

UNA VISIÓN SOCIAL DE LA BIOÉTICA PARA EL SIGLO XXI: EL IMPULSO DE LA ENCÍCLICA «LAUDATO SI»

JULIO L. MARTÍNEZ
Universidad Comillas, Madrid

RESUMEN: La encíclica *Laudato si'* del papa Francisco plantea el vínculo irrompible que hay entre cuestiones ambientales y cuestiones sociales y humanas, a través de la categoría de la «ecología integral» y la apuesta por la «ética del cuidado». Es un excelente ejercicio de diálogo honesto y decidido del pensamiento teológico y filosófico con las aportaciones de las ciencias naturales y sociales, para preservar la supervivencia de la humanidad. Ideas similares movieron a la bioética potteriana hace más de cuarenta años, y hoy, cuando la bioética no parecer atravesar su mejor momento, esta encíclica constituye un valioso impulso para reenfocar la «bioética global» y enfatizar la necesidad del diálogo tanto interdisciplinar como intercultural/interreligioso, de los cuales nuestro mundo no puede prescindir. La injusticia y la desigualdad adoptan nuevas formas en este tiempo de interdependencia global, demandando de la ética una nueva visión social, con la ampliación del campo de la moralidad que incluya a la naturaleza y de una justicia social que alcance lo global y se piense intra e intergeneracionalmente.

PALABRAS CLAVE: *Laudato si'*, ecología integral, ética del cuidado, bioética, interdisciplinariedad, diálogo intercultural, diálogo interreligioso, moralidad, justicia.

A Social Vision of Bioethics for the XXI Century: The Impulse of the Encyclical «Laudato si'»

ABSTRACT: The encyclical letter *Laudato si'* of Pope Francis brings forward the unbreakable link that exists between environmental questions and social and human questions by means of the category of «integral ecology» and «the ethics of care». It is an excellent exercise of honest and committed dialogue of the theological and philosophical thought with the contributions of natural and social sciences, to preserve the survival of humanity. Similar ideas moved the Bioethics of V. R. Potter more than forty years ago, and today, when Bioethics does not go through its best moment, this encyclical constitutes a worthwhile impulse to refocus «Global Bioethics» emphasizing the need of the dialogue either among disciplines or among cultures and religions. It is not easy but necessary. Injustice and inequality adopt new forms in this time of global interdependence, demanding from ethics a new social vision, with the extension of the field of morality that must include not only human relations but relations with nature, and of a social justice goes beyond the national State and reaches inter and intra generational as well as global dimensions.

KEY WORDS: *Laudato si'*, integral ecology, care ethics, bioethics, interdisciplinarity, intercultural dialogue, interreligious dialogue, morality, justice.

1. LA FUERZA QUE PUSO EN MARCHA A LA BIOÉTICA

La bioética ya no está tan «lozana» como hace unos lustros, cuando parecía llamada a ser una de las formas de presencia de la ética más prácticas y eficientes, porque había sabido sacar a ésta de la irrelevancia. En un tiempo tan favorable para las modas pasajeras, creo que acaso sea bueno recordar lo que la bioética contemporánea puso sobre la mesa hace más de cuarenta años y por qué.

Se dice que la bioética salvó a la ética de quedar sumida en debates académicos estériles e interminables que en la segunda mitad del siglo pasado la estaban atrofiando. Algo de eso sucedió cuando empezó a comienzos de los setenta la nueva disciplina que pedía «desarrollar una comprensión realista del conocimiento biológico y de sus limitaciones en orden a elaborar recomendaciones en el campo de las políticas públicas»¹. En realidad, resultó ser no tanto una disciplina más, sino todo un campo interdisciplinar repleto de posibilidades. Los estudios sobre el nacimiento de la bioética muestran que se trató de un «nacimiento bilocado» («bilocated birth»), en expresión de Reich): por un lado, la bioética global (cuyo exponente máximo fue V. R. Potter) y, por otro, la bioética clínica (iniciada por A. Hellegers).

Al mirar hacia el punto de partida de la bioética nos tenemos que referir a los conflictos sociales, culturales y científico-médicos que obligaron a la ética a abandonar la esterilidad de debates academicistas propios de la filosofía analítica a la que estaba sometida. En este orden de cosas, merece la pena recordar tanto los trabajos de teólogos moralistas sobre las cuestiones relativas al origen y final de la vida humana, después del Concilio Vaticano II, como algunos empeños coetáneos de rehabilitación de la filosofía práctica en el ámbito social, político y económico, sobre todo la importantísima obra de John Rawls, *A Theory of Justice*, publicada como *Bioethics* de Potter en 1971, y las coetáneas éticas discursivas o comunicativas (Habermas y Apel). Unas y otras respondían a un impulso de superación de los callejones sin salida en que la filosofía analítica y el existencialismo habían metido a la ética haciéndola inútil para decir nada con sentido sobre los problemas de la sociedad. Era urgente salir de allí, porque, de lo contrario, no había más alternativa que el subjetivismo emotivista y dar por buena la última aserción de Wittgenstein en el *Tractatus* («De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»). En la rehabilitación de la razón práctica coincidieron Rawls, Potter o Apel, cada uno a su manera y viniendo de tradiciones diferentes.

Potter lo expresaba así en la primera página de su obra de 1971: «Necesitamos desarrollar la ciencia de la supervivencia, y ésta debe comenzar con una nueva clase de ética —la bioética—. La nueva ética podría denominarse ética interdisciplinar, definiendo interdisciplinariedad de manera que incluya a las ciencias y las humanidades». Y en 1988, en su libro *Global Bioethics*, a la vez que se empezaba a utilizar la palabra globalización, Potter insistía en definir la bioética como «un sistema de moralidad basado en los conocimientos biológicos y los valores humanos, en el que la especie humana acepta la responsabilidad por su propia supervivencia y por la preservación de su ambiente natural»². Distinguía diversas maneras de sobrevivir: la mera supervivencia, la supervivencia miserable, la supervivencia irresponsable y la supervivencia aceptable³. La supervivencia aceptable en realidad se identifica -como el autor reconoce - con lo que en 1987 el *Informe Brundtland* llamó desarrollo sostenible: «el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de futuras generaciones de satisfacer sus propias necesidades».

Si la bioética vino en recate de una ética academicista y ajena de la realidad, no conviene olvidar que la bioética necesita volver continuamente a recibir aliento y contraste de la ética filosófica y también de la ética teológica, sin cerrarse a la realidad social. Si no corre el riesgo burocratizarse, tecnocratizarse o quedarse reducida a un principalismo desconectado de la vida de las personas reales que, en sus búsquedas y

¹ POTTER, V. R., *Bioethics. Bridge to the Future*, New Jersey 1971, 4.

² POTTER, V. R., *Global Bioethics*, East Lansing 1988, 153-154.

³ Los diferentes tipos de supervivencia se exponen en: *Ibid.*, 43-55.

con sus luchas concretas, se hacen las preguntas bioéticas. La cuestión ecológica como problema moral de la bioética global y los debates de diversas corrientes como las éticas de la virtud, del cuidado, de la responsabilidad y otros son expresiones suficientemente patentes de la necesidad que tiene la bioética de no abandonar su base y sustento filosófico/teológico, así como de mantenerse en el exigente ritmo de actualización permanente. De lo contrario, le esperaríamos la irrelevancia.

La encíclica del papa Francisco *Laudato si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*⁴ (LS), con su propuesta a favor de la ecología integral y su planteamiento de la cuestión socioambiental, es una prueba fehaciente y contundente de que lo mejor de la bioética tiene máxima actualidad y urgencia, a condición de que acierte a crear un espacio de interdisciplinariedad atento a la dimensión social. Así concebida no ha perdido ni un ápice de vigencia, porque la humanidad no tiene más opción que afrontar seriamente las preguntas en torno al desarrollo humano, la sostenibilidad y la desigualdad, y hacerlo desde una perspectiva ética. Creo que la bioética debe tomar ese tema con rigor y sin ideología, y generar sobre él un espacio de diálogo interdisciplinar donde convocar, como ha solido hacer en el pasado, a todas las disciplinas que tengan algo que decir, haciéndoles ver la importancia de que la interdisciplinariedad se asiente en la profundidad de la ética. Esa es la idea que me mueve en este estudio.

