

# EL AMOR DE DIOS A LA VIDA. PARA UNA FUNDAMENTACIÓN CRISTIANA DEL AMOR A LA VIDA

AUGUSTO SARMIENTO

No hace muchos años tenía lugar, en Italia, un debate sobre si la bioética debía ser, o no, laica<sup>1</sup>. Los partidarios de esta última defendían que la bioética debería prescindir de verdades absolutas en el tratamiento de las cuestiones. Se argumentaba que sólo así se respetaría «el principio supremo de la autonomía del individuo» y el del «pluralismo» que caracterizan a la sociedad actual. «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>. Porque —éste, en el fondo, era el eje de su argumentación— la exigencia de racionalidad que debe caracterizar a la bioética, como ciencia humana, 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<sup>3</sup>.

1. Según recoge L. Melina, «el debate se ha desarrollado en torno al “Manifiesto di bioetica laica”, propuesto por C. Flamigni, A. Massarenti, M. Mori y A. Petroni en *Il sole - 24 Ore* del 9 de junio de 1996. En el mismo periódico, el domingo siguiente, 16 de junio de 1996, intervinieron algunos católicos: A. Fiori, A. Pessina, E. Sgreccia, A.G. Spagnolo, V. Possenti y M. Cattaneo, junto con el “laico” V. Zanone. Respecto a esto se ha expresado también F. d’Agostino, presidente del Comité Nacional de Bioética (Italiana), en el *Avvenire*, del 15 de junio de 1996, 2-6, en el artículo: “¿Bioética laica? Que sea laica de verdad”» (L. MELINA, «Reconocer la vida Problemas epistemológicos de la bioética», en A. SCOLA [coord.], *¿Qué es la vida?*, Encuentro, Madrid 1999, 96, nota 18).

2. L. MELINA, *ibid.*, 69.

3. Sobre el debate «laico»-«católico» en bioética y sobre la concepción antropológica que subyace en esa contraposición puede consultarse a A. MARIANI, *Bioetica e Teologia Morale*, Ed. Vaticana, Vaticano 2003, 105-127.

A parecidas conclusiones llegan también los que, partiendo de la afirmación de la existencia de dos niveles en el obrar moral: el *trascendental* (ocupado por las actitudes que conciernen al hombre como totalidad y como persona: el nivel de la intencionalidad) y el *categorial* (el formado por los comportamientos concretos), sostienen que la especificidad cristiana se da sólo en el nivel trascendental. En el plano de las conductas concretas no hay nada propiamente cristiano, aparte del clima y la inspiración. En este nivel, la moral cristiana es simple y esencialmente humana. No se niega la racionalidad de la moral cristiana. Lo que se afirma es que no hay algo propio y específico cristiano en el ámbito de las acciones singulares y concretas del obrar intramundano. Lo que dice la Revelación en ese campo puede ser conocido y determinado por la razón humana<sup>4</sup>.

No es éste el momento de entrar en el debate y análisis de esas posiciones, ya que, según me parece, se sale del tema que me corresponde tratar: «El amor de Dios a la vida: para una fundamentación cristiana del amor a la vida». Sin embargo, pienso que esa referencia puede ayudar a centrar, de alguna manera, la exposición que me propongo hacer. Porque, si lo interpreto bien, con este tema lo que se pide es responder, entre otras, a estas cuestiones. La primera: ¿Existe una fundamentación específicamente cristiana del amor a la vida? Y la segunda: ¿La perspectiva cristiana o, con otras palabras, la fundamentación religiosa del amor a la vida es incompatible con la fundamentación racional de ese mismo amor? Trataré de contestar a esos dos interrogantes en las dos primeras partes de mi exposición. Después, en una tercera y a modo de conclusión, procuraré mostrar algunas implicaciones que la perspectiva de la fe comporta para el cuidado de la vida humana. Más concretamente, intentaré afrontar la cuestión de la presencia de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia en la bioética: ¿Es una injerencia o, por el contrario, es la luz que ilumina y garantiza la calidad del servicio que esa ciencia está llamada a prestar?

1. «YO SOY EL CAMINO, LA VERDAD Y LA VIDA» (JN 14, 6):  
CRISTO, VERDAD Y VIDA DEL HOMBRE

La cuestión sobre el amor y cuidados que corresponden a la vida humana no es sólo ética; primero y sobre todos es antropológica. Supone otra pre-

4. En relación con el problema de la existencia y la especificidad de la moral cristiana: S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 1985, 139-254. Más reciente es el amplio y profundo estudio realizado por T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2003.

gunta previa y más radical: ¿Quién soy? ¿Cuál es el sentido de mi vida? Sólo el marco más amplio del sentido y valor de la vida humana, y, en última instancia, el del sentido y valor de la persona, hará posible penetrar adecuadamente en el alcance del cuidado debido a la vida humana, cualesquiera que sean las fases en que se encuentre.

Esta perspectiva —el valor de la persona y el sentido de su vida— es la que tiene delante la Revelación al hablar del amor que se debe a la vida humana. En esta línea, «*Evangelium vitae*», que dedica el capítulo tercero a tratar de la doctrina de la fe sobre el respeto que se ha de tener con la vida humana, es sobre todo una expresión del respeto y amor debidos al hombre. No se limita a ser una invitación a custodiar la vida y a señalar las conductas contrarias.

Se puede decir que el hilo conductor de la enseñanza de la Revelación sobre la vida del ser humano es siempre la admiración por la dignidad de la persona humana: («¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?»<sup>5</sup>). Y, como sólo en Cristo es dada a conocer la verdad plena sobre el hombre<sup>6</sup>, la conclusión es que sólo en Él se encuentra la respuesta adecuada sobre el valor y sentido de la vida humana. Si la ética remite a la antropología, ésta, para que sea adecuada, reenvía, a su vez, a la cristología. (De alguna manera puede decirse que los pasos del discurso de la Encíclica son estos: Amar la vida humana es amar al hombre. Amar al hombre es amar a Dios. Y una y otra cosa se realizan en la medida que se «reproduce» la vida de Cristo).

### 1.1. «Yo he venido para que tengan vida» (Jn 10, 10): para una valoración adecuada de la vida humana

¿A qué se refiere la Revelación cuando habla de respetar la vida humana?

La vida que el Señor ha venido a dar a los hombres es «la vida “nueva” y “eterna”, que consiste en la unión con el Padre, a la que todo hombre está llamado gratuitamente en el Hijo por obra del Espíritu Santificador»<sup>8</sup>. «La vida

5. Sal 8, 5.

6. 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. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22 (en adelante *GS*); JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 18 (en adelante *RH*).

7. Los términos «amor», «cuidado» y «respeto» en relación con la vida humana, aunque están estrechamente relacionados y se implican entre sí, no son —como bien se sabe—, equivalentes; aquí, sin embargo, se usan como tales.

8. JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium vitae*, n. 1 (en adelante *EV*).

eterna es la vida misma de Dios y a la vez la vida de los hijos de Dios»<sup>9</sup>. Esta vida —a la que, a veces, el Señor se refiere como a «la vida»<sup>10</sup>, sin más— da razón, en última instancia, de «la grandeza y el valor de la vida humana incluso en su fase temporal»<sup>11</sup>: en ella «encuentran pleno significado todos los aspectos y momentos de la vida del hombre»<sup>12</sup>. La vida de que habla el Señor no es sólo la que va más allá del tiempo, sino la «que ya desde ahora se abre a la vida eterna por la participación en la vida divina»<sup>13</sup>.

La vida en el tiempo es, ciertamente, la condición básica, pero sobre todo es el momento inicial y parte integrante de la plenitud de vida a la que está llamada la persona humana. «La vida que Dios da al hombre —recuerda *Evangeliium vitae*— es mucho más que un existir en el tiempo. Es tensión hacia una plenitud de vida, es germen de una existencia que supera los mismos límites del tiempo»<sup>14</sup>. «La vida divina y eterna es el final al que está orientado y llamado el hombre que vive en este mundo»<sup>15</sup>.

Ésta es la razón de que el valor de la vida humana —también en su dimensión terrena— sólo se perciba de manera plena desde la Revelación y, más en concreto, «por las palabras, la acción y la persona misma de Jesús»<sup>16</sup>. Cristo es quien revela la verdad entera del hombre<sup>17</sup>. Es el Señor el que, con su vida, muerte y resurrección, da a conocer y realiza plenamente el designio de salvación del hombre escondido en Dios desde la eternidad<sup>18</sup>. «¡Qué grande es el valor de la vida humana, si el Hijo de Dios la ha asumido y ha hecho de ella el lugar donde se realiza la salvación para toda la humanidad»<sup>19</sup>. La vida de Cristo y, de manera particular, su muerte en la cruz, «mientras revela(n) la grandeza del amor del Padre, manifiesta(n) qué precioso es el hombre a los ojos de Dios y qué inestimable es el valor de su vida»<sup>20</sup>. La Encarnación del Hijo de Dios es la explicación última de la dignidad de la vida humana, que, desde el inicio hasta su término, «tiene su fundamento en Dios y en su acción creadora»<sup>21</sup>.

9. *EV*, n. 38.

10. Cfr. Jn 6, 33; 8, 12.

11. *EV*, n. 2.

12. *EV*, n. 1.

13. *EV*, n. 37; cfr. nn. 1-2, 31; cfr. Jn 17, 3.

14. *EV*, nn. 34; 37.

15. *EV*, n. 30.

16. *EV*, nn. 28, 29.

17. Cfr. *GS*, n. 22.

18. Cfr. Ef 1, 9.

19. *EV*, n. 33.

20. *EV*, n. 25; cfr. R. TREMBLAY, «Il Cristo, "Vangelo della Vita"», en PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla «Evangeliium Vitae»*, Ed. Vaticana, Vaticano 1997, 345-362.

21. *EV*, n. 39.

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>22</sup>. Es la vida biológica (*bios*). Según ese mismo uso, 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>23</sup>. Pero en la Escritura —según acabamos de ver—, en el Nuevo Testamento, de manera particular en el Evangelio de San Juan, la palabra «vida» sirve para designar la vida sobrenatural o de la gracia, la «vida eterna». Y el término que se usa es *zoê* para distinguirlo de *bios*<sup>24</sup>.

Estos tres niveles, en la persona humana, están de tal manera relacionados entre sí, que el biológico participa de los otros dos, y viceversa. 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.

Las consecuencias que se derivan respecto a la actitud que se debe observar en relación con la vida física o corporal son claras, según ha puesto de relieve siempre el pensamiento cristiano. Sólo apuntaré algunas.

— La valoración adecuada de las diversas dimensiones de la vida humana exige tener en cuenta la articulación a la que están llamadas objetivamente, como dimensiones de la «totalidad unificada» que es la persona humana.

— La existencia terrena no es la realidad «última» sino «penúltima» de la vida del hombre. Si se dice que la vida humana tiene valor absoluto ha de entenderse sólo de la relación que guarda con la vida eterna; pero, en sí misma, la vida física o corporal no es un bien absoluto<sup>25</sup>: se puede y debe ofrecer para pro-

22. I. CARRASCO DE PAULA, «Bioética», en L. MELINA (dir.), *El actuar moral del hombre*, Edicep, Valencia 2001, 95; cfr. L. MELINA, *Reconocer la vida*, cit., 88-90.

23. *Ibid.*

24. Cfr. H.G. LINK, *Vita*, en *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1980, 2008-2018.

25. Se puede decir que posee un valor absoluto en el sentido de que es un bien del que no se puede disponer como medio en beneficio de otros.

teger o defender bienes superiores como la fe o la libertad<sup>26</sup>. Es lo que ocurre en el caso del martirio y también, de otro modo, en la práctica de las virtudes, como la sobriedad o la mortificación, etc.

— Aunque la vida física o corporal no es un valor absoluto, es el bien más básico de la persona humana, con una transcendencia moral decisiva. A la existencia corporal están ligados el perfeccionamiento personal del ser humano y la plenitud de vida a que está llamado. De ahí, el derecho-deber de cuidar y defender la salud, etc.

### 1.2. «Yo doy la muerte y doy la vida» (Dt 32, 39): la inviolabilidad de la vida humana

¿Por qué hay que cuidar la vida humana?

Una de las afirmaciones más claras de la Revelación a propósito de la vida humana es que es «sagrada» y, por tanto, inviolable<sup>27</sup>.

«La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta “la acción creadora de Dios” y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin»<sup>28</sup>. Esa «relación específica y particular que guarda con el Creador»<sup>29</sup> a lo largo de toda su existencia<sup>30</sup> se debe, en primer lugar, a su origen: el ser humano es el único, entre las criaturas del mundo visible, creado «a imagen y semejanza de Dios». Sólo la persona humana —cada persona humana— viene a la existencia como fruto de una intervención directa y particular de Dios. (El alma de cada ser humano es creada inmediatamente por Dios). Y, en segundo lugar, esa relación peculiar con su Creador es debida a su destino: entre los seres de la creación visible, sólo la persona humana ha sido creada para la «comunión con Dios en su conocimiento y amor»<sup>31</sup>.

Y porque es sagrada es inviolable. «Dios es el único señor de esta vida: el hombre no puede disponer de ella»<sup>32</sup>. La vida humana es propiedad de Dios

26. Cfr. *EV*, nn. 2, 47.

27. 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. Cfr. A. MARIANI, *Bioética e Teologia Morale*, cit., 127-132; I. CARRASCO DE PAULA, «Dignità e vita humana: due concetti fondamentali dell'etica medica», en *Rivista de Teologia Morale* 117 (1995) 213-222.

28. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instr. *Donum vitae*, Intrd., n. 5 (en adelante *DV*); cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2258 (en adelante *CEC*); *EV*, n. 53.

29. *EV*, n. 34.

30. Cfr. *DV*, Intrd., n. 5; *EV*, n. 53.

31. *EV*, n. 38.

32. *EV*, n. 39.

