», no eclesiástico: enseñanza en la que se prescinde de la instrucción religiosa (civil, secular, seglar). «Laicismo», doctrina favorable a la ausencia de influencia religiosa en el Estado, en cualquier institución. De hecho, en el diccionario de Casares aparece asociado a «desamortizar».

Sin embargo, precisamente la actitud contra la Iglesia, por ser incapaz de ofrecer verdaderos postulados éticos en el presente, la encontramos dentro de su propio seno. Por ejemplo, en los mismos defensores de la llamada «Teología de la Secularización». Para este grupo, la «cruz» de su teología es precisamente «el hecho empírico de la iglesia institucional (tan diversa de la ideal)». Precisamente Gómez Cafarena razona que «la emergencia de la teología de la secularización se explica por la crisis de identidad del cristianismo de la civilización burguesa, liberal, y pluralista, que se encuentra que, al intentar ser cristiano de modo consciente y responsable no responde ya sino parcialmente a lo que espera de él la institución representativa del cristianismo, la iglesia».<sup>31</sup>

Se trata entonces, de que son los propios creyentes los que exigen una apertura de la Iglesia provocada por lo que Gómez Cafarena llamaba precisamente el «moderno proceso de secularización»: «el proceso por el que la Humanidad y Occidente en los dos últimos siglos ha ido tomando conciencia de su autonomía cultural, emancipándose para ello de la excesiva dependencia antes vigente respecto a la matriz religiosa cristiana». Un proceso que «ha hecho más imprescindible el establecimiento de un diálogo abierto con todos los factores culturales humanos y de una recepción sin prejuicios de cuanto representa el «punto de vista exterior». «Hoy más que nunca -sigue Cafarena- es ése el único modo de escapar a un peligroso *ghetto* cultural que no favorecería nada la autenticidad humana de la fe; y que, en realidad, delataría en ella ya de antemano una alarmante falta de confianza en sí misma.»<sup>32</sup>

Y, curiosamente, la teología de la secularización se defiende de la siguiente manera: «La verdad de la teología de la secularización es que no es misión del cristianismo, ni de ninguna religión, dictar las pautas de la técnica política, sino que debe dejar a éstas en su autonomía «secular»<sup>33</sup>.

Esta teología de la secularización según Cafarena «tiene siempre que volverse a una iglesia

---

<sup>31</sup> Véase, Instituto Fe y Secularidad, *Sociología de la religión*, ed. Cuadernos para el diálogo, Madrid 1976; p. 90.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 12.

<sup>33</sup> *OP. cit.*, p. 272.

ideal, de la que sólo pueden emanar imperativos éticos cuando quiere ir más allá de la simple iglesia real empírica.»<sup>34</sup> De manera que «se tiene la impresión de que todo lo propio y específicamente cristiano viene definido como fuerza ética, un proyecto «utópico-ético» que sabe entrar en diálogo con las aproximaciones científicas y prácticas sin por ello «cortocircuitarlas» desde una perspectiva más sociológica que teológica.»<sup>35</sup>

Más curioso es aún que encontremos una respuesta desde el propio catolicismo, por parte de Grans Van den Oudenrijn que critica a la teología de la secularización a través de una inspiración marcusiana en los siguientes términos: «Por una parte, la teología de la secularización es la superestructura ideológica de la sociedad tecnocrática actual, es decir, una tentativa para permitir a los cristianos adaptarse con buena conciencia al mundo sin buscar transformarlo en profundidad.»<sup>36</sup>

En definitiva, esta teología responde al mismo proceso de secularización que Thomas Luckmann explicó en su *The invisible Religion: The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Macmillan Co., New York 1967 (Traducido *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, ed. Sígueme, Salamanca 1973). Un proceso según el cual la religión tiende precisamente a personalizarse en el ámbito de las decisiones individuales: «El modelo oficial [de la religión] puede quedar convertido en retórica sin significación real y los individuos pueden verse más y más inclinados a formarse *por cuenta propia* un cosmos sagrado o una cosmovisión.»<sup>37</sup>

De esta manera, los principios del *laicismo* tal como los defienden los firmantes del *Manifiesto* no se oponen a las manifestaciones por la secularidad en el seno de la propia Iglesia, sino que son la expresión ética de los mismos postulados que *emic* se ejercen desde dentro de la Iglesia. El laicismo no excluye por tanto la experiencia individual de la religión, y frente a otros posibles focos de emanación ideológica, la única forma de elaboración del ejercicio moral es la *individual*, la profunda convicción individual.

