

## **Vida humana y cultura europea. En torno a la bioética y biopolítica**

**Román Ángel Pardo Manrique**

Doctor en Teología práctica

*Resumen:* Europa ha producido culturalmente un modo de entender la vida humana. Esto se concreta en un estilo propio de vida. Se puede describir esta manera personalísima de comprender la vida humana de modo que sea una aportación más hacia la deseada unión cultural y política europea. Esta forma de entender la vida se debe concretizar en una biopolítica que sea ya no *sobre* la vida sino *de* la vida y en un bioética desde donde se *acoga* y se *cuide* la vida humana.

*Palabras clave:* Vida humana, biopolítica, bioética

*Summary:* Europe has produced culturally a way of understanding human life. This is reflected in an own style of life. You can describe this personal way of understanding human life so that it is an additional contribution towards the desired cultural and political union in Europe. This way of understanding life should materialize in a biopolitics that is no longer *on* life but *of* life and a bioethics from which human life is *received* and *taken care of*.

*Keywords:* Human life, biopolitics, bioethics

*“Cuando se plantea individualmente a los científicos la pregunta “¿qué es la vida?”, nos hablan de lo que anima la vida y de las reacciones o de las fórmulas en las que se refleja. Esto viene a ser más o menos como preguntarse “¿qué es un libro?” y obtener esta respuesta: lo descomponemos, analizamos el papel, miramos lo que se parecen las letras y con qué tinta se han impreso, pero ignoramos lo que se halla verdaderamente en el libro. Lo mismo puede decirse de las ciencias de la naturaleza, tampoco nos lo*

*dicen. Ningún científico, nadie sabe lo que es la vida*” (Erwin Chargaff, bioquímico)<sup>1</sup>.

## I. LA MODALIDAD CULTURAL EUROPEA DE Y DESDE LA VIDA

Los estudios de antropología cultural han ido confirmando la complejidad de la realidad del ser humano. Dicha especialidad, como labor filosófica, ha recalado en la apreciación de que entre los conceptos del *ser* y del *caos*, al ser humano le corresponde llenar de significado explícito la realidad que le rodea<sup>2</sup>. De este modo, entre el *ser* y el *caos* entra en juego el campo de lo que, con el profesor Higinio Marín, podemos llamar la *invención de lo humano*<sup>3</sup>. Es en ese terreno intermedio donde ocupa su labor el pensamiento que, partiendo de las propias connotaciones que al ser humano le tocan por naturaleza, elabora y desarrolla lo que denominamos como cultura. Ciertamente, podemos discutir y valorar las fronteras que separan –en la escala de la vida– aquello que percibimos como propio del ser humano y aquello que comparte en continuidad con los demás niveles naturales conocidos de la escala de la vida anteriormente nombrada. Pero, precisamente, es en el proceso de humanización de la naturaleza en donde nace aquello que conocemos como realidad cultural. En medio del cosmos, al ser humano le corresponde llenar de significado a la realidad que es capaz de reconocer e interpretar, y sobre la que también puede actuar libremente<sup>4</sup>. Dicha realidad no es otra cosa que el “mundo” que le rodea. Este “mundo” es sobre el que el ser humano es capaz de dar una interpretación lógica y coherente, ya sea ésta inmanente o trascendente.

Hemos dicho que la cultura es humanización de la naturaleza pero, en cuanto que el ser humano es un ser en el espacio y en el

<sup>1</sup> E. Chargaff, “Ningún científico sabe lo que es la vida” en: C. Von Barloewen - G. Naoumova, *El libro de los saberes. Conversaciones con los grandes intelectuales de nuestro tiempo*, Barcelona 2008, 79-90, aquí p. 82.

<sup>2</sup> Cf. J. Choza, “La cultura es más radical que la razón” en: J. B. Llinares - N. Sánchez Durá, *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid 2002, 41-57.

<sup>3</sup> Cf. H. Marín, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Madrid 2007.

<sup>4</sup> Cf. J. Vicente Arregui - J. Choza, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Madrid 1991, 55-125; A. Ch. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona 2001; L. Prieto, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, Madrid 2008; A. Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid 2009.

tiempo, también la cultura se particulariza en distintas manifestaciones culturales transidas por escenarios geográficos e itinerarios históricos que se van entrecruzando. Por tanto, se trata de una naturaleza que se humaniza y que es comprendida de modo plural en distintos territorios y en distintas épocas.

De este modo, la cultura pertenece al ámbito de lo que no está dado por naturaleza. Como hemos dicho, su lugar se sitúa entre el *ser* y el *caos*, al ámbito que le corresponde al pensamiento, a la indagación, a la pericia de la creación humana y, en definitiva, a la probabilidad de inventiva y originalidad que abre la capacidad humana hacia el progreso perfectivo.

En el pensamiento clásico, la naturaleza, en cuanto que esencia, es principio de operaciones, es decir, es algo con lo que nos encontramos, que se nos ha donado, pero además es una realidad perfectiva, no estática, sino capaz de ser sujeto de hermenéutica, de ordenación y de ser modelado.

Es en este escenario tan rico donde las distintas concreciones culturales van desarrollando su modo concreto y particular de entender la moral, el derecho y la existencia, generando unos modos de vida, unas determinadas costumbres, y una visión desde la que contemplar la vida. Precisamente, porque la naturaleza es a la vez esencia y realidad perfectiva, las distintas culturas generan un particular modo de ver e interpretar el mundo que contemplan.

Pero además, en esta introducción debemos destacar la importancia de la *razón histórica*, ya que con el paso del tiempo el ser humano, tanto en su dimensión personal como colectiva, va desarrollando, en su modo de confrontación con la naturaleza, una manera de interrelacionar los campos de la *teoría*, la *praxis* y la *poiesis*. Ciertamente, en este trabajo no nos detendremos en describir cómo estas categorías han sido nombradas o comprendidas en las distintas elaboraciones culturales, ni tampoco en las formas en que se resuelven los problemas que surgen en el modo de relacionar lo epistémico, lo pragmático y lo poiético. Lo que sí nos interesa, es intentar acercarnos a la idiosincrasia de la cultura europea. Y más en concreto, al modo en que la cultura a la que pertenecemos ha entendido el patrón de “naturaleza y dignidad humana”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Me he servido en estos párrafos de las reflexiones realizadas por el profesor Jacinto Choza. J. Choza, “Prólogo” en: H. Marín, *La invención de lo humano...*, 15-30.