Creador y Padre<sup>33</sup>. «Nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente»<sup>34</sup>. «Ningún hombre puede decidir arbitrariamente entre vivir o morir. Sólo el Creador es dueño absoluto de esta decisión»<sup>35</sup>.

La inviolabilidad de la vida humana 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.

Los textos bíblicos subrayan el carácter inviolable de la vida humana en los más variados contextos y también desde las perspectivas más diversas. «La alianza de Dios y de la humanidad —recuerda a este propósito el *Catecismo de la Iglesia Católica*— está tejida de llamadas a reconocer la vida humana como don divino (...). El Antiguo Testamento consideró siempre la sangre como un signo sagrado de la vida. La validez de esta enseñanza es para todos los tiempos»<sup>36</sup>. Elemento esencial de esa enseñanza es «el mandamiento relativo al carácter inviolable de la vida humana (que) ocupa el centro de las “diez palabras” de la alianza del Sinaí»<sup>37</sup>.

El Nuevo Testamento, confirmando y llevando a su plenitud ese mensaje del Antiguo Testamento, «es una fuerte llamada a respetar el carácter inviolable de la vida física y la integridad personal, y tiene su culmen en el mandamiento positivo que obliga a hacerse cargo del prójimo como de sí mismo»<sup>38</sup>. Su dimensión más profunda se resume en las exigencias de amor y de veneración por la vida propia y la de los demás.

El 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>39</sup>.

33. Cfr. *EV*, n. 40.

34. *DV*, Intrd., n. 5; *EV*, nn. 53, 43.

35. *EV*, n. 47.

36. *CEC*, n. 2260.

37. *EV*, n. 40; cfr. Éx 20, 13. La misma Escritura precisa que lo que el quinto mandamiento («no matarás») prohíbe es causar la muerte del inocente: «No quites la vida del inocente y justo» (Éx 23, 7).

38. *EV*, n. 41.

39. *EV*, n. 57.

«Dios es el único señor de esta vida». Sólo Él puede decir: «Yo doy la muerte y doy la vida»<sup>40</sup>. Pero el señorío de Dios sobre el hombre y la vida humana no es arbitrario, no lo ejerce «como voluntad amenazante»; ha de entenderse «como *cuidado y solicitud amorosa hacia sus criaturas*»<sup>41</sup>. Cada ser humano —cada vida humana— es fruto del amor de Dios, que vela con su providencia por todos y cada uno de los seres de la creación, y que, en relación con el hombre, es, además, muy particular, según se pone de manifiesto tan profusamente en la Revelación<sup>42</sup>.

La Escritura revela de muchas formas —con palabras y acciones— este cuidado de Dios por la vida. *Evangelium vitae* hace un apretado resumen de las manifestaciones de este amor de Dios por la vida humana. La revelación suprema de este amor de Dios es la persona y vida de Cristo. Lo expresan claramente sus palabras, sus acciones, etc., aunque es en su muerte donde se revela sobre todo, además de la grandeza y valor de la vida, el amor de Dios por el hombre y su vida<sup>43</sup>. Se puede decir, por eso, que «la opción incondicional a favor de la vida alcanza plenamente su significado religioso y moral cuando nace, viene plasmada y es alimentada por la fe en Cristo»<sup>44</sup>.

### 1.3. «Llamados a reproducir la imagen de su Hijo» (Rm 8, 28-29): el señorío del hombre sobre la vida

¿Cómo cuidar la vida humana?

«Dios, Señor de la vida, confió al hombre el excepcional ministerio de conservar la vida, misión que ha de llevarse a cabo de un modo digno del hombre»<sup>45</sup>. Estas palabras del Vaticano II determinan la naturaleza del dominio o señorío del hombre sobre la vida humana. Es la cuestión que ahora se va a considerar.

La soberanía o señorío de Dios sobre la vida humana no supone merma ni atenta en modo alguno contra la responsabilidad del hombre sobre su propia vida. Señala, eso sí, el marco en el que éste debe ejercer el dominio sobre la vida. Como imagen de Dios, ha recibido el encargo de dominar la tierra, es de-

40. Dt 32, 39.

41. *EV*, n. 39.

42. Cfr. Lc 21, 18.

43. Cfr. *EV*, n. 32.

44. *EV*, n. 28.

45. *GS*, n. 51.



cir, llevar a término la obra creadora de Dios, y, de manera particular, la realización de sí mismo, de su propia vida y la de los demás. «Defender y promover, respetar y amar la vida es una tarea que Dios confía a cada hombre»<sup>46</sup>.

Es una tarea o encargo que implica un dominio verdadero: del hombre depende vivir o no su vida y, con diversidad de matices, según se trate de sí mismo o de los demás, hacerlo de una u otra manera. Pero, a la vez, ese dominio es relativo, es decir, ha de ejercerse siempre con la conciencia de que se debe rendir cuentas de la manera de vivir la vida. Es un señorío ministerial. Eso quiere decir que, como el dominio del hombre sobre su vida es, en el fondo, participación de la soberanía de Dios<sup>47</sup>, la actuación recta del hombre ante la vida consistirá en reflejar y hacer visible el dominio y señorío que sólo pertenecen a Dios. Por eso, el cuidado del hombre sobre la vida es un *derecho y un deber* que debe ser realizado *con sabiduría y amor*.

*Un derecho-deber.* La vida es un don confiado al hombre. Cada ser humano es el responsable primero y directo de su propia vida, es decir, de su custodia y realización. Puede decir con verdad que su vida es «suya». Es una «pertenencia» o propiedad que, por su peculiaridad —lo que está en juego es la persona humana—, da lugar a un derecho que es primario e intangible: es el más fundamental, la base de todos los demás derechos de la persona. Por eso mismo, la protección y defensa de la vida es también un deber. Para el mismo sujeto, porque sólo así podrá desempeñar la misión que se le ha confiado, al entregársela. Y para los demás, porque el respeto a la vida es la manifestación primera del amor al hombre. Este deber es una exigencia del bien común y está en el centro del mensaje evangélico.

En el valor intrínseco de la vida humana y en el derecho-deber de cuidarla encuentran su fundamentación la inmoralidad del suicidio, el homicidio o la eutanasia, y, por otro lado, la legitimidad de la propia defensa, aunque —siempre que se realice dentro de los límites de la justicia— pueda conllevar la eliminación del injusto agresor. «La legítima defensa puede ser no solamente un derecho, sino un deber grave para el que es responsable de la vida de otro, del bien común de la familia o de la sociedad»<sup>48</sup>.

*Con sabiduría y amor.* El derecho-deber de cuidar la vida ha de ser ejercido con sabiduría y amor, porque es así como Dios cuida del hombre y de la vida humana. La vida es un don que «requiere ser aceptado, observado y estimado con gran responsabilidad: al darle la vida, Dios *exige* al hombre que la ame,

46. EV, n. 42; 52.

47. Cfr. EV, n. 39.

48. CEC, n. 2265.

la respete y la promueva»<sup>49</sup>. Se encuentra aquí otro de los motivos que justifican la licitud del uso de los medios proporcionados y la ilicitud de los desproporcionados en el cuidado de la salud, como el «encarnizamiento terapéutico».