2. LAUDATO SI' Y EL DIÁLOGO

La llamada al diálogo plural es, a mi juicio, el gran legado de la bioética potteriana y lo que le puede otorgar a la bioética un lugar necesario en este cambio de era. Será un diálogo sobre las posibilidades del planeta y de su habitabilidad para las futuras generaciones y sobre cómo se satisfacen las necesidades de los seres humanos que lo poblamos, teniendo en cuenta a los más desfavorecidos. Tienen que pasar al centro de su preocupación preguntas como ¿qué ocurrirá si continúa el ritmo de crecimiento actual de la población del planeta y se mantienen las actuales estructuras y parámetros de desigualdad? ¿Serán habitables en un futuro no muy lejano las sociedades divididas que se están perfilando? ¿Qué tensiones se generarán debido a las actuales estructuras desigualitarias?

Pues bien, el diálogo forma parte de todas las propuestas de la encíclica: los análisis no bastan, hace falta «diálogo y acción» a todos los niveles (LS, 15) sobre cómo construimos el futuro del planeta (LS, 14), para afrontar y resolver los problemas ambientales y parar la espiral autodestructiva en que estamos metidos (LS, 163). Pide el papa que la construcción de caminos concretos no se afronte de manera ideológica, superficial o reduccionista, y para evitar caer en esas desviaciones la «estrategia» es, ni más ni menos, generar debates «honestos y sinceros», que se den con profundidad humana, compromiso moral y sentido intercultural e interdisciplinar. Junto a la veracidad y la pasión por la verdad, el camino del diálogo exige paciencia, ascesis y generosidad, recordando siempre uno de los principios asentados en *Evangelii gaudium* (2013): «la realidad es superior a la idea» (EG, 231-33)— y sabiendo que a veces es muy difícil alcanzar consensos (LS, 188).

⁴ PAPA FRANCISCO, Encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015). Citaré dentro del texto como LS y número. Tendré presente el libro de diez profesores de la Universidad Pontificia Comillas sobre la encíclica: SANZ, E. (ed.), *Cuidar la Tierra y cuidar de los pobres*, Santander 2015.

La llamada al diálogo no es solo por la bondad del método, sino por cómo es la realidad y cómo podemos aprehenderla: todas las cosas están entrelazadas y solamente haciendo confluír visiones, perspectivas, intereses, etc., desvelamos y afrontamos adecuadamente los problemas. Así lo dice el n. 111: «La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo.... Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conforman una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático.... Buscar solo un remedio técnico a cada problema ambiental que surja es aislar cosas que en realidad están **entrelazadas** y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial». Precisamente por eso son imprescindibles diálogo entre la política y la economía, diálogo entre religiones, diálogo entre los diferentes movimientos ecologistas, diálogo entre creyentes y no creyentes, y diálogo entre diferentes epistemologías científicas con participación de la filosofía y la teología.

Claro que hay ciencia particular conociendo algo, pero solamente con eso no hay conocimiento que desemboque en sabiduría. El rigor y la honestidad con lo real convocan a una —superior síntesis del saber—⁵, a una —síntesis sapiencial— o —conocimiento interno de la realidad—, a —más interdisciplinariedad que fragmentación y dosis muy importantes de discernimiento—⁶. Ninguno de los grandes problemas actuales puede ser abordado por disciplinas aisladas, hay que encontrar puentes entre los saberes y un **horizonte sapiencial** «en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana () la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo y del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio⁷. Esto se aleja de todo *especialismo* estrecho y contraproducente, que va muy bien con la tecnocracia, pero no con el progreso del saber y la búsqueda del bien común de la sociedad por encima de ideologías o intereses de parte.

A ese diálogo interdisciplinar sostenido de investigación y de reflexión ha llamado la bioética contemporánea desde su mismo nacimiento, como llama LS, para que cada disciplina más allá de su necesaria especialización, se comprometa con la sociedad, con la vida humana y con el ambiente. Es cierto que Potter concebía una bioética secular y el papa Francisco viene a pedir: a) *integración del saber*; b) *diálogo entre fe y razón*; c) *preocupación ética* y d) *perspectiva teológica*⁸. Y es que si disociar las aportaciones científicas de las filosóficas/teológicas y viceversa, acaba provocando una pérdida de apertura a la realidad (superior a la idea), que es condición para buscar la verdad.

3. HACIA UNA VISIÓN SOCIAL EN ESTE CAMBIO DE ÉPOCA

En el trepidante tiempo en que vivimos, aparecen algunos factores cruciales que no pueden dejarse de lado para tener visión social. Por supuesto, está el de la formación de

⁵ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae* (ECE) (1990) n. 16.

⁶ ALVAREZ DE LOS MOZOS, P., «Una investigación social al servicio del liderazgo apostólico», *Promotio Iustitiae* 101 (2009) 64-72, en p. 67.

⁷ JUAN PABLO II, *Encíclica «Fides et Ratio»*, 14 de septiembre de 1998, n. 106.

⁸ En línea con las mejores reflexiones del magisterio sobre esta materia, en particular: JUAN PABLO II, ECE, n. 15.

una sociedad mundial en la que los poderes políticos, económicos y culturales se ven cada vez más remitidos unos a otros y se tocan, interfieren o complementan mutuamente en sus respectivos ámbitos. La sociedad que está surgiendo bajo el impulso de la revolución tecnológica cambia las formas de ser y estar en el mundo, y lo hace de modo vertiginosamente rápido e intenso, con toda una lista de inseguridades que tienen su caldo de cultivo en la globalización: volatilidad financiera e inseguridad económica; inseguridad social, tanto de los países pobres como en los ricos, que proviene del deterioro de las instituciones de protección social, de nuevas formas de desigualdad y de carencias que no afectan sólo al mundo subdesarrollado sino también a las naciones más prósperas en las que se están abriendo brechas dualizadoras; inseguridad por el terrorismo global, las guerras, las persecuciones o el hambre, que ha hecho crecer enormemente la movilidad humana; inseguridad en materia de salud pues se transmiten enfermedades por el aumento de los viajes y la migración; inseguridad cultural que, a través de las redes mediáticas mundiales y las tecnologías de la comunicación, hace llegar hasta los lugares más recónditos más remotas contenidos que ponen en riesgo la identidad cultural de mucha gente; inseguridad personal porque los adelantos tecnológicos y las facilidades de intercambio se usan para lo bueno y también para lo malo; inseguridad ambiental que amenaza la supervivencia del planeta y menoscaba los medios de vida para cientos de millones de personas...

Es cierto que no faltan signos positivos de inquietud en la búsqueda de sentido y de renovadas miradas y sensibilidades para percibir dónde pugnan por abrirse camino el respeto de la dignidad humana, la paz, la justicia, la ecología, el desarrollo sostenible... Y también que se han conseguido mejoras significativas en algunos asuntos muy importantes que se catalogaron entre los Objetivos de Desarrollo del Milenio 2015 y ahora en la Agenda de Desarrollo Post 2015. Algunos datos muestran logros no despreciables pero tampoco suficientes: la reducción al 14% de la pobreza extrema (menos de 1,25 dólares al día) o la reducción de la tasa de mortalidad materna en un 45% a nivel mundial o si en 1990 se producían 90 muertes por cada 1000 niños, en 2015 está en 43. Estos datos dan esperanza pero no contradicen que las desigualdades vayan en aumento.