Esto último lo conseguiremos si estudiamos el modo en que la cultura europea ha interpretado en qué consiste la vida del ser humano, así como las concreciones en las que la sociedad europea ha modulado la forma concreta de vida humana. De este modo, podremos descubrir y describir el estilo de vida moral que identifica nuestra fisonomía cultural, por lo menos, en gran parte del acervo común europeo, ya que es posible identificar unas raíces comunes geográficas e históricas. Y todo ello, sin renunciar a las singularidades propias de los distintos pueblos que comprendemos bajo la nominación de la cultura europea, sin olvidar las distintas configuraciones que, sobre la existencia humana, han surgido en la evolución histórica. Y como nosotros somos habitantes de este espacio geográfico y cultural que es la Europa del siglo XXI, no nos queda más remedio que acercarnos a nuestro bagaje cultural más cercano y escrutar nuestro sistema de garantías morales y legales, tanto individuales como sociales y políticas. Como ha señalado el profesor Jacinto Choza:

“en cualquier caso no tenemos otro y es lo más cierto que tenemos. Lo más inamovible que tenemos es nuestra época, y las épocas son las constelaciones de parámetros por referencia a las cuales hemos valorado, objetivado, conocido, sentido y creído”<sup>6</sup>.

En esta reflexión quisiéramos resaltar la necesidad de volver a descubrir las notas características que se encuentran en el modo en que la veterana Europa ha comprendido la categoría de vida humana y el eje de coordenadas que, con el discurrir del tiempo, enmarca el estilo *europeo* de vida.

Para ello nos servimos de dos constructos conceptuales: la *bioética* y la *biopolítica*. Si nos fijamos en las dos categorías nombradas, las descubrimos compuestas por un término griego común, *bios*. Éste es el modo de nombrar en griego a la vida concreta y particularizada, es decir, a la vida en su modo de realizarse. *Bios* se distingue del término *zoé* que designa un significado más biológico o, si se quiere, la vitalidad de los organismos vivos. Es precisamente en este sentido de vida como *bios*, donde quisiéramos encontrar la clave que nos permita seguir trabajando en la construcción de aquello que se desea conseguir con los estudios de la Bioética y con el desarrollo de los derechos del ser humano.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 24s.

Además, pretendemos bosquejar un modo de entender la vida humana que sirva de vehículo y fundamento cultural para continuar el camino que nos acerque a la meta tan deseada de una unidad europea no sólo económica.

Para ir construyendo dicha unidad europea debemos redescubrir la unidad cultural y eso exige un ejercicio de memoria. Como en su momento escribió Denis de Rougemont, “Europa sin cultura no es más que un cabo de Asia”<sup>7</sup>. En este ejercicio de rememoración, descubriremos el modo en que Europa moduló las características propias de entender la vida humana. La memoria nos permitirá profundizar de un modo global y acumulativo en lo que distingue a la civilización europea de otras formas de comprender la vida humana. Y así creemos que es posible colaborar en la construcción de la Europa unida, tal como la pensaron a mediados del siglo XX: Robert Schuman, Konrad Adenauer, Jean Monet, Alcide de Gasperi...

Y es que como D. de Rougemont escribió en la introducción a su obra, *“Tres milenios de Europa. La conciencia europea a través de los textos”*, podemos partir, después de estudiar históricamente la conciencia de Europa, de cuatro principios generales: Europa es mucho más antigua que sus naciones, Europa ha ejercido desde su origen una función no sólo universal sino universalizante, Europa no es una realidad moderna sino un ideal propio de los espíritus más excelsos que han poblado estas tierras desde hace tres milenios, sólo nos encontramos con la conciencia de pertenecer a Europa en el ejercicio de sentirnos comprometidos en seguir haciéndola y configurándola<sup>8</sup>.

Empeñados en esta tarea nos acercaremos al concepto de *bios* para hacer una propuesta ética y política. Ya Aristóteles afirmó que “para saber lo que debemos hacer tenemos que hacer antes lo que queremos saber”; formulado de otro modo, “lo que sabemos después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo”. Por eso, antes que nada, al aproximarnos a las categorías de *bioética* y *biopolítica*, nos preguntaremos cómo es el modo en que el concepto de “vida-bios” se ha entendido y experimentado a lo largo de la historia, para que así pueda servirnos como punto de salida de un recorrido existencial en el que se intenta discernir continuamente

<sup>7</sup> D. de Rougemont, *Europa como probabilidad*, Madrid 1963, 50.

<sup>8</sup> Cf. D. de Rougemont, *Tres milenios de Europa. La conciencia Europea a través de los textos*, Madrid 2007, 19s.

aquel término medio que es la virtud moral, tanto a nivel ético como social, político y jurídico. Y esto lo haremos con el convencimiento de que el acercamiento a la concepción de la vida desde la tradición europea nos descubrirá una historia en la que la vida humana, con su específica dignidad, se ha comprendido como sujeto configurador de los sistemas deontológicos, aunque la memoria también nos desvelará momentos en los que la vida ha sido tomada como objeto manipulable por intereses menos excelsos, lo que provoca la aparición de su reverso, que no es otro que la “muerte-tánatos”. Como nos ha recordado Jürgen Habermas, al citar al teólogo Johann Baptist Metz, la *razón anamnética* tiene una doble dirección, por un lado el recuerdo tiene una fuerza analítica que consiste en volver a traer a la consciencia aquello que no queremos perder y, por otro, el recordar posee también una fuerza mística que nos abre a la posibilidad de la reconciliación retroactiva<sup>9</sup>.