En qué medida esta actitud del *Manifiesto*, como del movimiento de secularización no es la expresión de la doctrina del *libre examen* es cosa que dejo a la consideración de los lectores. Pero es necesario introducir más detalles en el debate: Primero, es curioso ver cómo el movimiento por la fe y la secularidad español desarrolló desde su seno importantes representantes de lo que luego se considerará una de las disciplinas filosóficas autónomas con más empuje: la ética. Nótese que en este grupo figuran autores como Victoria Camps, José Antonio Gimbernat, José Gómez Cafarena, Miguel Herrero de Miñón, Juan Martín Velasco, Justo Pérez del Corral, Juan Luis Pintos, etc.<sup>38</sup>

Es evidente que si fuera así, si detrás del *Manifiesto* por la bioética laica se entreviera el modelo del *libre examen* la iglesia habría reaccionado por razones declaradamente dirigidas a defender su propio *status*. En este sentido conviene recordar que en 1995 la revista *Protestantesimo* (50,

---

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 269.

<sup>35</sup> *OP. cit.*, p. 270.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, 270.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 153.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 32.

1995; pp. 303-317) se publica un documento titulado «Bioetica. Ricerca e orientamenti» en donde se viene a decir: «preferimos insistir sobre la defensa de los derechos de todas las personas conscientes, sin privilegio *a priori* para alguno. Consideramos válido el principio de autodeterminación de la mujer», etc. En su presentación advierten que «De la lectura del documento resultará evidente que no damos repuesta clara y definitiva aunque si proponemos nuestro modo de afrontar los problemas [bioéticos].»<sup>39</sup>

De hecho, existen otros discursos críticos con el «conservadurismo doctrinal, autoritarismo organizativo y rigorismo moralista» de la Iglesia católica, tal como la cualifica el teólogo y secretario general de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII (*El país*, 29 de junio de 1998, p. 14). Esta misma corriente de Teología demuestra que no toda oposición a la dogmática de la Iglesia tiene que desembocar en los postulados del *Manifiesto*, incluso, cabría decir que esta corriente considera anticristiana y por tanto susceptible de ser criticada, la ética liberal de la autonomía tal como la defiende el *Manifiesto*. En su artículo «Ética del cristianismo frene a ética del mercado», Juan José Tamayo opone una visión católica entendida como «religión *ético-profética*», basada en «*la ética solidario-liberadora de Jesús*» como movimiento contra «*la ética neoliberal insolidaria*». Son motivo de escarnio para este teólogo los principios de la libertad individual como valor absoluto, el individualismo, la libre iniciativa como despliegue de la libertad individual y el cumplimiento del modelo neoliberal económico internacional. Contra ello propone una Moral universal, para evitar caer en una democracia sin moral. En definitiva, el liberalismo es anticristiano, acaso también anticatólico y reformista, como ya lo definió Weber.

Y es que en la nueva edición del *Manifiesto de Bioética Laica* que apareció a partir del domingo 1 de marzo de 1998 prolongando un nuevo debate hasta el 5 de abril, los principios son un poco más explícitos, aunque el manifiesto se hace más pobre.

El nuevo *Manifiesto* viene firmado por dos de los que aparecían en el anterior *manifiesto*, Armando Massarenti, y Angelo Petroni, más dos nuevos, Cinzia Caporale, «bioeticista» de la Universidad de Roma, y Stefano Rodotà, jurista y presidente de la autoridad para la defensa de la privacidad. Con este nuevo manifiesto se empieza a entender por qué es un periódico *económico*, *Il Sole 24 Ore* el que muestra más interés por el *Manifiesto de la Bioética laica*. Porque ahora se hace explícita la defensa del liberalismo económico y de la democracia liberal, y se reivindica la iniciativa privada como camino para la consecución de la igualdad: «La evidencia empírica ha probado con suficiencia que la iniciativa privada, sometida a las reglas del derecho, lleva al uso eficiente de los recursos, de modo que el consumo por parte de cada uno deja la mayor cantidad a disposición de los otros. La iniciativa privada está en disposición de maximizar el bienestar de cada uno, y por lo tanto, también el de todos, sobre todo cuando exista un sistema de derechos reconocidos y cuando todo individuo disponga de una suficiente cantidad de recursos económicos que le permitan acceder al intercambio.»<sup>40</sup> Es necesario recordar aquí que Angelo Fiori, director de la Revista *Medicina e Morale* declaró que la bioética laica estaba instrumentalizada por intereses económicos<sup>41</sup>. De la misma manera que, como

---

<sup>39</sup> En do1.htm en [www.srd.it](http://www.srd.it)

<sup>40</sup> Manifiesto de Bioética laica. Los puntos esenciales para una discusión libre y abierta sobre la procreación asistida (*Il Sole 24 Ore*, p. 3.)