Asimismo, las increíbles posibilidades humanas de construir y de destruir más allá de lo que hasta ahora era posible, plantean dudas sobre el control legal y ético del poder, con unas instituciones sobrepasadas por todos los costados, a causa de las disfunciones de la «era poswestfaliana» y de la «sociedad del conocimiento», y con unos enemigos dispuestos a hacer daño sin piedad, como muestran los atentados del terrorismo yihadista. Además está el encuentro de las culturas que, en lugar de convertirse en matriz de un *ethos* universal, ha quebrado y, por cierto, bastante profundamente, certezas éticas que hasta ahora se consideraban básicas, volviendo una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran pueden hallar fundamentos éticos que puedan conducir la convivencia de los pueblos por el camino correcto y construir modos eficaces de ordenar el poder. En realidad, se plantea la aguda cuestión de cómo en una sociedad mundial se podrá articular una gobernanza mundial a la altura de los desafíos y encontrar evidencias éticas efectivas que tengan la suficiente fuerza de motivación y la suficiente capacidad de imponerse y que ayuden a esa sociedad mundial a hacerles frente⁹. De esas cuestiones no puede prescindir la bioética de nuestro tiempo.

⁹ RATZINGER, J., «Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales prepolíticas del Estado liberal», en: RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, Madrid 2006, 51-68, en p. 51.

4. LA VUELTA DE LA PREOCUPACIÓN POR LA DESIGUALDAD

Nuestro mundo puede aparentemente lo más grande, pero no puede —o no quiere— resolver cuestiones básicas como la de dar posibilidades de vivir en condiciones de suficiente dignidad humana. Casi como espectadores impertérritos nos encontramos formando parte de una civilización tecnológica capaz de poner en órbita una estación espacial tremendamente avanzada y de desentrañar la secuencia del Genoma Humano, pero incapaz de impedir que miles de niños mueran al día por desnutrición o que millones de refugiados deambulen en condiciones infrahumanas.

Constatamos cómo la globalización económica no tiende a igualar las diferencias sociales sino que, por el contrario, ha hecho que éstas sean cada vez mayores. Y las desigualdades y carencias no afectan sólo al mundo en desarrollo o al subdesarrollado, sino también a las naciones más prósperas en las que se están abriendo brechas entre aventajados y desaventajados. El sociólogo José Félix Tezanos explica que «junto a las zonas negras de exclusión, se estén perfilando espacios grises donde se hace presente la vulnerabilidad social, hacia la que se deslizan millones de personas con el riesgo consiguiente de que, si no se hace nada para remediarlo, mucha gente puede ir pasando de la vulnerabilidad a la exclusión social, con todos los riesgos de enconamientos y de fracturas sociales que de ello se pueden derivar»¹⁰. Serios estudios muestran la tendencia, por causas estructurales, hacia un tipo de sociedades cada vez más «duales», en las que, por ejemplo, se acrecienta la polarización entre unos trabajadores necesarios para el sistema —«analistas simbólicos» (Robert Reich) y otros «descualificados» y «prescindibles» —«mano de obra genérica» (M. Castells), lo cual conduce a dualización de ingresos, oportunidades vitales y estilos de vida.

Lo que está pasando no habla solo de desigualdad relativa, sino de desigualdad que quita opciones vitales e impide a muchos el acceso a los bienes sociales básicos (necesidades básicas), así como los mínimos para una participación activa en la sociedad (libertades y relaciones). Y si es así, efectivamente, es muy razonable que la desigualdad vuelva a ser preocupación central de muchos autores. Los últimos años son prolíficos en estudios sobre la desigualdad, unos que ponen el foco en lo económico, otros en lo político o en las posibilidades de formación. A mi conocimiento han llegado los siguientes: Branko Milanovic, *The Haves and the Have-Nots: A Brief and Idiosyncratic History of Global Inequality* (2010), Joseph Stiglitz, *El precio de la desigualdad*, James K. Galbraith, *Inequality and Instability* (2012), Thomas Piquetty, *El Capital del siglo XXI* (2014), Suzanne Mettler, *Degrees of inequality. How the Politics of Higher Education Sabotaged the American Dream* (2014), Robert Putnam, *Our Kids. The American Dream in Crisis* (2015), Anthony Atkinson, *Inequality, what can be done?* (2015) o Carles Boix, *Political order and inequality* (2015). También las ONGs ponen su atención en la desigualdad, para muestra el 174 Informe de OXFAM, *Gobernar para las élites: secuestro democrático y desigualdad económica* (2014).

5. JUSTICIA E IGUALDAD EN PERSPECTIVA

Además de los estudios hodiernos sobre la desigualdad, no estará de más una mirada —aunque sea breve— a la historia del pensamiento sobre la justicia y la igualdad, las

¹⁰ TEZANOS, J. F., «Desigualdad y exclusión social en las sociedades tecnológicas», *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales* 35 (2001) 35-53, en pp. 48-49.

cuales siempre han estado vinculadas. En el libro V de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles pone su fin y objeto en regular las relaciones con los otros y dice que comporta igualdad «lo injusto es lo desigual y lo justo es lo igual»¹¹. Tomás de Aquino precisó que «por su propia esencia la justicia tiene que referirse siempre a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro»¹². Pero la igualdad puede ser aritmética o proporcional geométrica y así se distingue entre la justicia aritmética (partes iguales para todos y cada uno) y la justicia proporcional (si las personas no son iguales, tampoco lo serán las partes). De esta noción de justicia aprendemos que ésta no pide igualdad aritmética, sino proporcional, teniendo en cuenta las condiciones particulares de los sujetos y los contextos. A eso le dio forma jurídico-moral Ulpiano con una definición de justicia que haría época: «*justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo*» (*suum cuique tribuere*) aunque la idea tenía una larga historia que nos lleva hasta la *República* de Platón. Lo debido a cada uno no está predeterminado, sino que requiere escrutinio y discernimiento prudencial.

Otra de las grandes definiciones de justicia es la marxista: «*Cada uno debe aportar a la sociedad según sus capacidades y recibir según sus necesidades*». Tenía una comprensión de la igualdad que el comunismo acabó pervirtiendo en igualitarismo. Por su parte, el utilitarismo entendió la justicia desde la máxima de la «*mayor felicidad o el bienestar para el mayor número*», marcando como criterio de felicidad la satisfacción de las preferencias subjetivas de los individuos. Esta comprensión de la justicia está a la base de las instituciones públicas de nuestros Estados que organizan el bienestar para la mayoría de la población aceptando que una minoría quede fuera o a los bordes del sistema.

La poderosa tradición liberal ha centrado la justicia en la *igualdad de oportunidades para que cada individuo pueda realizar su idea de bien, en el ejercicio de su libertad individual y con su propia iniciativa*, con la menor interferencia de las instituciones públicas. En esta tradición encontramos importantes diferencias entre enfoques liberales más sociales como John Rawls que entienden la justicia social como virtud de las instituciones sociales básicas que posibilitan a los individuos realizar sus ideas de la felicidad y que *filosóficamente* no aceptan que ninguno quede excluido de los bienes sociales básicos, contra el criterio utilitarista; y otros liberales libertarios para los cuales la justicia social es un engaño que distorsiona las auténticas fuerzas de la libertad humana que deben ser interferidas al mínimo: el Estado ha de ser el mínimo necesario para que la libertad sea la mayor posible. Así la justicia social se considera un «engaño fatal».

A lo largo de los siglos la tendencia ha sido la de reducir la igualdad proporcional de la justicia a un criterio simple para aplicar a todos los supuestos, por eso merece tenerse en cuenta la petición de Michael Walzer de aplicar a la justicia los criterios de una igualdad compleja: «La igualdad es una compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros... Requiere, entonces, una diversidad de criterios distributivos que reflejen la diversidad de los bienes sociales»¹³. De ahí que sería reduccionista tratar de formular los principios de justicia con una única formulación que abarque todos los elementos relevantes: *las distribuciones son justas o injustas en relación con los significados de los bienes sociales que estén en juego*. Determinar los diversos significados de los distintos bienes es una tarea

¹¹ «Si lo injusto es lo desigual, lo justo es lo igual; esto lo ve cualquiera sin necesidad de razonamiento; y si lo igual es un medio, lo justo debe ser igualmente un medio. Pero la igualdad supone por lo menos dos términos. Es una consecuencia no menos necesaria, que lo justo sea un medio y una igualdad con relación a una cierta cosa y a ciertas personas», ARISTÓTELES, *EN*, V, cap.3º.