Lo expresado hasta el momento está en el trasfondo de lo que queremos conseguir al analizar el concepto de vida que se encuentra en las categorías de *bioética* y *biopolítica*, manteniendo que un estudio de cómo se ha entendido la vida humana, así como los valores éticos con los que se la ha comprendido en la cultura europea, es necesario por la importancia que en sí misma tiene la consideración de la vida humana, así como por el modo en que la tradición europea ha ido entendiendo la dignidad que se le debe a la misma “vida”. Entender la vida humana con toda la dignidad que ella significa, implica preguntarnos por los valores y principios éticos, políticos y de derecho que en ella se encierran, así como la explicitación de los mismos en las distintas culturas, determinando aquellas dimensiones de la vida humana que acarrearán compromisos de validez axiológica y universal.

La cultura europea, en cuanto configuradora de un modo de entender la vida humana y los valores que encierra, es merecedora de ser escuchada, y aquí nos toca reconocer la historia de nuestro veterano continente: la herencia grecorromana y judeocristiana, la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, la Revolución francesa, la Revolución industrial con los movimientos sociales, la ciencia y la técnica del siglo XX, los albores y retos que la ingeniería genética representa para la actualidad.

<sup>9</sup> Cf. J. Habermas, “Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural” en: J. Habermas, *Israel o Atenas*, Madrid 2001, 171-182.

Es en esta historia donde encontramos la zona de convergencia que configura el modo de entender la vida humana desde una visión europea<sup>10</sup>. Dicha vida humana se ejercita en los campos de la ética, la estética, la política, la religión, los valores, los deberes, los derechos y el ocio. Sabedores, como nos recordaba el bioquímico Erwin Chargaff, en la cita que como frontispicio abre estas páginas, que la vida siempre se nos presenta como realidad enigmática ante la cual siempre tenemos que situarnos en estado de excepción.

## II. BIOPOLÍTICA Y BIOÉTICA: LA VIDA BUENA COMO REALIDAD PROMOVIDA Y PROTEGIDA POR LA COMUNIDAD<sup>11</sup>

Si nos preguntasen por el origen de la civilización occidental todos responderíamos, sin perder el tiempo en muchas cavilaciones, que se encuentra en el continente europeo, así como en la cultura que en él se fue desarrollando. Si los entrevistadores prosiguieran con su afán cuestionador y nos interrogasen por los cimientos de dicha cultura europea, es posible que pudiéramos resumir los fundamentos de la idiosincrasia europea con el recuerdo de dos ciudades emblemáticas, a saber, Atenas y Jerusalén. No en vano, esta respuesta la encontramos en autores más versados en el arte de la sabiduría<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cf. J. E. Ruiz-Domènec, *Europa. Las claves de su historia*, Barcelona 2010, 353-358.

<sup>11</sup> En este apartado desarrollamos ampliamente las ideas principales que expusimos en un trabajo anterior: R. A. PARDO, "Biopolítica y Bioética. La vida humana como sujeto configurador de la cultura Europea", en: J. R. FLECHA (Coord.), *Bioética en Europa y Derechos de la Persona*, Salamanca 2010, 367-376.

<sup>12</sup> Además del libro anteriormente citado de J. E. Ruiz-Comènec, podemos recordar los siguientes trabajos: G. Steiner, *La idea de Europa*, Madrid 2005; O. González de Cardedal, *Dios*, Salamanca 2004, 19-28. De todos modos debemos recordar –junto con el profesor C. Geffré– que aunque el genio de Europa esté evocado emblemáticamente en las ciudades de Atenas y Jerusalén no podemos excluir a Roma, es más, este autor señala cinco basamentos culturales dignos, todos ellos, de tener en cuenta. "A riesgo de simplificar, yo distinguiría al menos cinco sedimentos: el filón helenístico, con la importancia del *logos* griego; el filón judío, con la predicación mesiánica de los profetas de Israel; la vía romana, o lugar de transición de la herencia griega y judeocristiana; la fecundidad cultural del islam y de la civilización árabe-musulmana; y el surgimiento de la razón moderna en el siglo de las Luces" (C. Geffré, "Europa: un proyecto de futuro a partir de una herencia plural", *Concilium* 330 (2009) 197-213, aquí p. 199).

De nuestra herencia griega procede el deseo de examinar la vida humana, de acceder al libro de la vida desde nuestra capacidad intelectual. Esta naturaleza racional viene posibilitada desde la misma vida humana en cuanto tal. Por eso, las limitaciones de nuestro lenguaje no deben llevarnos a olvidar que la reflexión sobre la “vida”, realizada desde la “vida humana consciente”, no corresponde a una relación meramente descriptible como una contraposición entre “sujeto” y “objeto”. Como nos indica el profesor Livio Melina, “la vida no es un objeto sobre el que indagar, sino la base de toda actividad”<sup>13</sup>. Ahora bien, como ya dijimos anteriormente, en la cima de la escala de la vida se sitúa la vida con capacidad de conciencia<sup>14</sup>. Es en el ser humano donde se hace consciente lo que la vida es y donde acontece la apertura al cosmos, a los demás seres vivos y a la trascendencia. En este sentido, Elio Sgreccia ha afirmado que “el problema de la vida no es un problema biológico, sino que es el horizonte de sentido en cuyo interior situamos cualquier otro problema”<sup>15</sup>.

Por todo ello, se entiende que los griegos –haciendo uso de su *capacidad de asombro ante la vida*, y convencidos de que la vida racional es la que puede descubrir cuáles son los valores que hacen que la vida concreta sea digna de ser vivida– cultiven “el pensamiento especulativo desinteresado a la luz de las posibilidades infinitas. Además, sólo en la Grecia clásica y en su legado europeo se aplica lo teórico a lo práctico en forma de crítica universal de toda vida y de sus objetivos”<sup>16</sup>. De este modo, para la racionalidad griega es primordial detenerse en las vidas humanas concretas y en sus problemas, en la belleza de la excelencia humana y en su vulnerabilidad. Para el sabio griego, la clave se encuentra en la indagación sobre cómo debemos vivir; él parte de la consideración de que todos los valores humanos son constitutivos de la vida humana y, por tanto, de que dichos valores colaboran en la realización del bien sustantivo del ser humano. En esto consiste principalmente la felicidad para la Grecia clásica: en vivir una vida buena para el ser humano.