El «no matarás»<sup>50</sup> «es una fuerte llamada a respetar el carácter inviolable de la vida física y la integridad personal» y, por tanto, «condena cualquier daño causado a otro». Esta afirmación, constante en la enseñanza de la Iglesia, es proclamada de nuevo como definitiva e irreformable por *Evangelium vitae*: «con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y a sus Sucesores, en comunión con los Obispos de la Iglesia Católica, confirmo que *la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral*»<sup>51</sup>. El principio —recuérdese— contempla el caso de una voluntariedad deliberada, directamente homicida y, además, la eliminación de un ser humano inocente, es decir, no de un injusto agresor.

Pero ese mandamiento es, ante todo, una invitación al amor a los demás: «a hacerse cargo del prójimo como de sí mismo»<sup>52</sup>. Su aspecto más profundo es «la exigencia de veneración y amor hacia cada persona y su vida»<sup>53</sup>. Y como la imagen y realización acabada de ese amor es, según se recordaba antes, la obra y la persona de Cristo, es ahí donde el hombre ha de buscar, en última instancia, cómo conocer y cómo vivir la verdad y el bien de la vida humana. De esa «fuente», el hombre recibe no sólo «la posibilidad de “conocer” toda la verdad sobre el valor de la vida humana», sino, en particular, «la capacidad de “obrar” perfectamente esa verdad (cfr. Jn 3, 21), es decir, de asumir y realizar en plenitud la responsabilidad de amar y servir, defender y promover la vida humana»<sup>54</sup>. Porque es en Cristo, «en la sangre de Cristo donde todos los hombres encuentran la fuerza para comprometerse a favor de la vida»<sup>55</sup>. Por eso se «comprende» la importancia de la incorporación a Cristo (por la gracia y los sacramentos) en la tarea de defender y cuidar la vida, ya que será posible «reproducir» su actitud y cuidados respecto de la vida humana en la medida que se viva de su misma Vida.

La muerte de Cristo en la cruz es significativa no sólo porque revela el amor de Dios y el valor del hombre, sino porque —es lo que ahora interesa recalcar— éste realiza su vida en la medida en que la entrega: «su vocación consiste en el don

49. *EV*, n. 52.

50. *Éx* 20, 13.

51. *EV*, n. 57.

52. *EV*, n. 40.

53. *EV*, n. 39.

54. *EV*, n. 29.

55. *EV*, n. 25.

sincero de sí mismo»<sup>56</sup>. Es así como cuida su vida y la de los demás. Un cuidado que comporta la obediencia, libre y gozosa, a la Ley de Dios y que debe abarcar todas las dimensiones del existir humano en las diferentes fases y situaciones posibles: de toda vida humana, con independencia de las manifestaciones de su desarrollo. (Una cosa es ser persona y otra manifestarse o actuar como persona).

#### 1.4. *Conclusión*

Al comenzar esta exposición nos hacíamos una pregunta: ¿existe una fundamentación cristiana del amor a la vida? Estamos ya, en mi opinión, en disposición de contestar. Y la respuesta no puede ser más que afirmativa. Esa especificidad no sólo se da en el nivel trascendental, sino en el categorial. La Revelación ofrece, en primer lugar, una *nueva fundamentación* y un nuevo horizonte del amor que se debe a la vida. Es, en última instancia, la persona de Cristo, que no sólo se presenta como el modelo que se debe imitar, sino sobre todo como la fuente y la causa de la revelación plena del valor y del cuidado que se debe a la vida. Un cuidado que tiene su fuente en Dios: «el amor del Padre manifestado en el don de su Hijo y comunicado por el Espíritu Santo»<sup>57</sup>, y que toma formas diferentes según las personas, los bienes y ámbitos de relación (los esposos, los padres, los compañeros, etc.; los bienes materiales, los espirituales, etc.). Su realización definitiva tendrá lugar en la vida eterna, «cuando aparezca Cristo, vida vuestra»<sup>58</sup>.

Pero la Revelación descubre también *modos concretos* de cuidar la vida desconocidos para la «sabiduría humana». Señalamos algunos: el respeto a la dignidad del hombre como expresión de amor hasta el punto de soportar la injusticia antes que causar algún mal corporal al prójimo<sup>59</sup>; el respeto al prójimo sin distinguir entre los amigos y enemigos<sup>60</sup>; la disposición a entregar la vida por los enemigos<sup>61</sup>; etc. «El paradigma (...) es el representado (...) por el buen samaritano (cfr. Lc 10, 30-37), que asiste a un pobre desgraciado —símbolo de todos los débiles y desgraciados— dejado al borde de la vida por unos bandidos, y es capaz de gastar su tiempo y su dinero de manera solícita, con lo que se convierte en figura del mismo Jesús»<sup>62</sup>.

56. EV, n. 25.

57. Cfr. S. PINCKERS, *Las fuentes...*, cit., 173.

58. Col 3, 3-4.

59. Cfr. Mt 5, 38-42.

60. Cfr. Mt 5, 43-47.

61. Cfr. *ibid.*

62. I. CARRASCO DE PAULA, *Bioética*, cit., 107.

Con todo, es claro que lo específico cristiano en relación con el amor a la vida no hay que ponerlo tanto en la existencia de unos preceptos determinados cuanto en las virtudes propiamente cristianas que orientan el conjunto del obrar humano. Esas virtudes proporcionan un conocimiento y un amor tales que llevan al cristiano a la realización de actos concretos respecto a la vida, que no podría realizar quien careciera de ellas, y por tanto podrían considerarse actos específicamente cristianos.

## 2. «LA VIDA SE MANIFESTÓ, Y NOSOTROS LA HEMOS VISTO» (1 JN 1, 2): LA RACIONALIDAD DEL «EVANGELIO DE LA VIDA»

Existe una fundamentación cristiana del amor a la vida, que, además, es la única que permite penetrar adecuadamente en su plenitud de valor y sentido, ya que sólo la Revelación da a conocer la verdad entera sobre el hombre. Siguiendo con los interrogantes del comienzo, esta es la pregunta que ahora nos hacemos: ¿Esta perspectiva (la de la fe) es incompatible con las exigencias de racionalidad propia de la persona, es decir, con una fundamentación racional del cuidado de la vida?

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>63</sup>.

### 2.1. *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

63. J. RATZINGER, «No matarás»: OR (7.IV.1995) 9.

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>64</sup>. «La conciencia de la santidad de la vida humana, que no tenemos como algo de lo que podamos disponer libremente, sino como un don que es preciso conservar con fidelidad, pertenece a la herencia moral de la humanidad»<sup>65</sup>. Es una convicción que, con mayor o menor profundidad, ha estado presente siempre en todos los pueblos y culturas. El «Evangelio de la vida», «a pesar de los condicionamientos negativos del pecado, también puede ser conocido por la razón humana en sus aspectos esenciales»<sup>66</sup>.