¹² SANTO TOMÁS, *STh* II-II, q. 58, a. 2.

¹³ WALZER, M., *Spheres of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983, 31.

de acuerdos compartidos. Los criterios de justicia que en ocasiones se han ofrecido como únicos y excluyentes, tales como el *libre intercambio*, el *mérito* y la *necesidad*, pueden ser tenidos en cuenta en algunas esferas de bienes, porque no contradicen el principio distributivo abierto¹⁴, pero ninguno puede ser adoptado como criterio básico y general de la distribución equitativa de bienes. Ejemplos de esta asignación de valor tenemos con el bien de la salud que de acuerdo con la «cultura pública» de unas sociedades merecería ingentes medios públicos para proveerlo, y de acuerdo con la de otras, sería mejor que el mercado organizase su atención. Los Objetivos del Milenio 2015 o ahora la Agenda Post-2015 también sería una asignación de valor a bienes esenciales por parte de la comunidad internacional, que todos deben poder disfrutar y por eso debe evitarse su carencia.

Lo que comparten las distintas teorías de la justicia es que sus demandas son obligatorias y no supererogatorias, aunque difieran respecto a dónde trazar la frontera una y otra cosa. Y si implican obligación no pueden depender de la libre iniciativa de individuos o grupos sociales, sino que necesitan de las instituciones básicas de la sociedad como sujeto. La justicia tiene que ver con lo que es debido a las personas, con aquello que de alguna manera les pertenece o corresponde y, por consiguiente, asume que su cometido pasa por *dar a cada uno lo suyo*. La injusticia conlleva una omisión o comisión que deniega o quita a alguien aquello que le es debido, que le corresponde como «suyo», bien sea porque se le ha negado a alguien su derecho o porque la distribución de cargas no ha sido equitativa.

Es cierto que, salvo el igualitarismo para el cual la igualdad es de resultados, la desigualdad no equivale necesariamente a iniquidad o a pobreza, o que incluso un cierto grado de desigualdad hasta es necesario para estimular el progreso y el crecimiento. Pero también es verdad que hay mucho consenso en que la desigualdad económica extrema es perjudicial. La desigualdad puede subir aunque crezca la economía e incluso aunque los desfavorecidos vean su situación mejorada (esto es lo que buscaba, por ejemplo, el principio de diferencia de Rawls, que en el orden jerárquico está tras el principio de iguales libertades y de igualdad de oportunidades), por eso no faltan estudios que defienden que la brecha social no es un problema en sí, pero se demuestra que el incremento de la desigualdad y el aumento de la brecha social, erosiona el crecimiento económico y perjudica a los más pobres. Y lo dice, entre otros, la OCDE. Por su parte, el Informe *Foessa* auspiciado por Caritas Española sostiene que la crisis no es la causa de la brecha social, sino su consecuencia. Y esto porque el crecimiento económico registrado hasta 2008 en países como España no se aprovechó para consolidar un marco de protección social frente a los riesgos de la desigualdad, tapando «un modelo de integración precaria, inundado por la economía, donde el crecimiento era considerado un requisito imprescindible para proceder después a la distribución y a la implementación de políticas de inclusión y cohesión social». Así se impide que los elementos básicos de la justicia en su relación con la igualdad —tanto igualdad proporcional y compleja como la igualdad de oportunidades— se respeten.

6. LAS TRANSFORMACIONES DE LA ÉTICA EN EL CAMBIO DE ERA QUE VIVIMOS

La época de cambio que vivimos ha llevado a la ampliación del marco espacio-temporal y del sujeto/objeto del acto humano que ha tenido que ir haciendo la ética en las

¹⁴ «Ningún bien social x debe ser distribuido a los hombres y mujeres que posean otro bien y, por la mera razón de que posean y, sin más relación con el significado de x», en: *Ibid.*, 20.

últimas décadas para ajustarse a las transformaciones de la experiencia humana. Hasta tiempos recientes todas las éticas daban por supuesto que «lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo»¹⁵. El trato con el mundo externo, es decir, todo el dominio de la «tecne», aristotélicamente entendida como «capacidad productiva», se consideraba moralmente neutro. La única excepción se encontraba en la medicina, porque ésta obraba directamente sobre el ser humano. Pero hoy ya no podemos «entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida» (LS, 139), ni tampoco la viceversa: entender «la ecología sin una adecuada antropología» (LS, 118).

Además, el bien y el mal, por los que la moral se preocupa, residían en las cercanías del acto humano y, así, las consecuencias a largo plazo quedaban en manos de la casualidad o de la providencia divina, pero no eran atribuibles al sujeto moral. De ahí que hasta ahora las grandes reglas morales, desde la regla de oro hasta el imperativo categórico de Kant, estuvieran formuladas en tiempo presente, pero la técnica moderna en el contexto de la interdependencia mundial ha introducido acciones de tal magnitud y con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior se ha quedado irremediablemente pequeño. En los parámetros del cambio de era en que estamos inmersos, el imperativo categórico kantiano pasa a formularse como «obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la Tierra»¹⁶.

7. LA ÉTICA Y LA CONCIENCIA DE VULNERABILIDAD

Si la ética siempre ha servido para ayudar a las personas en la gestión de la vulnerabilidad, ahora nos percatamos de que también la naturaleza es vulnerable y no solo el ser humano. Es tremendamente vulnerable no únicamente ante los fenómenos que llamamos «naturales», sino ante la inclemencia de las intervenciones humanas. En este momento hay mucha conciencia de la vulnerabilidad a nivel de cada persona (ésta es condición antropológica fundamental¹⁷ y una constante a lo largo de la historia que ahora se presenta con características nuevas) y conciencia de vulnerabilidad a nivel planetario, llegando a la conciencia de vulnerabilidad del conjunto del planeta, esto es, de que el globo, como un todo, es vulnerable y de que esta vulnerabilidad es compartida entre todos los habitantes de la tierra¹⁸. Hemos tenido que comprobar muchos daños, algunos de ellos irreparables, que hemos causado para dar crédito a lo que desde hace décadas se venía anunciando. Casi a la vez que la *Bioethics* de Potter se publicaba el informe del Club de Roma *Los límites del crecimiento* (1972), que se recibió casi como un relato imaginario. El hecho es que descubrir la vulnerabilidad de la biosfera entera y del planeta mismo nos ha enseñado algo F. J. o nuevo sobre la acción humana: ésta comporta una responsabilidad que se extiende en el tiempo y en el espacio y que nos remite también a la esfera de lo no humano. Lo cual lleva a la cuestión de la justicia social unida a la

¹⁵ JONAS, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona 1995, 29.

¹⁶ *Ibidem*, 40.

¹⁷ Cf. MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Barcelona 2001; una buena síntesis en: MASÍ, J., «Vulnerabilidad»: en: GARCÍA, J./ALARCOS, F. J. (dirs.) *10 palabras clave en Humanizar la salud*, Estella 2002, 265-286.

¹⁸ Sobre esta temática se puede ver: ALARCOS, F. J., *Bioética global, justicia y teología moral*, Bilbao 2005, cap. 2º, esp. pp. 141-151.

ecológica, situando el horizonte de la sostenibilidad en primer plano sin dejarnos que pasemos frívolamente de largo.

Es importante notar que, aunque esta vulnerabilidad planetaria es compartida en el sentido de que nadie en principio puede escapar de ella, a la vez es claramente asimétrica. No afecta a todos por igual, de la igual manera o al mismo grado. Al contrario, un resultado innegable de la globalización es la polarización económica y exclusión social. Ni que decir tiene que los que viven en la extrema pobreza y la escasez se encuentran entre los más vulnerables. Pese a los progresos recientes en la esfera de la reducción de la pobreza, más de 2.200 millones de personas que se encuentran en situación de pobreza multidimensional o cerca de ella. Esto significa que más del 15 % de la población mundial sigue siendo totalmente vulnerable a la pobreza multidimensional. Al mismo tiempo, casi el 80 % de la población mundial no cuenta con una protección social integral. Alrededor del 12 % (842 millones) de la población padece hambre crónica y casi la mitad de los trabajadores (más de 1500 millones) tienen empleos informales o precarios¹⁹.