<sup>13</sup> L. Melina, “Vita” en: G. Tanzella-Nitti - A. Strumia (eds.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, Roma 2002, vol. II, 1519-1530, aquí p. 1521.

<sup>14</sup> “Quis non intellegit non habet perfectam vitam” (S. Th. I, q. 18, a. 3).

<sup>15</sup> E. Sgreccia, *Manual de Bioética, Fundamentos y ética biomédica*, Madrid 2009, vol. I, 98.

<sup>16</sup> G. Steiner, *La idea de Europa...*, 67.



Y esta vida buena se configura en el ejercicio de las virtudes, ya sean excelencias del intelecto o del carácter<sup>17</sup>.

Como ha señalado A. Ch. MacIntyre, dicha vida buena –en la que consiste el florecimiento de cada ser humano– se realiza en la comunidad, en la *polis*<sup>18</sup>. Esta claro que los seres humanos vivimos en sociedad, podemos recordar la afirmación aristotélica según la cual el hombre es un ser político, es decir, ciudadano de la *polis*. Y es desde esta consideración de los hombres como somos seres sociales, donde se entiende que en la ciudad griega se articulen inextricablemente la acción humana y la vida pública<sup>19</sup>. El ser humano no vive sólo, se descubre como ser relacional, como ser perteneciente a la escala de la vida y, al mismo tiempo, como ser que mira al rostro de los demás seres<sup>20</sup>. Por eso, es en la *polis* donde se desarrolla la praxis política y la vida buena, es decir, la pregunta por la ética tiene su espacio-temporal en la vida de la *polis*. Así podemos percibir, en toda su hondura, la apreciación aristotélica según la cual, “la ética es parte y aspecto de la política y que el bien humano ha de alcanzarse en la participación en la vida de las comunidades políticas y a través de esa participación”<sup>21</sup>.

Por tanto, en la tradición nacida de la *polis griega* surgen como impulsos fundamentales de la vida humana el intelectual y el moral<sup>22</sup>. Fuerzas que tienen su base en la comprensión de la misma vida humana como portadora y horizonte de sentido, así como en la posibilidad de ejercitar la plenificación de una vida digna de ser vivida y, por tanto, donde se realiza la tan deseada *eudaimonía*.

<sup>17</sup> Cf. M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid 1995, 27-50.

<sup>18</sup> Cf. A. Ch. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/Indiana 1984<sup>2</sup>.

<sup>19</sup> Cf. K. Jasper, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid 1965.

<sup>20</sup> Utilizamos aquí la terminología dialógica creada por Levinas. En donde la moral viene dada por el encuentro con el “otro”, de tal modo que seguir la exigencia ética procede de mi más íntima decisión libre, en la que tomo la opción de guiarme por el bien del “otro”. “En última instancia, nos corresponde a nosotros, y sólo a nosotros, someternos al desafío del rostro del otro y decidir cómo dar contenido al impacto de nuestra responsabilidad hacia otro” (Z. Bauman, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, Barcelona 2009, 129).

<sup>21</sup> A. Ch. MacIntyre, “Prólogo” en: *Ética y política. Ensayos escogidos*, Granada 2008, vol. II, 9-16, aquí p. 10; Cf. A. Ch. MacIntyre, “Aristóteles rivales: Aristóteles frente algunos aristotélicos del Renacimiento”, *Ibidem*, 21-48.

<sup>22</sup> Cf. O. González de Cardedal, *Dios...*, 20.

Por su parte, la evocación de la “ciudad de Jerusalén” hace presente nuevas dimensiones en el modo de ser entendida la vida humana para el ciudadano europeo. Jerusalén nos proporciona una conexión con el mundo hebraico, el cual empapa la comprensión de lo que es Europa a través de la diáspora judía y la extensión del cristianismo. G. Steiner lo ha resumido espléndidamente:

“Apenas hay un nudo vital en la textura de la existencia occidental, de la conciencia que tienen de sí mismos los hombres y las mujeres occidentales (y por consiguiente americanos) que no haya sido tocado por la herencia de lo hebraico. Esto es así tanto para el positivista, para el teísta, para el agnóstico como para el creyente. El desafío monoteísta, la definición de nuestra humanidad en diálogo con lo trascendente, el concepto de Libro supremo, la idea de ley como algo inseparable de unos mandamientos morales, nuestro propio sentido de la historia como un tiempo orientado a un propósito, tienen su origen en la singularidad y la dispersión, tan enigmáticas de Israel”<sup>23</sup>.

Aunque ciertamente, la “ciudad de Isaías” es más reconocible para los europeos si la redefinimos como la “ciudad de Jesucristo”. Esta última identidad nos rememora la Europa de los grandes místicos, de las catedrales, de los influyentes monasterios, de la espiritualidad, y por tanto, de la persona de Cristo y su seguimiento como Ley suprema. Ahora son las bienaventuranzas incluidas en el sermón de la montaña la nueva Carta magna de la plenitud moral. Pero este nuevo código ético encuentra su alma y su razón de ser no en un Libro sagrado sino en la misma vida del maestro de Nazaret. Así lo expresa Olegario González de Cardedal:

“De ella viene también el sentido de cada vida humana como valor absoluto, ya que fue objeto de la llamada por Dios y de la entrega de Cristo por cada uno de nosotros. La afirmación permanente del Nuevo testamento se orienta a despertar en cada hombre la conciencia de su infinito valor y de la correspondiente responsabilidad”<sup>24</sup>.