La inclinación al ser —y, por tanto, al cuidado de la vida— es la fuente directa del amor espontáneo y natural a sí mismo<sup>67</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 tan fundamental y profunda que con frecuencia actúa en nosotros casi 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 la libertad; está en la base de todo querer consciente y libre.

Pero la inclinación al 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>68</sup>, hasta el punto de que puede superar al amor y conservación de la salud y de la vida para entregarlos por otros bienes, como la verdad o la libertad. Porque, en el fondo, es una cierta participación del ser humano en el amor con el que Dios ama la vida, y una manifestación de la misión que ha recibido de Dios en relación con la vida.

La profundidad y amplitud de esa participación en el amor y cuidado de Dios por la vida humana alcanza la plenitud de su manifestación con la Revelación, al descubrir que esa inclinación natural, radicada en la misma naturaleza humana, es sublimada hasta unos límites totalmente insospechados a la razón natural. La respuesta de la Revelación a los interrogantes sobre el sentido último de la vida se inscribe siempre en las demandas y anhelos que mue-

64. *EV*, n. 2.

65. J. RATZINGER, «No matarás»: OR (7.IV.1995) 9.

66. *EV*, n. 29.

67. Cfr. S. PINCKAERS, *Las fuentes...*, cit., 537. De las páginas 536-539 de esta obra me sirvo para la exposición del alcance de esta inclinación. Según el común sentir de los cultivadores de la T. Moral, también se puede ver en ella la base del respeto que se debe a la vida de los demás, es decir, del precepto «no matarás».

68. *Ibid.*, 538.

ven al 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>69</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>70</sup>. 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 católica», «categorial» o «transcendental») subyace la dicotomía: Dios o el hombre, la libertad o la gracia, 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 da lugar a una incompatibilidad entre lo humano y lo divino, entre la fe y la razón. La verdad, sin embargo, es que no existe esa oposición. La razón está abierta a la fe. A esa apertura sólo se opone una noción de la razón concebida como independiente y fuente única del significado de la realidad. Es decir, una «razón abstracta» y neutra, a-personal, limitada única y exclusivamente a la observación exterior. 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>71</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>72</sup>. Esta razón, capaz de leer —intus-legere<sup>73</sup>— 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 informada por la fe.

69. *Ibid.*, 132-133.

70. Cfr. *CEC*, nn. 27-28.

71. 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. Una crítica al planteamiento metodológico que supone esta concepción de la razón (el abandono de la fundamentación metafísica de la ética) puede verse a L. PALAZZANI, «Dall'etica «laica» alla bioetica «laica»: linee per un approfondimento filosofico critico del dibattito italiano attuale», en *Humanitas* 46 (1991) 505-525.

72. S. PINCKAERS, *Las fuentes...*, cit. 64.

73. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, II-II, q. 8, a. 1.

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

La negación de racionalidad de una ética cristiana de la vida se sustenta en un apriorismo que, entre otras cosas, parte de una visión equivocada de la fe.

La fe, ciertamente, dispone de una fuente específica de conocimiento de la realidad y de la vida humana: es la Revelación, cuya custodia y transmisión han sido confiadas a la Iglesia. Pero esa Revelación, que descubre dimensiones de la vida humana inaccesibles a las solas luces de la razón, como puede ser el valor infinito de la persona (y, por tanto, de su vida), alcanza también a aspectos y dimensiones que están al alcance de las luces naturales de la razón. «El Evangelio de la vida» —lo que dice la Revelación sobre la 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>74</sup>.

La fe, como respuesta del hombre, acoge lo que dice la razón sobre el valor y el sentido de la vida humana y hace que puedan ser conocidos y realizados en toda su verdad<sup>75</sup>. La luz de la fe viene en ayuda de la razón, porque le abre el sentido último del bien de la vida, transformando y elevando la capacidad que le corresponde como realidad creada; y también —es lo que ahora interesa subrayar— porque hace posible que reconozca 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. 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.

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.

Las así llamadas «ciencias del hombre» desempeñan un papel de primer orden en la promoción y defensa de la persona y de la vida humana. Cada una, desde su propio ámbito, es fuente imprescindible para el conocimiento de la naturaleza y de los modos en que se manifiesta esa vida. Por ello, las conclu-

74. *EV*, n. 29.

75. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 10.

siones de esos saberes habrán de ser tenidas en cuenta, por ejemplo, por la Teología Moral. Como respuesta de la razón iluminada por la fe, la Teología Moral exige y estimula, desde el interior de sí misma, la búsqueda de las aportaciones de la ciencia. La enseñanza de la Revelación sobre la dignidad de la persona y la inviolabilidad de la vida humana mantiene en toda su integridad cuanto sobre esas realidades puede ser conocido por la razón humana.

Como ciencia, la Teología Moral tiene en cuenta los datos y los conceptos fundamentales de las demás ciencias y los examina desde la perspectiva que le ofrece la Revelación: la única que desvela la verdad entera sobre el hombre y el sentido de su vida. 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 luz de 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) de la vida obedece, otras 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, ha 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 este 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. Con esa forma de acercarse al ser humano, por ejemplo en el área de la medicina, éste quedaría reducido a su ser físico y sólo se considerarían algunos aspectos de su realidad. La verdad se reduciría a ser un constructo 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>76</sup>. «Esta referencia tras-

76. Cfr. *GS*, n. 36; *MnD*, n. 26.



cidente (...) 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>77</sup>.

### 3. «QUIEN A VOSOTROS ESCUCHA A MÍ ME ESCUCHA» (LC 10, 16): EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA EN LA BIOÉTICA

Llegamos a la tercera parte de nuestra reflexión. La atención se dirige ahora —señalaba al principio— a un ámbito muy concreto en el que se manifiestan de manera particular las implicaciones de la relación entre las visiones de la fe y de la razón en la valoración y cuidado de la vida humana: el de la bioética. Y lo hacemos al hilo de la siguiente pregunta: ¿El magisterio de la Iglesia tiene algo que decir en el campo de la bioética? La cuestión que está detrás es ésta: En el supuesto de que pueda decir algo, ¿se trataría de una injerencia o atentado contra la legítima autonomía de las ciencias?

La reflexión que hacemos trata de justificar, en primer lugar, la competencia del Magisterio de la Iglesia en el campo de la ley natural; y después, en el de la bioética.

#### 3.1. *El Magisterio de la Iglesia y la ley moral natural* (*las conductas morales concretas*)

A raíz de la publicación de la Encíclica *Humanae vitae* ha surgido, también entre los autores católicos, un fuerte debate sobre la manera de entender la relación entre el Magisterio de la Iglesia y la ley natural, es decir cuanto se refiere a los comportamientos humanos dictados por la luz de la razón natural. Para los partidarios de la así llamada «moral autónoma» (los que defienden «una completa autonomía de la razón en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo») <sup>78</sup>, lo específicamente cristiano en ese terreno es el horizonte general de sentido trascendental. Por eso insisten en la necesidad de «un profundo replanteamiento del papel de la fe y de la razón en la fijación de las normas morales que se refieren a específicos comportamientos “intramundanos”, es decir, con respecto a sí mismos, a los demás y al mundo de las cosas» <sup>79</sup>. Con variedad de matices, se mueven en esta

77. *MnD*, 26; cfr. *GS*, n. 36.

78. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 36 (en adelante *VS*).

79. *Ibid.*

línea los que, distinguiendo entre «orden de salvación» («para el cual tendrían importancia sólo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo») <sup>80</sup> y «orden ético» («que tendría origen humano y valor solamente mundano») <sup>81</sup>, reservan para el Magisterio de la Iglesia únicamente el campo de lo trascendental o de la salvación («ética trascendental»); lo intramundano, es decir, lo referente a los comportamientos concretos relativos a la realización personal y a la construcción del mundo («ética categorial») sería de la exclusiva competencia de la decisión del hombre.

La razón humana (argumentan estos autores) descubre, de modo autónomo, la rectitud de los comportamientos singulares y señala las normas morales operativas. La configuración concreta de lo mundano pertenece sólo a la razón. Para ese cometido se sirve de las aportaciones de la psicología, la filosofía, la biología, la economía, etc. Y como las circunstancias de las personas y también de cada persona son diferentes e irrepetibles y los conocimientos pueden variar, lo que el Magisterio puede hacer, a lo sumo, es ofrecer orientaciones generales. El Magisterio de la Iglesia deberá limitarse a dar indicaciones sobre los valores que están en juego y hacer sugerencias en referencia a esos valores.

Por otro lado (continúan estos autores), de cara a la salvación sólo tiene relevancia la bondad moral; y ésta depende del nivel de la intencionalidad (de las actitudes del sujeto), no de los comportamientos concretos o conductas determinadas. De ahí que el Magisterio de la Iglesia tenga competencia sólo en el nivel de la intencionalidad, sobre el que, como es obvio, tan sólo son posibles los pronunciamientos u orientaciones de carácter general. La validez de las normas en el ámbito de las conductas intramundanas dependerá de las argumentaciones aducidas, que, se debe insistir, en opinión de estos autores, tendrán siempre un valor circunstancial <sup>82</sup>. Se concluye, por eso, que en este campo no se pueden dar pronunciamientos absolutos. Y evidentemente la bioética forma parte de ese ámbito.

Pero, como señala también *Veritatis splendor*, la teoría de la separación entre «orden ético» y «orden de la salvación», con la consecuencia de «la negación de una competencia doctrinal específica por parte de la Iglesia y de su Magiste-

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*

82. Aunque estos autores admiten que en la Escritura y en la Tradición se encuentran normas morales concretas, sostienen, sin embargo, que deben interpretarse siempre como circunstanciales e históricas, es decir, relativas a la época y a las personas para las que fueron emitidas; cfr. F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial*, San Pablo, Madrid 1998, 122-125.

rio sobre normas morales determinadas relativas al llamado “bien humano” (las «normas categoriales»), se basan en un «erróneo concepto de autonomía»<sup>83</sup>. En el fondo, en una concepción equivocada de la libertad humana y de la ley moral, así como de sus mutuas relaciones: concretamente, de la función de «la conciencia del individuo (a la que se otorga) el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia»<sup>84</sup>. En última instancia existe, como punto de partida, una concepción errónea de la naturaleza humana, que termina por establecer una separación, en la persona humana, entre la libertad (el espíritu) y las dimensiones corpóreas (la corporalidad).

Dios ha confiado al hombre el cuidado y responsabilidad sobre sí mismo y sobre el mundo: goza de una libertad verdadera, de él depende alcanzar, o no, la perfección<sup>85</sup>. Nunca se insistirá suficientemente en la necesidad de que los hombres «actúen según su propio criterio y hagan uso de una libertad responsable, no movidos por coacción, sino guiados por la conciencia del deber»<sup>86</sup>. Pero a la vez es necesario tener siempre en cuenta que «esta libertad no es ilimitada»<sup>87</sup>, está medida por la verdad, por la realidad en cuanto expresión de la Sabiduría creadora de Dios. Ésa es la consecuencia necesaria e inmediata de la afirmación de Dios como creador de todas las cosas.

Se deducen de aquí varias cosas en relación con el tema que ahora nos ocupa: a) entre la ley natural, «como expresión de la ley divina», y la libertad humana, no sólo no hay (ni puede haber) verdadera oposición, sino que el sentido verdadero de la libertad está en la fidelidad a ley natural; b) el ejercicio de la libertad está ligado a las elecciones sobre actos particulares; c) la función de la conciencia consiste, fundamentalmente, en ser testigo y juez de la verdad de la relación entre la ley y la libertad en la toma de las decisiones particulares; d) la necesidad de la Revelación (y por tanto del Magisterio) para el conocimiento y justa aplicación de las verdades morales, incluso de orden natural, en el estado actual de naturaleza caída<sup>88</sup>. Y por eso mismo, la competencia del Magisterio en el ámbito de los comportamientos morales concretos.

83. Cfr. *VS*, n. 37.

84. *VS*, n. 32.

85. Cfr. *GS*, n. 17: «Quiso Dios “dejar al hombre en manos de su propio albedrío” de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él llegue libremente a la plena y feliz perfección». Cfr. *Eccl* 15, 14.

86. CONCILIO VATICANO II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 1.

87. Cfr. *VS*, n. 35.

88. *VS*, n. 36: «la razón humana depende de la Sabiduría divina —y en el estado actual de naturaleza caída también de la necesidad— así como la realidad activa e innegable de la divina Revelación para el conocimiento de verdades morales incluso de orden natural».

### 3.1.1. *La relación entre ley (orden moral natural) y libertad: la fidelidad a la ley, el verdadero sentido de la libertad*

Como expresión de la Sabiduría creadora divina, la ley natural alcanza a todas las realidades creadas. Por otro lado, esa misma Sabiduría reclama que todas las cosas creadas tengan como finalidad, es decir, sean orientadas desde su más profunda interioridad a dar gloria Dios. Nada de cuanto existe puede tener otra distinta finalidad. La ley natural viene a ser la participación de la criatura en la Sabiduría con que Dios ha creado y gobierna el mundo dirigiéndolo a su fin: la gloria de Dios mediante la realización del hombre y construcción del mundo. En el caso del hombre, esa orientación o finalidad (insisto: expresión de la Sabiduría con la que Dios lo ha creado y quiere cuidarlo, como a todos los seres creados) es participada de tal manera que puede ser conocida y querida libremente. La libertad alcanza hasta donde llega la orientación inscrita en el ser del hombre en el acto creador, de la que es expresión la ley. No sólo no puede darse contradicción entre las exigencias de la ley natural y la libertad, sino que se exigen y reclaman mutuamente<sup>89</sup>. Una y otra son participación y expresión de la misma Sabiduría divina, y tienen la misma finalidad. La consecuencia es que el verdadero sentido de la libertad (en el que consiste la justa autonomía de la persona humana) está definido por la fidelidad a la ley de Dios.