Si la globalización representa «un mundo de oportunidades», éstas de hecho no son oportunidades para todos. Paradójicamente parece ser un aspecto constitutivo del proceso de globalización actual que, en el mismo movimiento en que acaparan el todo, las fuerzas globalizadoras echan cada vez más gente para afuera. Hay un mundo creciente que sobra, un mundo que para el sistema parece ser prescindible y desechable. Vivimos en una atmósfera cultural de «descarte» (Papa Francisco).

8. TRES DIMENSIONES DE LA JUSTICIA

El nuevo campo de juego de la ética lleva al principio de la justicia (y solidaridad) *entre generaciones*. La dimensión *intergeneracional* pone de relieve que los problemas económicos y sociales del presente no se pueden realmente solventar sin tener en cuenta la garantía de los fundamentos de vida para las generaciones futuras. El interrogante central es «¿qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?» (LS 160). Esta pregunta «no afecta sólo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario», sino que nos lleva a interrogarnos sobre el sentido de la existencia y los valores que fundamentan la vida social: «¿Para qué pasamos por este mundo? ¿Para qué vinimos a esta vida? ¿Para qué trabajamos y luchamos? ¿Para qué nos necesita esta tierra? Si no nos planteamos estas preguntas de fondo —dice el Papa— no creo que nuestras preocupaciones ecológicas obtengan efectos importantes» (LS 160).

La dimensión *intrageneracional* pone la mirada en las oportunidades vitales dignas para todos los que hoy vivimos en nuestro mundo. Hay que pensar en las generaciones futuras: «no se puede hablar de desarrollo sostenible sin una solidaridad entre las generaciones» (LS 159), pero sin olvidar a los pobres de hoy, a los que queda poco tiempo en esta tierra y no pueden seguir esperando.

Así las cosas, suscribimos una comprensión de desarrollo sostenible que mira a las generaciones futuras poniendo a los empobrecidos del presente en el centro. De ese modo se ponen en juego al menos tres vectores: 1) un nivel de bienestar (no sólo económico) no decreciente; 2) que no agote los recursos de los que se alimenta y 3) que permita repartirlos

¹⁹ INFORME DESARROLLO HUMANO 2014 «Sostener el progreso humano: reducir vulnerabilidades, construir resiliencia», 2.

de forma justa y solidaria, tanto intra como intergeneracionalmente. Por consiguiente, hay que *completar el desarrollo sostenible*²⁰ con el desarrollo eco-solidario, y éste pone radicalmente en solfa «la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos. Supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a «estrujarlo» hasta el límite y más allá del límite» (106). A este respecto, Ernst Von Weizsäcker ha advertido de que si el nivel medio de un norteamericano o un canadiense se extendiera al resto del planeta, la huella ecológica que requeriría el mantenimiento de sus niveles de consumo haría preciso el tamaño de seis planetas como la Tierra, o cuatro con el consumo de un europeo medio²¹.

Asimismo, la solidaridad y la justicia tanto intra como intergeneracional exigen hoy también ser pensadas no solo dentro de los Estados nacionales o de las relaciones interestatales, sino como *justicia global*, la cual exige instituciones que actúen como sujetos efectivos de las demandas de la equidad a nivel global o interdependiente para favorecer y proteger los bienes públicos o comunes globales. Se necesitan formas e instrumentos eficaces para una gobernanza global. La necesidad es urgente por las disfunciones de la era «poswesfaliana», porque no disponemos de equivalentes de las instituciones en el plano del Estado-nación territorial que hasta no hace mucho han servido para organizar las cosas de la política y la economía en relación con el poder y para dar respuesta a las cuestiones de la justicia social. Como pregunta el profesor Bauman nos queda saber «si este reto es factible y si la tarea puede realizarse por medio de las instituciones existentes, creadas y protegidas para atender un grado diferente de integración humana (Estado-nación) y proteger ese grado de cualquier intrusión «desde arriba»²².

Con todo, no conviene perder de vista la advertencia de D. Zolo²³, uno de los críticos más lúcidos del cosmopolitismo: ni la democracia ni la ciudadanía cosmopolita podrán construirse al margen de la afirmación democrática de los derechos humanos fundamentales, y esto no puede lograrse hoy sin tener en cuenta el papel imprescindible de los Estados nacionales. Es decir, un orden global o cosmopolita democrático sólo podrá ir construyéndose a partir de los Estados. Nótese que orden cosmopolita o global no es lo mismo que Estado mundial, ni se identifica con desaparición de todo Estado. A este respecto, hay que tener en cuenta que el debilitamiento del Estado no acabe en espacio para que los intereses de unos pocos bien organizados y con poderes de presión pública, sean los que acaban ganando. El Estado nacional ha perdido mucha fuerza, pero continúa siendo el único marco con capacidad para llevar a cabo políticas redistributivas e institucionalizar la justicia social que impida más marginación y más indefensión de los más débiles.

9. CUESTIONES AMBIENTALES Y SOCIALES TIENEN QUE PLANTEARSE Y RESOLVERSE CONJUNTAMENTE

Después de las consideraciones precedentes, se entenderá que concluyamos que el gran tema de la Bioética hoy ha de ser el de la encíclica LS: hay un vínculo entre

²⁰ Algunas preguntas críticas para la sostenibilidad: ¿Para quién? ¿Qué es la vida buena que queremos mantener? ¿Cómo contribuyen a ella los distintos tipos de recursos? ¿Cómo contribuye a la vida buena el capital ambiental, el capital social, el capital humano?... Vid. LINARES, P., «El concepto marco de sostenibilidad, ¿variables de un futuro sostenible?», en: ALONSO BEDATE, C. (ED), *¿Es sostenible el mundo en que vivimos?*, Madrid 2013, 11-32.

²¹ VON WEIZSÄCKER, E., «El siglo del medio ambiente», *Temas* 20 (2000) 24-27.

²² BAUMAN, Z.-DONSKIS, L., *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Barcelona 2015, 235.

²³ ZOLO, D., *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona 2000.

cuestiones ambientales y cuestiones sociales y humanas que no puede romperse. «Hoy el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma» (LS, 141); por lo tanto es «fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental» (LS, 139). Siendo esto así, «el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta» (LS, 48), que es la mayor parte de la población mundial. En los debates económico políticos internacionales éstos se consideran simplemente «daños colaterales» (LS, 49).

Consiguientemente, «un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, [...] para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres» (LS, 49). Y de ahí que, por ejemplo, haya que tomar en serio el abandono del «consumismo extremo y selectivo» de una minoría de la población mundial (LS, 50). Y de ahí también que haya principios como el de las «responsabilidades diversificadas» (o diferenciadas) (LS, 52), formulado en Río en 1992, que reconoce la «deuda ecológica» entre el Norte y el Sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias ecológicas y con el uso desproporcionado de los recursos naturales realizado históricamente por algunos países (LS, 51). La «deuda ecológica» viene de conjugar los distintos factores de la sostenibilidad, a saber, la exigencia a los países en desarrollo de que tengan en sus actividades una visión de sostenibilidad del planeta (lo cual es justo exigir), ha de ser compensada por aquellos que a lo largo de las décadas han crecido sin tener en cuenta esa visión. No vale con decir: has tenido peor suerte que yo, porque has llegado tarde a desarrollarte.

Tal y como lo formula LS, la ecología integral (ecología ambiental, económica y social; ecología cultural; ecología de la vida cotidiana) «es inseparable de la noción de bien común» (LS, 158). Y en el mundo contemporáneo, en el que «hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos», esforzarse por el bien común significa tomar decisiones solidarias basadas en «una opción preferencial por los más pobres» (LS, 158) con las vertientes intrageneracional, intergeneracional y global, recién analizadas.