Además, podemos afirmar que la tradición de estas dos ciudades perfila una realidad europea que tiene como denominador común el deseo de universalidad. El tiempo histórico forjó una relación entre estas dos ciudades que hace que sus aportaciones se

<sup>23</sup> G. Steiner, *La idea de Europa...*, 58.

<sup>24</sup> O. González de Cardedal, *Dios...*, 21.

encuentren imbricadas en el *humus* espacio temporal que nos identifica como europeos, cuya posesión nos pertenece como depósito-memorial y desde el que debemos seguir aportando aquello que genuinamente nos constituye. La memoria de esta herencia nos permite tener en cuenta todos los datos que configuran nuestro presente y que representan el mejor repertorio para la búsqueda de una *zona de convergencia* de todas nuestras facetas culturales, en vistas a realizar el esfuerzo imaginativo que haga posible continuar siendo –por trasferencia– el alma de lo que denominamos *civilización occidental*. Pero Europa, por identidad propia, por anhelo de progreso y por la inclinación humana de explorar nuevos horizontes, ha sido también *transeuropea*. Por eso, pensamos que una de las cualidades más originales de la cultura europea ha sido la comunicación de sus inquietudes a todas las otras civilizaciones con las que ha mantenido contacto<sup>25</sup>. Como recordaba Steiner citando a Heidegger, nuestro legado ontológico es el de la indagación,

“la epopeya de la conjetura y de la prueba matemática, de una hipótesis radicalmente más allá de la representación material o del sentido común, es, en esencia, una epopeya europea y, por trasferencia directa, norteamericana”<sup>26</sup>.

En este momento, a lo mejor viene a colación recordar la intuición, frente al cientificismo vulgar, de que:

“el desarrollo de la ciencia moderna desde Galileo presupone de hecho la fe cristiana. El avance de la ciencia tiene como condición de posibilidad la creencia en la inteligibilidad del cosmos. Y de hecho en la cultura occidental la inteligibilidad del cosmos queda asegurada por la creencia en que es creación de un Dios omnipotente y bueno”<sup>27</sup>.

Pero esta forja cultural no se ha realizado sin tensiones. Primero debemos reconocer las tiranteces entre los dos modos de comprender la vida desde la óptica de la ciudad de Atenas y la de la ciudad de Jerusalén. Ciertamente las relaciones no siempre fueron virtuosas entre la razón y la fe, a las que de un modo emblemático cada una de estas ciudades representa.

<sup>25</sup> Cf. J. Marías, *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid 2006.

<sup>26</sup> G. Steiner, *La idea de Europa...*, 54.

<sup>27</sup> J. V. Arregui – C. Rodríguez-Lluesca, “Presentación” en: P. T. Geach, *Las virtudes*, Eunsa, Pamplona 1993, 27-35, aquí p. 35.

En segundo lugar, el afán de transferencia europeísta hacia otras culturas siempre corrió el riesgo de convertirse en conquista, o si se quiere decir de otro modo, del peligro de hacer valer más la razón de la fuerza que la fuerza de la razón y de la caridad cristiana. Existen muchas páginas negras en la historia de Europa. Y curiosamente, después del optimismo con el que se inició la reflexión de la modernidad ilustrada, en gran medida como rechazo de lo que representa la ciudad de Jerusalén, se llegó a las más tenebrosas páginas de Europa, las cuales fueron escritas a lo largo del siglo XX, donde se vivió un nuevo siglo de hierro, en un también continente oscuro y, por ende, se replanteó la fe ciega en el progreso continuo de la calidad moral de los seres humanos<sup>28</sup>. Esto último, dio como resultado el pensamiento escéptico del posmodernismo que ahora nos domina.

Pero vayamos más despacio, ya desde sus orígenes, gran parte de la modernidad europea creyó que era el momento de romper las amarras que le conectaban con el pasado. Posiblemente, Erasmo de Rotterdam –primer humanista que abrió desde el renacimiento el nuevo modo de pensar que culminaría con la modernidad y con el anhelo de una Europa tal como ahora deseamos– no hubiera entendido esta ruptura con la tradición<sup>29</sup>, pero no menos cierto es que, a día de hoy, debemos reconocer que la racionalidad moderna también nos ha configurado. Es más, se quiera o no, el pensamiento moderno bebe de las fuentes de la tradición griega y bíblica. Posiblemente el error del pensamiento moderno consistió en confiar demasiado en su poder de perfeccionamiento y de autonomía con respecto a todo lo heredado.

El filósofo Charles Taylor ha descrito lúcidamente cómo a la racionalidad moderna –recibiendo el denso poso de las tradiciones anteriores y, a la vez, en una lucha de diferenciación con todo establecido– debemos logros y sensibilidades que abrieron nuevos horizontes para describir la vida humana como llena de sentido y de significado<sup>30</sup>, a saber:

- *Una nueva conciencia histórica* que establece relaciones críticas con el pasado y que mira a un presente y un futuro

<sup>28</sup> La bibliografía aquí sería extensísima. Hacemos sólo una referencia indicativa: M. Mazower, “The Dark Continent-Europe and Totalitarianism”, en: H. Joas – K. Wiegandt (eds.), *The Cultural Values of Europe*, Liverpool 2008, 265-276.

<sup>29</sup> S. Zweig, *Erasmo de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*, Barcelona 2005.

<sup>30</sup> No debiéramos olvidar autores como Foucault, Habermas y MacIntyre.

como despliegue de la libertad y del ser humano como individualidad autónoma, la cual toma conciencia de sí misma y de lo que le circunda en un ejercicio de introspección.