<sup>41</sup> citado por C. Viano, «Per favore, lasciate stare Galileo», *Il Sole 24 Ore*, 23 Julio 1996. Véase también, Carlo Flamigni, et alii, «E'vero non tolleriamo l'intolleranza», p. 2.



veíamos más atrás, van den Oudenrijn criticaba a la teología de la secularidad de responder a una ideología liberal.

### *b. libertad*

Tomaremos como referente en este apartado la Idea de Libertad individual dada en el horizonte personal en el que lo dibuja precisamente el *Manifiesto*. El manifiesto se define como «laico» y ello inevitablemente hace referencia a un contexto religioso (en un sentido genérico, aunque sabemos que es bastante específico y que se trata de la Iglesia Católica). Ahora bien, desde la perspectiva laica se reconoce la posibilidad de ser laico y religioso. Esto significa que cabe entender la libertad humana personal desde la perspectiva de un horizonte religioso divino.

El Dios católico en cuanto sujeto operatorio trascendental se proyecta entonces en el horizonte de decisiones de la libertad personal, pero, puesto que este Dios es omnisciente y omnipresente, según reza la propia representación de la Idea de Dios en un contexto religioso (principalmente católico), la libertad personal se hace realmente imposible (salvo como «conciencia de la necesidad», etc.) Postular, como pretende la posición *laica*, la libertad en el contexto religioso es una contradicción. Los laicos, al contraponer la libertad individual como algo compatible con la fe, a pesar de la Iglesia, están reduciendo de hecho la libertad al plano psicológico concreto de actuaciones arbitrarias de los individuos, y no al plano de la configuración de la *persona* entendida como resultado del ejercicio de una libertad que debe suponer, entre otras cosas, la *coherencia* -al menos como fin último. La libertad queda entendida bajo la perspectiva laica, sin embargo, como un conjunto de acciones concretas e inconexas, individuales y perfectamente contradictorias, no como el ejercicio permanente de constitución de la persona como una unidad coherente de sentido.

Los laicos, en el fondo, pueden admitir esta posibilidad por lo mismo que la admite la Iglesia: es decir, en virtud de la solución *ad hoc* según la cual Dios ha creado al hombre libre. Pero esta es una solución que vuelve a dejar a los laicos bajo la techumbre ideológica de la Teología Católica tradicional.

### *c. Tolerancia y estatuto del embrión*

La Iglesia y el movimiento Laico se encuentran en una situación en la que ninguno de los dos puede manifestarse abiertamente contra el otro, de modo que su forma de tolerarse corresponde a su propia impotencia. La Iglesia pidió la tolerancia de la autoridad: «Laicos, tolerad la autoridad», y posteriormente, los propios firmantes del manifiesto cerraron el debate con un artículo titulado «E'vero, non tolleriamo l'intolleranza». La tolerancia que ejercen es la nueva visión de la que habla el filósofo español Gustavo Bueno en su obra *El sentido de la vida*<sup>42</sup> publicada en 1996, que viene referida no al contenido de la libertad, sino a su forma (buena por sí misma) y limitada externamente por la expresión del artículo VI de la Declaración de los derechos del hombre: «La libertad consiste en hacer todo aquello que no perjudique a los demás.» En este sentido leemos por ejemplo en el segundo *manifiesto*: «la autonomía individual debe venir ejercitada de modo y límites que permitan la compatibilidad entre las acciones de todos los ciudadanos y el respeto de los derechos de todos los ciudadanos [...]».

---

<sup>42</sup> Pentalfa eds., Oviedo 1996; p. 298.

Precisamente es el ejercicio de este criterio el que permite reconstruir la discusión intercalada en el Manifiesto sobre el Estatuto Ontológico del embrión. Este tema se introduce quizás por razones externas, pero atañe directamente al asunto central del manifiesto. Es decir: el manifiesto aboga por la tolerancia laica individual. Ahora bien, en el caso del embrión, la discusión sobre si es o no es persona se dibuja como fondo de lo que puede ser o no tolerable. Será necesario suponer que no es persona para poder ejercer sobre él la libertad individual autónoma que pide el *Manifiesto laico*. La Iglesia, por contraposición, defiende precisamente que el embrión es persona, quedando aquí cualquier forma de libertad limitada por daños a terceros, etc.