10. LAS RAÍCES DE LA CRISIS SOCIO-AMBIENTAL

Desde la ecología integral se acomete una crítica contundente al paradigma tecnocrático, no sin antes reconocer los beneficios del progreso tecnológico por su contribución a un desarrollo sostenible. Pero la tecnología no es neutra; siempre implica valores (y no solamente en el uso que se hace de ella) y da «a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero» (LS, 104). La conclusión evidente es que la humanidad necesita «una ética sólida, una cultura y una espiritualidad» (LS, 105).

Veamos algunas afirmaciones de LS en torno a esta cuestión: El paradigma tecnocrático domina también la economía y la política; en particular «la economía asume todo desarrollo tecnológico en función del rédito. [...] Pero el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social» (LS, 109); «la política y la economía deben salir de la lógica eficientista e inmediatista, centrada sobre el lucro y el éxito electoral a corto plazo» (LS, 182).

Un ejemplo clamoroso lo da Zygmunt Bauman al explicar que «ahora son los “mercados” (no sin la connivencia o, incluso, el respaldo y el patrocinio tácito o explícito de los impotentes y desventurados gobiernos estatales) los que han usurpado la primera y la última palabra a la hora de negociar la línea que separa lo realista de lo poco realista. Y los “mercados” son un nombre abreviado para designar a fuerzas anónimas, sin rostro ni domicilio fijo: fuerzas que nadie ha elegido y que nadie es capaz de limitar, controlar o guiar»²⁴. Y otro lo ha expresado certeramente Fernando Vallespín cuando, al respecto de la tragedia de los refugiados en Europa, dice que se ha tratado como «una mera cuestión de administración, de eficacia en la gestión del cierre fronterizo. No se aborda como lo que es, una crisis humanitaria que requiere una fuerte sacudida de nuestra conciencia moral y el poner los medios, mediante acciones de política interior y exterior, para no romper tan flagrantemente con los valores que decimos sostener»²⁵.

Junto a la crítica de la tecnocracia dominando la política y la economía, para llegar a la raíz de la crisis también se acomete una concomitante crítica al antropocentrismo desquiciado que, al colocar la razón técnica por encima de la realidad, pierde así la posibilidad de comprender cuál es el lugar del ser humano en el mundo y su relación con la naturaleza: «la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como señor del universo consiste en entenderlo como administrador responsable» (LS, 116). Por ahí va la lectura teológica del mandato del Génesis, el «dominad la tierra», y no por justificar la explotación y la rapiña. El relato de la creación es central para reflexionar sobre la relación entre el ser humano y las demás creaturas, y sobre cómo el pecado rompe el equilibrio de toda la creación en su conjunto (LS, 66).

Una de las principales consecuencias del antropocentrismo desviado es el relativismo práctico: «todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos». Esta lógica explica «cómo se alimentan mutuamente diversas actitudes que provocan al mismo tiempo la degradación ambiental y la degradación social. [...] Cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar» (LS, 122-123).

Eso sí, la corrección del antropocentrismo desviado no se da con el «biocentrismo» igualmente desviado (que considera a la persona humana como un ser más entre otros procedente de los juegos de azar o de un determinismo físico), sino con «una antropología adecuada» (LS, 118) que mantenga en primer plano «el valor de las relaciones entre las personas» (LS, 119) y la custodia y el cuidado de toda vida humana como condición *sine qua non* para cuidar toda la creación. Creo que la Bioética ha de darle un gran impulso a la categoría ética del «cuidado», muy importante en las tradiciones éticas griega y cristiana de los primeros siglos, pero que luego quedó tapada y prácticamente desaparecida, siendo recuperada en la ética contemporánea por el feminismo, pero necesitada de una recuperación más integral²⁶. Y el impulso de la ética del cuidado deberá ir de la mano de una ética consistente y coherente de la vida, para la cual «los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se pueden exigir unos y conculcar otros. Es una grave antinomia de

²⁴ BAUMAN, Z.-DONSKIS, L., *Ceguera moral...*, 230.

²⁵ VALLESPÍN, F., «Fronteras», *El País* (14 de agosto de 2015).

²⁶ Hasta el presente creo el mejor estudio filosófico-teológico es el de LÓPEZ, M., *El cuidado: un imperativo para la bioética*, Madrid 2011. Este libro es fruto de una excelente tesis doctoral que yo mismo tuve la suerte de dirigir.

la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad»²⁷.

11. ENTRE LA TENSIÓN CONSTRUCTIVA Y LA FATAL AMBIGÜEDAD

Para que las paradojas no se conviertan en ambigüedades fatales que nos lleven a la inhumanidad, lo primordial es que sentar como principio ético que no todo lo que podamos hacer por nuestra capacidad o poder físico, psicológico o científico, podemos «moralmente» hacerlo. Es decir no todo lo que se puede se debe hacer. En la perspectiva ética: poder no es necesariamente deber. Caer en lo que se ha denominado «el imperativo tecnológico», que descansa sobre una concepción instrumental que sostiene la neutralidad de la tecno-ciencia y, a la vez, su poder incuestionable de progreso, cuando no se le ponen trabas a su avance. Proceder siguiendo un imperativo así no deja de ser una huida hacia delante (normalmente por intereses muy poderosos), cuyas consecuencias pueden ser irreversiblemente nefastas para el conjunto de la humanidad. Confiar sólo en la tecno-ciencia para resolver todos los problemas lleva a «esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial» (LS, 111), visto que «el avance de la ciencia y de la técnica no equivale al avance de la humanidad y de la historia» (LS, 113).

No se trata de catastrofismo, se trata de conciencia. Una reflexión de M. Castells, uno de los más lúcidos intérpretes de la globalización, ilustra de maravilla de qué se trata: «La ingeniería genética muestra el error que supondría otorgar valor a cualquier revolución tecnológica extraordinaria sin tener en cuenta su contexto social, su uso social y su resultado social. No puedo imaginarme una revolución tecnológica más fundamental que la de disponer de la capacidad para manipular los códigos de los organismos vivos. Tampoco puedo pensar en una tecnología más peligrosa y potencialmente destructiva si se disocia de nuestra capacidad colectiva de controlar el desarrollo tecnológico en términos culturales, éticos e institucionales»²⁸. Y con no menor claridad, lo planteó Ratzinger en su célebre debate con Habermas en la Academia muniquesa: «El hombre está ahora en condiciones de poder hacer hombres, de producirlos, por así decir, en el tubo de ensayo. El hombre se convierte entonces en producto, y de este modo se muda de raíz la relación del hombre consigo mismo. Pues el hombre deja de ser entonces un don de la naturaleza o del Dios creador, el hombre se convierte entonces en su propio producto. El hombre ha logrado descender así a las cisternas del poder, a los lugares fontanales de su propia existencia. La tentación de ponerse a construir entonces al hombre adecuado (al hombre que hay que construir), la tentación de experimentar con el hombre, la tentación también de considerar quizá al hombre o a hombres como basura y de dejarlos de lado como basura, ya no es ninguna quimera de moralistas hostiles al progreso»²⁹. En suma, el sueño de invulnerabilidad, tan central en el proyecto moderno, tan querido por los imperios pasados y presentes, fácilmente pasa a ser un sueño inmoral, por ser deshumanizante.

²⁷ BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009) n. 51.

²⁸ Cf. CASTELLS, M., «Epílogo» a HIMANEN, P., *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Barcelona 2002, 179.

²⁹ RATZINGER, J., «Lo que cohesionera el mundo. Las bases morales prepolíticas del Estado liberal», en: RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, Madrid 2006, 51-68, en p. 58.

Ante la ambivalencia de la tecnología no se impone la renuncia al progreso, sino «el asegurar una discusión científica y social que sea responsable y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nombre» a partir de «líneas de investigación libre e interdisciplinaria» (LS, 135).