- *En el ámbito cultural*: se produce una valoración cada vez más positiva del comercio, generando la ciencia económica. Nos encontramos ante el nacimiento de la novela; con el interés que ello significa por el sentido narrativo de la existencia y la nueva importancia que se da al sentimiento.
- *En el plano científico*: se produce una instrumentalización de los saberes empíricos que dará origen a la razón técnica y mecánica.
- *En el nivel epistemológico*: la razón subjetiva que acompaña a la introspección individual desplazará a la razón ontológica.
- *En el campo moral*: la bondad humana comienza a definirse en términos de *empatía* y de sentimientos apropiados según las exigencias del momento; unida a ese proceso se produce una dinámica que genera una legalización del comportamiento moral acorde con el mundo social. Aparece también la *razón sociológica*, la cual manifiesta el valor de la vida corriente, descubre una responsabilidad social de la razón y establece la distinción entre vida pública y privada, entre la sociedad y la familia; en esta última, los sentimientos de amor, cariño y de afecto hacia el cónyuge vinieron a articular la vida familiar.
- *En el mundo de la jurisprudencia*: aparecen con fuerza los derechos subjetivos que irán traducándose por derechos universales.
- *En la vivencia religiosa*: se promueve la religión natural, se proclama que el hombre ha llegado a su mayoría de edad con respecto a Dios y, poco a poco, el deísmo dará paso a cierto panteísmo.
- *En el contexto político*: se revisan los conceptos de autoridad y la mentalidad moderna se define por el espíritu democrático; dicho espíritu proclamará la igualdad de las personas, la distinción entre lo espiritual y lo temporal y, por tanto, se abre paso el concepto de Estado laico<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> CF. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.

- Además, la racionalidad moderna desarrolló una *mirada idílica y bucólica a la naturaleza*, la cual, unida a la primacía de los sentimientos, produjo un profundo cambio cultural: ahora el bien moral de la persona no se describe tanto a modo de bien sustantivo, ni a partir de la razón del bien moral, sino partiendo de los impulsos y sentimientos que surgen de nuestro ser natural y de unas leyes que intentan copiar el orden de la naturaleza.

Según Taylor, todas estas características perfilan las preocupaciones que dan significado a la vida dentro de la racionalidad moderna. Como resultado de todo ello, los hombres y mujeres contemporáneos ahora sentimos “particularmente perentorias las demandas de la justicia y la benevolencia universales; somos particularmente sensibles a las pretensiones de igualdad; sentimos las demandas de la libertad y la autonomía como axiológicamente justificadas, y consideramos algo extraordinariamente prioritario el evitar la muerte y el sufrimiento”<sup>32</sup>. Ahora bien, después de todo, la revolución o renovación cultural moderna dejaba, por lo menos, tres incógnitas<sup>33</sup>:

- a) Si los nuevos fundamentos constitutivos modernos de nuestra identidad, y de la moral resultante, eran verdaderamente consistentes.
- b) Cuál sería el futuro de una posible instrumentalización de la ciencia empírica.
- c) Si la mera postura laica, aunque aparentara una forma digna de vivir la vida sin conflictos previstos, ¿no significaría una *mutilación* que eliminaría la posibilidad de dar respuesta a las más profundas aspiraciones del ser humano? Recordemos la conocida intuición de J. Habermas sobre la función eclesial, con respecto a la sociedad civil, de ser “conciencia de lo que falta”<sup>34</sup>.

Como dijimos anteriormente, la historia del siglo XX puso en jaque lo que parecían los mayores logros de la cultura europea moderna y, con ello, la pretendida mayoría de edad de la civilización occidental. Semejante desgaste ha producido la sociedad en la

<sup>32</sup> *Ibidem*, 517.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 515-543.

<sup>34</sup> Cf. J. Habermas, “La conciencia de lo que falta”, en: J. Habermas - M. Reder - J. Schmidt, *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona 2009, 53-77; H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid 1991, 77-91.

que vivimos actualmente. Ahora, las características vitales son muy distintas. A. Ch. MacIntyre ha descrito, como fruto de la sociedad moderna, una sociedad contemporánea que –después de los filósofos de la sospecha y la corriente deconstructivista– ha degenerado en el actual pensamiento débil que se refugia en el “emotivismo”<sup>35</sup>. Las sociedades occidentales europeas actuales han reducido el ideal de vida que merece la pena ser vivido al mero bienestar individual, que se limita a mantener políticas utilitaristas que generen el mayor número de personas satisfechas gracias al crecimiento económico, a la disposición de crédito y a la privacidad de la vida corriente. En esto consistiría lo que el pensador Z. Bauman ha definido como las actuales “políticas de vida”<sup>36</sup>. Ahora bien, la actual crisis económica ha mostrado que la prosperidad marcada en el mero PIB no asegura, ni mucho menos, la felicidad, más bien, puede ser una oportunidad para volver a realizar un diálogo sincrónico y diacrónico con los grandes valores de la vida que se encuentran en el discurrir histórico de Europa y, por extensión, de la civilización occidental.

Nos encontramos en un momento en que los tiempos de la sociedad están acelerados, la vida no parece que posibilite el recogimiento y la reflexión, todo parece inseguro. Por eso es necesaria una inversión en lo que podemos llamar la *cronopolítica*. La cual sería un proceso de sincronización de los tiempos que actualmente descubrimos como descompensados:

“El mundo avanza con distintas velocidades, por lo que continuamente aparecen líneas de quiebra entre las distintas dinámicas. (...) Hay *heterocronías* que se hacen patentes como conflictos entre los sujetos y los grupos (el tiempo de los jóvenes y de los mayores, el desequilibrio entre las generaciones o las desigualdades en general) o como falta de sincronía entre los diversos sistemas sociales (los avances tecnológicos frente a la lentitud del derecho, el tiempo del consumo contra el tiempo mediático que contrasta con el tiempo científico). Los subsistemas sociales han desarrollado una lógica propia también desde el punto de vista temporal, y su dinámica, aceleración, ritmo y velocidad son en buena medida independientes: el tiempo de la moda no coincide con el tiempo de la religión, ni el de la tecnología con el derecho, ni el de la economía con la política, ni el de los ecosistemas con el del consumo”<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Cf. A. Ch. MacIntyre, *After Virtue...*

<sup>36</sup> Cf. Z. Bauman, *El arte de la vida...*, 11-29.

<sup>37</sup> D. Innerarity, *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*, Barcelona 2009, 141s.