Desde luego, cualquier decisión sobre el embrión es incompatible con la tolerancia o con el principio de la autonomía moral. Si la tolerancia se impone sobre cualquier decisión acerca del embrión se desemboca inevitablemente en a-moralidad (relativismo moral). Como dice Bueno: «No podemos llamar tolerancia a la inhibición ante las acciones o incitaciones de otras personas que pongan en peligro nuestra propia vida o la de los demás, así como tampoco es «intolerancia» la represión violenta de tales acciones.»<sup>43</sup> Como se observa, la autonomía que pide la tolerancia en este caso se basa en un concepto formal metafísico: la libertad de conciencia. Por ello mismo, porque esta situación es inconcebible, a-moral, sin determinar precisamente el estatuto ontológico del embrión, no cabe hablar de tolerancia.

De las dos virtudes que Bueno considera constitutivas de la ética, la firmeza (impulso de un individuo por seguir siendo según su forma personal, condición personal) y la generosidad (impulso de un individuo a ayudar a otros individuos humanos a alcanzar o mantener su condición de personas); y teniendo en cuenta que materialmente el embrión no es persona, aunque tiene programados desde el inicio los rasgos morfológicos individuales del feto y aun del adulto<sup>44</sup>; cabría decir que cuando se decide practicar el aborto se entra en contradicción con la virtud ética de la generosidad: ¿en qué medida este juicio no estaría regido por motores etológicos, que actúan a nivel individual? De hecho, el propio Evandro Agazzi no estaría muy lejos de esto cuando afirmaba que el principio de autonomía debe componerse con el concepto de amor de la ética cristiana (en 23 de junio, *Il Sole 24 Ore*).

Por otro lado, el recurso de la Iglesia a atribuir al embrión el carácter de persona no responderá tanto a motivos éticos (dado el contexto de la polémica y supuesto que no aceptamos la existencia del alma previa al cuerpo, etc.) firmeza o generosidad, cuanto a motivos de carácter moral. Si aceptamos con Bueno que el equivalente de la Firmeza a escala moral hay que ponerlo en el grado de cohesión de todo grupo o pueblo (en función de su poder económico, tecnológico, político) en el momento de resolverse a mantenerse como tal; así, la Iglesia se acogería a este argumento apoyado por la biología en una suerte de «teología preambular», para mantener la recurrencia de la propia Iglesia como institución. Una institución que, como tal, está más allá del bien o del mal ético.

Monseñor Sgreccia, a pesar de las críticas de los firmantes del manifiesto y del propio Agazzi que en esto coincidía con los firmantes, recurría a la biología como forma de justificar realmente la doctrina escolástica tradicional que enseña que la personalidad humana deriva de la misma espiritualidad del alma racional que Dios crea en cada individuo humano. Una doctrina que, con

---

<sup>43</sup> Bueno, *Op. cit.*, p. 303.

<sup>44</sup> Bueno, *Op. cit.*, p. 185.

todo, arrastra, como dice Bueno, la evidencia certera de que es imposible construir la personalidad a partir del desarrollo inmanente de la individualidad natural, biológica o psicológica. Curiosamente, es este mismo argumento en el que se basan los firmantes del manifiesto para fundar su falta de generosidad ética.

#### *d. Mercado y fecundación artificial*

El segundo *Manifiesto por la bioética laica* (publicado el 1 de marzo de 1998) planteaba de frente el problema de la fecundación artificial. El manifiesto pedía, como ya hemos señalado, la posibilidad de que cualquier usuario pueda acceder a este servicio sin límite salvo el de generar marginación biológica. Éticamente, la elección remite al ejercicio de la generosidad, aunque el estado no necesite desarrollar técnicas para sostener a la población -o a la humanidad. Ahora bien, en un caso de este tipo, la investigación sobre la fecundación artificial sería de extraordinaria importancia moral (lo mismo que ante el peligro de la virilidad que se reclama ahora). En este caso sería un problema moral de la Humanidad. Ahora bien, de un lado los discursos de quienes acusan a los firmantes del manifiesto de transformar un «deseo» en un «derecho» puede mostrar hasta qué punto la decisión ética de la fecundación asistida puede ser al tiempo una decisión inmoral. Pues, si nos puede parecer horrendo desde el punto de vista ético el infanticidio entre los *yanomami*, aunque para los propios *yanomami* haya sido una norma moral conveniente para su supervivencia como grupo (según las tesis de Marvin Harris), del mismo modo puede parecernos moralmente horrendo (un despilfarro, una frivolidad asentada en principios filosóficos idealistas) que haya padres o estados que gasten millones de dólares en la fecundación asistida sabiendo que millones de personas mueren de hambre, niños, etc. Eso sí, sólo si reconocemos que el mundo de esas personas es el mismo que el mundo en el que vivimos nosotros. Algo que está por ver. Pues, precisamente los firmantes de los dos manifiestos han tenido sendos deslices que pueden resultar cuando menos repugnantes por su importunidad:

Nos referimos al cuarto principio del primer *manifiesto* en donde se dice: «garantizar a todos los individuos un acceso a la medicina que sea el standard más alto posible, relativo a la sociedad en la cual vive y a los recursos disponibles.»

En el segundo *Manifiesto*: «La iniciativa privada puede maximizar el bienestar de cada uno y el de todos, sobre todo cuando exista un sistema de derechos reconocido y cuando todo individuo disponga de una suficiente cantidad de recursos económicos que les permitan acceder al intercambio.»

## VII CONCLUSIÓN

Es comprensible, después de todo lo dicho, por qué el *Manifiesto de la Bioética laica* viene fomentado por un periódico de claro enfoque economicista italiano: porque sus postulados corresponden con una orientación ideológica de carácter neoliberal y reaccionario. La coartada que lo hace simpático es su aparente enfrentamiento con la Iglesia. Sin embargo, por sus principios es acrítico, parte de una concepción amoral de la ciencia, ignorando que todo científico neutral es hoy necesariamente un *mercenario* al servicio de los intereses de las empresas contratantes, aunque quizás, el clima neoliberal haga imposible al científico anteponer

sus propios criterios morales a la necesidad de sobrevivir como científico en un mundo en el que la investigación fundamental, -la que va dirigida a la preservación de la vida humana-, como otras muchas cosas, se ha privatizado y pertenece ya a la esfera de los privilegios que unos más que otros podemos disfrutar por vivir en el mundo en que vivimos.

El manifiesto neoliberal reivindica una concepción económica al estilo de la «mano oculta» de Adam Smith. Una mano que supuestamente reorganiza todo desequilibrio económico a través de las transacciones ingenuas de los consumidores. Pero desoye las críticas que ya Hegel hizo contra esa teoría pues era evidente que el equilibrio que Adam Smith atribuía a una suerte de providencia natural correspondía a la explotación del colonialismo imperialista. Lo mismo fue tematizado y definitivamente denunciado por Carlos Marx en su obra *El Capital*, una obra demasiado injustamente olvidada -inútilmente olvidada.

Para soportar semejante derivación de vaguedades y obviedades, el *Manifiesto* confía a la buena fe y a la bondad implícita del hombre la posible consecución de esa sociedad que ellos ya parecen ver en Italia. Una bondad que hará de la ciencia algo permanentemente al servicio «de la humanidad» como se suele decir y una bondad al servicio de la «igualación» de todos los hombres por la economía capitalista liberal. Por ello, identifica la libertad, entendida como ya hemos dicho, como la expresión de toda acción del individuo, sin tener en cuenta su conexión en el horizonte de la constitución de la idea de persona, y la reduce al sujeto consumidor. La libertad que reivindica el manifiesto es la libertad que cabe al «hombre consumidor», no la que cabe a «la persona», salvo que reduzcamos la persona a consumidor. Que es propiamente lo que el manifiesto deja ver -*finis operis*. Insisto, al margen de su intención -*finis operantis*.

La relativización real del acceso a la medicina y los servicios que la ciencia hoy por hoy ofrece, en función de la sociedad en la que se vive (como afirman los dos manifiestos) es el punto de cierre de su argumentación irresponsable. Claro que esta relativización por estados (o por mundos -primero, segundo, tercero, etc.) no encaja muy bien con esa valoración de la ciencia «para toda la humanidad». En fin, esta es una más entre las diversas contradicciones del debate. Un debate que presenta un tema y unas alternativas verdaderamente interesantes, pero que ha quedado a las puertas de los verdaderos problemas de la bioética, si esta no se reduce (como creemos que no se debe reducir) a las decisiones individuales y concretas por más importantes que estas sean en el contexto global de los problemas que la ciencia hoy plantea a la humanidad.

Pablo Huerga Melcón  
Doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo  
Gijón, 3 de Julio de 1998.