Y como la Sabiduría creadora alcanza a todas las cosas, hay que concluir que no se da circunstancia o momento alguno en el que sea posible imaginar un ejercicio de la libertad humana al margen o en contra de la ley divina, que sea irrelevante para la bondad moral de la persona y, por tanto, para la salvación. En el descubrimiento y observancia de esa ley constitutiva del ser humano (por tanto, interior a la misma libertad) es donde la libertad alcanza y permanece en la verdad: ser participación en la sabiduría del Creador y Legislador divino. El fundamento último de la conexión entre la ley (la verdad) y la libertad se encuentra en la verdad de la creación. No se puede hablar de ejercicio de la libertad verdadera y auténtica (la que lleva a la realización de la persona humana) al margen o en contra de la ley.

### 3.1.2. *El ejercicio de la libertad, ligado a los comportamientos singulares*

La libertad es absolutamente necesaria para el actuar moral. Pero no todas las actuaciones de la libertad sirven o son igualmente importantes en orden

89. Cfr. VS, nn. 17, 41, etc.

a expresar la perfección moral de la persona humana. Unas veces el hombre elige llevar a cabo u omitir actos que, lejos de ayudar, contradicen o ponen en peligro esa perfección, v. g., en el caso de elecciones contrarias a los bienes fundamentales de la persona, como ocurre en la transgresión grave de los bienes tutelados por los mandamientos. Otras veces se trata de elecciones que, aunque contribuyen al bien de la persona, versan sobre bienes poco relevantes desde la perspectiva de la perfección de la persona o se realizan sin la adecuada advertencia y voluntariedad. En cualquier caso, según la experiencia atestigua y enseña la sana antropología, entre la persona y los actos que realiza (cualesquiera que sean) hay siempre una relación por la que queda afectada para bien o para mal. Con otras palabras, no hay acción que realice la persona que no contribuya a hacerla buena o mala desde el punto de vista moral. Y la razón de esa relación (a favor o en contra del bien integral de la persona) se apoya en un doble motivo: a) la persona, una totalidad unificada —unidad substancial del ser humano—; y b) su condición de criatura.

— *La persona, una totalidad unificada.* Una libertad desvinculada de las elecciones sobre bienes particulares introduce un concepto de libertad que no es real, porque la sitúa fuera de las coordenadas del espacio y el tiempo; y es ese el ámbito, no otro, en el que vive y se realiza la persona humana. Esa forma de definir la libertad obedece a una concepción antropológica dualista, de tipo cartesiano, que propugna, en el hombre, la separación entre lo corpóreo y lo espiritual, entre la naturaleza y la persona. En contra de una de las tesis de la antropología adecuada, es decir, la unidad indivisible de la totalidad unificada del ser humano<sup>90</sup>, según confirma sobradamente también, por otra parte, la experiencia universal.

De tal manera las dimensiones corporales son propias de la «naturaleza de la persona humana» que no es posible establecer una separación entre lo corporal y lo espiritual, entre las funciones del cuerpo (que sería la naturaleza) y las del espíritu (que sería la persona). El cuerpo no es algo extrínseco a la persona. El cuerpo expresa la persona, es la persona en su visibilidad. La persona no tiene otra manera de obrar humanamente (sin romper la unidad cuerpo-espíritu) que a través de la corporalidad. Y a esa totalidad cuerpo-espíritu corres-

90. *VS* trata esta cuestión de manera particular en los nn. 48-50. Se recogen ahí «las enseñanzas de la Iglesia sobre la unidad del ser humano, cuya alma racional es “per se et essentialiter” la forma del cuerpo. El alma espiritual e inmortal es el principio de unidad del ser humano, es aquello por lo cual éste existe como un todo —*corpore et anima unus*— en cuanto persona» (*VS*, n. 48). Cfr. CONCILIO DE VIENNE, Const. *Fidei catholicae*. DS, n. 902; CONCILIO V DE LETRÁN, Bula *Apostolici regiminis*. DS, n. 1440; *GS*, n. 14.

ponde la entera vida moral. «Es en la unidad de alma y cuerpo donde ella (la persona) es el sujeto de sus propios actos morales»<sup>91</sup>. «Una doctrina que separe el acto moral de las dimensiones corpóreas de su ejercicio es contraria a las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Tradición»<sup>92</sup>.

No se puede sostener que la libertad pueda ejercerse fuera o al margen de las elecciones o comportamientos concretos. Tampoco es posible defender dos niveles de responsabilidad en la libertad: uno (el transcendental) en relación con la bondad moral y el orden de la salvación, y otro (el categorial) referido a los comportamientos singulares intramundanos. Esa forma de concebir la libertad, insisto, además de no encontrar apoyo alguno en la antropología que sostiene la unidad substancial de la persona humana (la unidad personal del agente moral), contradice la misma experiencia del ser humano. Éste, en efecto, constata que, al realizar una determinada acción, decide no sólo en relación con los objetos concretos, sino también sobre sí mismo. Con la opción por *este* bien o *este* mal (según la elección de que se trate) está optando a la vez sobre *el* Bien (Dios) y, por ello, sobre su propio bien y perfección. En cada elección y acción particular es posible distinguir una doble dimensión: además de la *objetiva* (el objeto de la acción considerada en su singularidad, v. g., el acto de justicia, caridad, etc.), está la dimensión *subjetiva*, en cuanto que implica al sujeto que la realiza y por la que éste se califica como bueno o malo desde el punto de vista moral. El ejercicio de la libertad está vinculada necesariamente con las elecciones singulares, con los actos concretos. Desligada de esas elecciones, la libertad quedaría reducida a una «intencionalidad» más o menos genérica y vacía de contenido.

— *La condición creatural humana.* Sustraer de los comportamientos categoriales y de las actuaciones intramundanas la calificación propiamente moral de la persona es, en el fondo, negar su condición creatural. Algo que, ciertamente, no se salva afirmando que la completa autonomía que el hombre ejerce en ese campo es debida a un mandato originario y total que Dios le ha dado. Existen una verdad y un bien y una verdad anteriores y por encima que miden al hombre y su libertad; las nociones de bien y mal se relacionan primariamente con la verdad y no con la libertad, con Dios y no con el hombre. El designio creador y redentor alcanza a toda la creación, al hombre entero en todas sus acciones, aun las más concretas y singulares. Los seres, las cosas creadas poseen una verdad y significación que no depende del sujeto que se relaciona con ellas. Si la ley de Dios se redujera o consistiera tan sólo en disposi-

91. VS, n. 48.

92. VS, n. 49.

ciones de carácter general, habría que concluir que, por lo menos en algunos casos, el hombre podría decidir sobre el bien y el mal al margen de Dios: por sí mismo podría determinar lo que se debería hacer u omitir en los casos singulares. Pero como la Revelación enseña, ese juicio pertenece tan sólo a Dios a través de su ley. Y el fundamento de esa enseñanza hay que ponerlo en las verdades de la creación y la encarnación.