Precisamente, el profesor Daniel Innerarity, autor de las últimas palabras que hemos transcrito, nos anima a que, ante la situación actual, primero realicemos un esfuerzo en aceptar la realidad social tal como es. Para ello debemos dotarnos del conocimiento de la vida del hombre en su realidad. Posteriormente, debemos aceptar los problemas que se nos presentan ante la desincronización antes perfilada. Y todo ello, no para desilusionarnos, sino que este autor aboga por no ahorrarnos el valor de pararnos a efectuar una reflexión ética y política que no se reduzca a la resignación o improvisación ante las cuestiones que se van planteando, sino que aporte y proponga las ideas, actitudes, valores y posibilidades que hagan posible planificar un proyecto común. Dicho proyecto debe tener en cuenta las decepciones del pasado, pero también debe aprender a recoger lo mejor de nuestra historia y así abrirse a la esperanza de configurar la realidad de otra manera más acorde con las expectativas más excelentes de nuestra condición humana<sup>38</sup>. Ya que “movilizar los buenos sentimientos e invocar continuamente la ética no basta; hace falta entender el cambio social y saber de qué modo pueden conquistarse en las nuevas circunstancias los valores que a uno le identifican”<sup>39</sup>. Por tanto, necesitamos lo que el llama un desarrollo de *la habilidad prospectiva del futuro* como conocimiento práctico que incluya, en su contenido esencial, la intención de orientar las acciones humanas de acuerdo con la idea que se tenga sobre el futuro que se desea y ello, después de haber observado el presente y haber desarrollado la capacidad de identificar lo novedoso que continuamente acontece en la vida actual<sup>40</sup>.

En las páginas anteriores, hemos bosquejado las líneas que nos parecen más relevantes para describir el modo en que la vida humana, y su forma de administrarla culturalmente, se fue llevando a cabo en el desarrollo de nuestra idiosincrasia europea. Recogiendo la invitación del filósofo Daniel Innerarity, y como anuncié en el primer apartado de este trabajo, quiero servirme de los conceptos de *biopolítica* y *bioética* para que, partiendo de la experiencia acumulada por la cultura europea en el modo de entender la vida humana, nos abramos a un futuro más esperanzador.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 181-208.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 194.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 63-86.



## 2.1. A favor de una propuesta humanista de la “biopolítica”

Llegados a este punto es cuando nos interesa recuperar y proponer un modo concreto de entender el concepto de “biopolítica”. La revisión de la noción de *biopolítica* puede tener su interés práctico para la vida de los futuros europeos, ya inmersos en las relaciones multiculturales. El filósofo italiano Roberto Sposito ha sido uno de los pensadores que más ha trabajado en el estudio, renovación y utilidad de este concepto. Nos serviremos de sus trabajos, aunque varias de nuestras conclusiones difieran de las suyas.

Siguiendo al profesor Sposito debemos señalar tres fases en el desarrollo del concepto de *biopolítica*<sup>41</sup>:

a) *Los orígenes en el norte europeo. Europa teutónica y escandinava.* El primero en emplear el término *biopolítica* fue el sueco Rudolph Kjellen<sup>42</sup>, a quien también se debe la creación del término *geopolítica*. El autor vivió el ambiente ideológico del momento, en que se tematiza una visión vitalista del Estado junto a autores como Karl Binding<sup>43</sup>, Eberhard Dennert<sup>44</sup> y Eduard Hahn<sup>45</sup>. Aquí el término *biopolítica* resulta emparentado con una biologización de la vida humana en cuanto tal, así, el sustrato natural que se descubre en la vida humana se convierte en el sustrato configurador y originario del modelo político. En esta visión, el Estado es un organismo vivo, con un determinado espacio vital, en donde los ciudadanos no son más que miembros que pueden amputarse; en este sentido, se legitiman políticas de inmunidad frente a los posibles peligros. El naturalismo social en el que se basa no deja de recordarnos las consecuencias de los totalitarismos estatales –de distinto signo– del siglo XX, así como de un naturalismo mecanicista que suele estar más oculto para la visión de los observadores. Del mismo modo que todo cuerpo biológico debe defenderse de los peligros que le acechan, el Estado debe dar respuesta a las amenazas que le circundan. La *biopolítica* aparece así relacionada con la *geopolítica* y sus bases son el pensamiento hegeliano, mientras que sus consecuencias son de todas conocidas. Como podemos ver, nos encontramos en la antípoda del espíritu y pensamiento liberal.

<sup>41</sup> Cf. R. Sposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires 2006; Ch. Geyer, *Biopolitik*, Frankfurt 2001.

<sup>42</sup> Cf. R. Kjellen, *Stormakterna. Konturer kring samtidens storpolitik, ebers*, Stockholm 1905; *Staten som livsform*, Stockholm 1916.

<sup>43</sup> Cf. K. Binding, *Zum Werden und Leben der Staaten*, Munich-Leipzig 1920.

<sup>44</sup> Cf. E. Dennert, *Der Staat als lebendiger Organismus*, Halle 1922.

<sup>45</sup> Cf. E. Hahn, *Der Staat, ein Lebenwesen*, Munich 1926.

b) *La versión humanista mediterránea y centroeuropa*. En la década de los 60, y procedente del pensamiento francés, encontramos una nueva visión del concepto de *biopolítica*. El autor en el que podemos situar el inicio de esta nueva manera de llenar de contenido la noción de *biopolítica* es A. Starobinski<sup>46</sup>. Ciertamente, nosotros nos encontramos más en esta línea de propuesta y de significado del concepto de *biopolítica*. Desde esta visión, el concepto tratado no debe quedarse en el mero calco metafórico de la política a partir de la vida biológica. Sino que lo que se intenta es comprender la política atendiendo a las formas en que se ha entendido la vida y su dignidad a lo largo de la historia. Ahora la reflexión no es tanto sobre la justificación social del Estado y de la pertenencia de los ciudadanos a él, sino que la clave está en la investigación antropológica. En este sentido, el pensador E. Morin habló de una interpretación de la política desde una visión multidimensional del hombre, donde se incluya qué es la vida y el sentido de la misma. Este último no debe partir sólo de la consideración del individuo en cuanto tal, sino también en cuanto supervivencia de la humanidad. Esta perspectiva abrió el debate sobre la *biopolítica* tanto a los ámbitos espirituales como materiales. Creemos que desde esta interpretación de la *biopolítica*, a la que R. Sposito califica como *antropopolítica*, se abre la posibilidad de investigación sobre las relaciones que se deben establecer entre la naturaleza, la historia, la política, la cultura y la ética, aunque el modo en que se realice estas relaciones es “harina de otro costal”.