12. BIOÉTICA Y LA JUSTICIA EN CLAVE INTERCULTURAL

La globalización muestra una nueva dimensión para pensar el ámbito de la bioética y la justicia: la concepción y el valor de lo cultural como «(im)posibilidad»³⁰ para elaborar unos códigos éticos compartidos a escala global. A nadie se le oculta que la multiculturalidad provoca tensiones a la hora de establecer valores comunes y que buena parte de los conflictos actuales tienen su origen, o una de sus principales causas, en la dificultad de gestionar la diversidad cultural y religiosa. Pero la solución no está en abstraer(se) de las diferencias en una suerte de «esperanto moral» que obliga a las personas a esconder la pertenencia a comunidades particulares o a las tradiciones religiosas, como si no pertenecieran a ellas³¹. Callahan se preguntaba con todo el derecho «¿por qué, con tantas riquezas a nuestra disposición, hemos acabado en nombre de la paz social con una sal que ha perdido su sabor?»³²; y Gafo decía que no habrá bioética fructífera «por el camino de un razonamiento moral objetivo, sin tradiciones, como una versión meramente secular de un aséptico razonamiento filosófico»³³. Si el esperanto moral en bioética no es vía adecuada, habrá que seguir pensando cómo canalizar la diversidad cultural para que pueda alimentar el diálogo interdisciplinar, y cómo podemos trabajar por los enclaves de sentido y de motivación, a través de los cultivos de la educación y la espiritualidad que nutran las opciones axiológicas sin las cuales no hay posibilidad de ética.

No parece lo más sabio negar la complejidad y los peligros del reconocimiento múltiple y diferenciado de las culturas (en su sentido antropológico), por ejemplo, los peligros de autoafirmación exacerbada, de enfrentamiento entre sí y de choques con el marco de convivencia democrático. Pero si los elementos culturales que identifican a las personas y a los grupos pueden constituir peligros que es necesario señalar y tratar adecuadamente, tampoco es inteligente negar que las diversas identidades constituyen un elemento importante de la vida humana y una fuerza de resistencia contra la banalización de lo público y el eclecticismo escéptico en materia de valores promovidos por el sistema dominante. En este sentido, la afirmación de la interculturalidad puede razonablemente equilibrar dimensiones controvertidas del proceso globalizador; es fuente de resistencia contra el pensamiento único, contra la cosmovisión mercantilista según la cual todo se compra y se vende, contra la colonización tecnocrática y contra la ética social centrada en el autointerés o en la heurística del miedo.

Estoy convencido de que un diálogo auténtico no debe disimular o atenuar artificialmente las diferencias, sino admitirlas donde existan y enfrentarse a ellas paciente y responsablemente. Caer en esas prácticas de disimulo sería hacer trampa y privaría

³⁰ TAO LAI PO-WAH, J. (ed.), *Cross-Cultural perspectives on the (Im)Possibility of Global Bioethics*, Dordrecht 2002.

³¹ GAFO, J. (+), *Bioética teológica*, Bilbao 2003, especialmente cap. 3º (edición a cargo de J. L. Martínez).

³² CALLAHAN, D., «Religion and the Secularization of Bioethics», *Hastings Center Report* 20 (1990) 4.

³³ GAFO, J. (+), *o. c.*, 9.

al diálogo de su objetivo. Ahora bien, de la misma manera que la seriedad del diálogo prohíbe atenuar las convicciones profundas, también exige no absolutizar, por incompreensión o por intransigencia, lo que es relativo. Para resumir las dos actitudes de apertura a la diferencia y de auto-afirmación identitaria, me resulta de gran sabiduría esas conocidas palabras que pronunció Mahatma Gandhi: «No quiero que mi casa quede totalmente rodeada de murallas, ni que mis ventanas sean tapiadas. Quiero que la cultura de todos los países sople sobre mi casa tan libremente como sea posible, pero no acepto ser derribado por ninguna ráfaga»³⁴.

13. RELIGIONES EN LA BIOÉTICA

Desarrollando más el argumento del epígrafe anterior y sabiendo que desafío la lógica secularista, creo que las religiones están llamadas desempeñar un papel significativo en la bioética que hoy necesitamos, porque sigue vigente —incluso reforzada— la idea de C. S. Campbell según la cual «una contribución central de las tradiciones religiosas puede ser ampliar nuestra visión moral, suscitando cuestiones de interés existencial que no son típicamente tratadas en la Bioética contemporánea»³⁵.

Aun reconociendo la ambigüedad del hecho religioso y las sombras que a veces le han acompañado, sólo a base de concepciones apriorísticas puede negarse que las religiones han contribuido al desarrollo moral y espiritual de los pueblos y que son las más poderosas fuentes para generar horizonte global de sentido ante el dolor, el sufrimiento, la culpa, así como ante la enfermedad y la muerte, precisamente algunas de las cosas que suelen estar en medio de los dilemas de la bioética. Las religiones son instancias privilegiadas de formación de actitudes y valores y de vinculación comunitaria; ofrecen anclajes prepolíticos para formar ciudadanos que actúen buscando el bien común: educando la mirada para observar esos rincones oscuros de nuestra sociedad, donde casi nadie quiere y se atreve a mirar; superando los intereses particulares y la búsqueda desenfundada de dinero y el consumismo; creando vivencia de comunidad que nos hace capaces de sacrificio por los otros ante tanta solidaridad *insustancial*; lanzando las preguntas que hacen profundizar la justicia y la solidaridad; ayudando a construir formas de vida solidaria y de mutuo reconocimiento e igualdad en una época de crisis de ideologías y utopías... Tras lo dicho no conviene perder de vista que las religiones «no cuentan con una fuerza comparable a la de las formaciones políticas de los Estados, sino que tienen una «fuerza débil» y, en su debilidad (que, en ocasiones, consiste precisamente en no asimilarse al poder político) se manifiesta su fuerza real. Se trata de una fuerza espiritual que pretende transformar al hombre desde dentro y volverlo justo y misericordioso»³⁶.

Eso sí, para que todo lo anterior suceda, hace falta un tratamiento idóneo y justo del papel de las religiones por parte especialmente de los responsables políticos y de los creadores de opinión. Pero, desde luego, también los líderes religiosos y los miembros de las diversas confesiones tienen una grave responsabilidad de promover cultura de encuentro y resistencia contra dos grandes enemigos de la experiencia intercultural: racismo y fundamentalismo. Aunque el terrorismo no necesita motivos reales para

³⁴ *Nuestra diversidad creativa*, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO, Madrid 1997, 49.

³⁵ CAMPBELL, C. S., «Religion and Moral Meaning in Bioethics», *Hastings Center Report* 20 (1990) 8.

³⁶ RICCARDI, A., *La paz preventiva*, Madrid 2005, 226.

matar, sí busca «factorías» de legitimación, y una muy potente es el fundamentalismo religioso. Y ahí también es donde tenemos que hacer todo lo humanamente posible para que las religiones fomenten valores supremos, normas incondicionales y motivaciones profundas del porqué y para qué de nuestra responsabilidad, siempre con una vocación de saltar fronteras.

En fin, creo que «la exclusión de la religión del ámbito público, por un lado, así como, el fundamentalismo religioso, por otro, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal»³⁷. O como ha recordado el papa Francisco: «un sano pluralismo, que de verdad respete a los diferentes y los valore como tales, no implica una privatización de las religiones, con la pretensión de reducir las al silencio y a la marginalidad del recinto cerrados de los templos, sinagogas o mezquitas. Se trataría, en definitiva, de una nueva forma de discriminación y de autoritarismo... Eso a la larga fomentaría más el resentimiento que la tolerancia y la paz»³⁸. Desde ahí, la misma determinación con la que se condenan todas las formas de fanatismo y fundamentalismo religioso anima a oponerse a todas las formas de hostilidad contra la religión.