### 3.1.3. *La función de la conciencia en relación con el obrar moral*

«La relación que hay entre la libertad del hombre y la ley de Dios tiene su base en el “corazón” de la persona, o sea, en su *conciencia moral*»<sup>93</sup>. Como justamente ponen de relieve los partidarios de la llamada «moral autónoma», sólo lo que acontece en la conciencia es moral. Sin la mediación de la conciencia no hay deber moral alguno relevante. Pero en modo alguno se puede atribuir a la conciencia el papel de instancia última que le atribuye la «moral autónoma». Si la ley moral, inscrita en el interior del corazón, es verdadera ley del hombre (no lleva a la persona a actuar desde fuera), antes y sobre todo es ley de Dios. Precisamente de ahí procede la grandeza y dignidad de la conciencia, la obligatoriedad de los juicios de conciencia: es el espacio en el que Dios habla al hombre y éste le responde. La función de la conciencia consiste en hacer presente la voz o ley de Dios que ilumina sobre lo que se debe hacer o evitar en una situación concreta. «La conciencia formula así la obligación moral a la luz de la ley natural: es la obligación de hacer lo que el hombre, mediante el acto de su conciencia, conoce como un bien que le es señalado aquí y ahora»<sup>94</sup>.

La conciencia (el juicio de la conciencia) no es «una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo» en los casos singulares. Eso le viene dado. Su papel consiste en aplicar la ley (que, en cuanto reflejo de la sabiduría creadora de Dios, brilla en el corazón de cada hombre) a cada caso particular, que de esa manera se convierte en un dictamen interior, es decir, una llamada a realizar el bien o evitar el mal en una situación concreta<sup>95</sup>. La dicotomía que la «moral autónoma» establece entre «normas transcendentales» (ética de la salvación) y «normas categoriales» (ética del mundo), reservando para la conciencia la función de decidir últimamente cómo comportarse en los casos particulares, vacía de contenido las verdades de la creación y la redención: en última instancia, la referencia moral a la persona de Jesucristo.

93. VS, n. 54.

94. VS, n. 58.

95. Cfr. VS, n. 59.

### 3.1.4. *La ayuda del Magisterio de la Iglesia en el ámbito de las normas morales concretas*

Es verdad que el conocimiento de la verdad moral natural es accesible a la luz de la razón y que este conocimiento está condicionado necesariamente por la historia y libertad de la persona, pero ello no puede llevar a negar la necesidad de la función del Magisterio en el conocimiento de esa verdad moral y posterior aplicación a las situaciones concretas ni que, en el ejercicio de esa función, pueda dar normas con valor permanente y universal.

En primer lugar porque, como advierte la Sagrada Escritura, la conciencia no es infalible y puede errar en el ejercicio de su función; y después, porque, dado que la plenitud de la verdad y bien moral es Cristo, siempre es posible un conocimiento mayor y una mejor conformación con el bien y la verdad. Por eso, como la relación del creyente con Cristo está mediada por la Iglesia, la plenitud del conocimiento de la verdad moral, así como el auténtico juicio de la conciencia, deben tener lugar en la Iglesia. La conciencia cristiana es conciencia eclesial. Lo que, entre otras cosas, quiere decir que la verdad de la conciencia está ligada a la fidelidad a la autoridad jerárquica que Dios ha querido para su Iglesia. En consecuencia, la ayuda del Magisterio de la Iglesia es necesaria: «no menoscaba de ningún modo la libertad de conciencia de los cristianos; no sólo porque la libertad de conciencia no es nunca libertad «con respecto a» la verdad, sino siempre y sólo «en» la verdad, sino también porque el Magisterio no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, sino que manifiesta verdades que ya debería poseer, desarrollándolas a partir del acto originario de la fe. La Iglesia se pone sólo y siempre al servicio de la conciencia, ayudándola a no ser zarandeada aquí y allá por cualquier viento de doctrina según el engaño de los hombres (cfr. Ef 4, 14), a no desviarse de la verdad sobre el bien del hombre, sino a alcanzar con seguridad, especialmente en las cuestiones más difíciles, la verdad y a mantenerse en ella»<sup>96</sup>.

### 3.2. *El Magisterio de la Iglesia en la bioética: ¿injerencia o ayuda?*

«Por estar ordenadas al hombre (la ciencia y la técnica), 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 —recuerda *Donum vitae*— reivindicar la neutralidad de la investigación

96. VS, n. 64.



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>97</sup>.

Precisamente aquí, en el servicio que la bioética está llamada a prestar al bien de la vida humana, es donde el Magisterio de la Iglesia puede y debe ofrecer su contribución. La Revelación divina, custodiada y transmitida por la Iglesia, presenta una enseñanza sobre el hombre y sobre el sentido último de su vida, indispensables para las respuestas acordes con la dignidad humana que debe dar la bioética. De esta manera el discurso rigurosamente racional de la bioética encuentra su casi «natural» prolongación en la Palabra de Dios.

Los pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia sobre la vida humana no se oponen a la autonomía que, como ciencia, compete a la bioética. En cuanto tal, la bioética tiene un ámbito propio, con un objeto y metodología específicos. Sobre esto el Magisterio de la Iglesia nada tiene que decir. Sin embargo, sí puede y debe hablar sobre la moralidad de los modos de abordar las cuestiones sobre la vida en el ámbito de la bioética. Le lleva a ello el amor al hombre y la luz superior de que dispone sobre el valor y sentido de la vida humana.

La enseñanza del Magisterio de la Iglesia sobre la vida no es la expresión de la voluntad arbitraria de Dios; es, por el contrario, formulación de verdades sobre el bien de la persona, que tienen su raíz en el ser y su fundamento en la sabiduría creadora de Dios y en su gracia redentora. No se pueden considerar como normas, a modo de una lista de hermosos principios deducidos de una antropología elevada, como si se tratara de aplicar mecánicamente a las situaciones diversificadas y dramáticas de la existencia un saber abstracto. La doctrina que propone el Magisterio de la Iglesia, como custodio e intérprete de la Revelación, nace más bien del conocimiento del valor de la persona, tal como nos lo revela la actitud de Dios con respecto al hombre, de su donación ilimitada en Jesucristo. De aquí deriva al mismo tiempo el valor del hombre y el modo justo de referirse a él.

De esta manera la bioética, guiada por la luz que le ofrece el Magisterio de la Iglesia, prolonga su propio campo de competencia científica a la vida del

97. *DVi*, Intrd., n. 2.

hombre en su totalidad. Frente a la tentación de concebirse como relación técnica con 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. 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 verse la discusión.

Se puede decir, por ello, que el Magisterio de la Iglesia proporciona a la bioética la perspectiva que ayuda a valorar la moralidad del uso de las biotecnologías en relación con la vida corporal y la identidad de la persona. Y lo hace al descubrir la dignidad y respeto que merece la persona, según se revela en la creación y en la redención llevada a cabo por Cristo. A ese fin se orienta la ayuda de la Palabra de Dios, que permite conocer en su plenitud el valor y el sentido de las realidades sobre las que actúa: el valor del cuerpo y de la vida humana.

Augusto SARMIENTO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.