En esa misma línea son muy interesantes las conclusiones a que ha llegado Jürgen Habermas. El filósofo alemán considera ahora que pueden ser necesarias religiones, cosmovisiones o metafísicas, no para conocer qué forma de gobierno es justa, sino para *motivar* a la gente a participar en el proceso democrático que garantiza la justicia. El aspecto motivacional es *muy importante*, porque, en una sociedad democrática, los ciudadanos no son solo *destinatarios* del derecho, sino también *autores*. Además, la *motivación es necesaria* porque los ciudadanos no participan en la vida socio-política sólo en función de su propio interés, sino también buscando el bien común (imposible de imponer por vía legal). Su conclusión es que «entre los miembros de una comunidad política sólo puede surgir una solidaridad [...] si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural»³⁹. De lo contrario nos podemos encontrar con el «**privatismo ciudadano**», esto es, con la desmoralización y utilización de los derechos subjetivos como armas de unos contra otros

Como fácilmente se puede colegir en esa misma longitud de onda está LS, cuyo último capítulo se dedica íntegramente a la espiritualidad y la educación, pues «todo cambio necesita motivaciones y un camino educativo» (LS, 15). Pide que no se minusvalore «la importancia de la educación ambiental, capaz de transformar gestos y hábitos cotidianos, desde la reducción en el consumo de agua a la separación de residuos o el apagar las luces innecesarias» (LS, 211). Ese camino pedagógico ha de hacerse en «la escuela, la familia, los medios de comunicación, la catequesis» (LS, 213). La fe y la espiritualidad

³⁷ CV, 56. Y en la Asamblea de Naciones Unidas, el 18 de abril de 2008 dijo: «Es inconcebible que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos -su fe- para ser ciudadanos activos... El rechazo a reconocer la contribución a la sociedad que está enraizada en la dimensión religiosa y en la búsqueda del Absoluto... privilegiaría efectivamente un planteamiento individualista y fragmentaría la unidad de la persona».

³⁸ Es pertinente aquí la triple afirmación de H. Küng: *no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones, no habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones y no habrá diálogo entre las religiones sin un estudio de fondo de las religiones*. Se trata de decir que no es posible un nuevo orden mundial sin una ética mundial.

³⁹ HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona 2006, 112.

cristianas ofrecen profundas motivaciones «para alimentar una pasión por el cuidado del mundo», y sabiendo que el cambio individual no basta: «a problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales» (LS, 219). Una ecología integral debe llenarse de «gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo» (LS, 230). La conversión ecológica implica gratitud y gratuidad, y desarrolla la creatividad y el entusiasmo (LS, 220), así como «sobriedad», pues «la felicidad requiere saber limitar algunas necesidades que nos atontan, quedando así disponibles para las múltiples posibilidades que ofrece la vida» (LS, 223). Todo eso necesita ciertamente pedagogía pero también espiritualidad.

14. VULNERABILIDAD/SUFRIMIENTO Y EXPERIENCIA RELIGIOSA/ESPIRITUAL

Me parece también valioso añadir con J. B. Metz que «el discurso sobre Dios sólo puede ser universal, es decir, significativo para todos los seres humanos, si, en su núcleo, es un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento de los otros»⁴⁰. Probablemente es más fácil y fructífero para tender puentes entre las diversas tradiciones éticas partir de las experiencias donde el dolor y el sufrimiento tienen rostros y narraciones concretas, a partir de las historias reales de injusticia —de hambre, de pobreza, de discriminación, de maltrato, de explotación...— que nos hermanan y nos permiten encontrar la común humanidad. En tales experiencias de sufrimiento se basan, de una u otra forma, todas las concepciones morales particulares. Así, los interlocutores del diálogo se comprenden más allá de sus interpretaciones culturales/religiosas y los valores y normas en ellas enraizados y pueden descubrir sus similitudes y diferencias. De la comprensión común de la dignidad humana que así surge, afloran algunos criterios fundamentales éticos que, por una parte, señalan hacia una pretensión universal y, por otra, encuentran su expresión concreta en una multiplicidad de culturas/religiones; una ética que se teje entre la unidad y la diferencia.

15. CONCLUSIÓN

Es muy difícil de desmentir que nuestro mundo esté en crisis, incluso para los pocos privilegiados que se sienten a sus anchas en la situación presente pocas dudas caben de ello. Tiene todos los componentes de gran crisis cultural, de raíz moral y espiritual. Las dudas que se ciernen sobre la ética social giran en torno a la pérdida de confianza en la capacidad humana para desarrollar una normativa de lo que entendemos por bienestar humano y de lo que podemos ordenar socialmente. De algún modo, afloran en esta crisis profundos conflictos latentes ya en el giro hacia el paradigma de la subjetividad moderna, que nos ha conducido a pensar al ser humano (y el poder de la razón) como transformador y controlador de la naturaleza, aparte del ser humano. El antropocentrismo desquiciado y el paradigma tecnocrático estarían sustentando esa visión de dominio y control. Hoy la ética necesita una antropología relacional y del cuidado, y ha tenido que ampliar el marco espacio-temporal, la comprensión de la moralidad a la interacción con la naturaleza, teniendo en cuenta el valor de las diversas culturas y religiones.

⁴⁰ METZ, J. B., «La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso», *Revista Latinoamericana de Teología*, 55 (2002), pp. 25-32, en p. 27.

En las encrucijadas del presente y tal como está el mundo, con su interdependencia y ambivalencia, los debates tradicionales sobre la justicia han sido totalmente sobrepasados. Pero no tanto porque la justicia haya perdido su importancia y relación con la igualdad proporcional y compleja, sino porque faltan sujetos con capacidad de respuesta. Bioética y justicia requieren en la época de cambio que vivimos ser repensados y redimensionados con un planteamiento global, pero repensar obliga a conocer tanto las nuevas condiciones de la experiencia humana como los aportes valiosos del pensamiento habidos hasta ahora.

La injusticia no radica en la desigualdad considerada en sí, sino que estriba en que alguna persona (o grupo) sea tratada activamente o pasivamente abandonada como si no fuera miembro de la humanidad, y determinadas manifestaciones de desigualdad llevan a *marginación* o *exclusión* de la vida social, la cual puede darse en la esfera política o en la económica o en la cultural. Este esquema sirve tanto para las relaciones dentro de una sociedad nacional como en el conjunto de los países del mundo, donde a muchas naciones se les impide participar en el orden económico internacional y carecen del poder para cambiar su posición de desventaja⁴¹.

Decir que el bien común exige justicia para todos significa que exige la protección de los derechos de todos, especialmente de los que están excluidos de los beneficios económicos y sociales —los pobres. El principal compromiso con los pobres habrá de ser el de que lleguen a ser participantes activos de la vida social, es decir, que puedan participar de y contribuir al bien común de la sociedad. Y ahí conviene recordar que lo que caracteriza básicamente la pobreza no es un nivel de ingresos ni unas condiciones de vida, sino la negación de la totalidad o de una parte de los derechos humanos, esenciales para proteger las necesidades básicas, las libertades fundamentales y de las relaciones humanas primordiales.

Ni que decir tiene que la bioética como diálogo e interdisciplina no ha dejado ni podrá dejar de tener vigencia e importancia capital. Hoy ha de ser socio-ambiental o ecológica, y por eso la encíclica socio-ecológica del papa Francisco permite una patente lectura en una clave bioética — la que hemos ofrecido en este artículo. No está sólo en juego una ecología física atenta a tutelar el *habitat* de los diferentes seres vivos, sino también una ecología humana integral, que haga más digna la existencia de las criaturas, protegiendo el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y preparando a las generaciones futuras un ambiente que se acerque más al proyecto del Creador.

La bioética hace más de cuarenta años busco librar a la ética del «secuestro» de la filosofía analítica y de la «subjetivización» existencialista para abrirla a los problemas concretos de la sociedad. Hoy no debe perder aquel impulso fundamental y lo tiene que alimentar dentro de los parámetros sociales de nuestro mundo, con interdisciplinariedad e interculturalidad, saliendo a las fronteras existenciales, donde se juega la dignidad y el futuro de la humanidad. Ojalá que tenga la lucidez y coraje para hacerlo y que vuelva a encontrar la necesaria colaboración de filósofos y teólogos en esa crucial misión.

Universidad Comillas, Madrid
juliomm@teo.upcomillas.es

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2015].

⁴¹ Cf. HOLLENBACH, D., *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge, MA 2002, cap. 8°.