c) *La visión anglosajona*. Sus inicios los encontramos a mediados de la década de los años 60<sup>47</sup>. Pero la cima de esta corriente ideológica se puede situar en el año 1973, cuando la *International Political Science Association* inauguró un espacio para la investigación y celebración de congresos que estudiaran la relación entre la biología y la política. Sus raíces son fuertemente científicas y en ellas encontramos la savia del evolucionismo darwiniano, en su versión de darwinismo social, y de los estudios etológicos. Esta corriente se separó tanto del paradigma organicista de los orígenes de la *biopolítica* como del neohumanismo centroeuropo. Su mensaje es claramente naturalista. La naturaleza nos da las claves de lo que es y puede ser la vida humana; es la naturaleza la que nos da

<sup>46</sup> Cf. A. Starobinski, *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*, Ginebra 1960.

<sup>47</sup> Cf. L. Caldwell, “Biopolitics: Science, ethics and public policy”, *The Yale Review* 54 (1964) 1-16.

nuestras claves genéticas y a la vez la única referencia regulativa. Así, el sistema inmunológico nos ofrece las claves para la defensa de la vida personal y social. Para esta postura, la política, la ética y la historia deben conformarse a las leyes que podemos descubrir en la naturaleza, lo mejor es regularse por las claves que los sistemas científicistas van descubriendo. Por consiguiente, nuestra política y ética tienen que aprender de los ciclos vitales y de los sistemas inmunológicos y neuronales, a la vez que admitir nuestro determinismo natural. Al contemplar esta propuesta, nos podemos preguntar críticamente qué consecuencias políticas y éticas se pueden deducir del famoso axioma: Dios perdona siempre, el hombre a veces, la naturaleza nunca.

Pero como ha señalado el profesor Sposito, el pensamiento de Michel Foucault ha sido el que con sus reflexiones sobre el concepto de *biopolítica* contribuyó a que esta noción apareciera como acicate para la renovación de la filosofía política. Ciertamente, Foucault no se preocupó de poner en relación, ni en diálogo constructivo, las distintas líneas sobre el modo de entender la *biopolítica* que hemos esbozado. En cambio, siguiendo su ideal deconstructivista, él comenzó por diseccionar el concepto y la compleja semántica que contenía. Su pretensión era conseguir llegar al andamiaje de su estructura significativa más constitutiva y, posteriormente, contemplarlo desde la imagen de su reverso, la que debiéramos llamar *tanatopolítica*. En torno a los años setenta, M. Foucault intuye que a lo largo de la historia todo ejercicio de la política que se ha presentado como “política de la vida” ha terminado por encerrar, en sí misma, una estrecha relación con la muerte. Pronto descubre una línea transversal histórica: las políticas tienden a un determinado modo de entender la vida y se van convirtiendo más que en *biopolíticas* en un *biopoder*, el cual va realizando una superposición de la política y del derecho sobre la vida. Ese *biopoder* va desarrollando unos procesos “inmunológicos” que con relativa frecuencia terminan en coerción y muerte. Cuando el *biopoder* consigue dominar para sus fines el subjetivismo jurídico moderno y la interpretación de la historia realizada por un historicismo humanista subyugado al poder, entonces, el que ostenta el poder sobre la vida tiene la posibilidad de destruirla. M. Foucault escribe textos tan expresivos como el siguiente:

“El exceso de bio-poder sobre el derecho soberano se manifiesta cuando técnica y políticamente se ofrece al hombre la posibilidad no sólo de organizar la vida, sino, sobre todo, de hacer que la vida proliferen, de fabricar lo viviente, materia viviente y seres monstruosos, de producir –en última instancia– virus incontrolables y universalmente destructores. Nos encontramos, entonces,

ante una extraordinaria extensión del bio-poder, que, a diferencia de lo que hace poco les decía a propósito del poder atómico tienen la posibilidad de superar cualquier soberanía humana”<sup>48</sup>.

Terminado el proceso deconstructivo de la noción de *biopolítica* –después de expurgarlo de todas las adherencias históricas, culturales e ideológicas– es cuando la vida y la política quedan en su más esencial desnudez y donde todas las amenazas de muerte se convierten en despreciables, lo que permite descubrir a la vida en su máxima excelencia. De ese modo, en el horror del *bio-nazismo* se descubre ciertamente lo que la vida significa. Como bien señala R. Sposito, M. Foucault no dio soluciones a las cuestiones que él plantea, pero dejó un gran número de interrogantes abiertos a los que debiéramos atrevernos a dar ciertas respuestas, ya que terminada la desconstrucción hace falta volver a llenar la vida y la política de significado: “Quizá lo que ahora se requiera es (...) no tanto pensar la vida en función de la política, sino pensar la política en la forma misma de la vida”<sup>49</sup>. Realizar una política ya no sobre la vida sino de la vida<sup>50</sup>.

En este sentido, nos atrevemos a lanzar ciertas claves para una futura reflexión sobre lo que significa una *biopolítica* basada en la vida humana tal como la propone la identidad europea:

– Para escapar de una *biopolítica* que se convierta en *biopoder*, proponemos volver la mirada al ideal clásico de vida buena, fundamentado en la naturaleza del ser humano como ser narrativo. Éste está llamado a dirigirse hacia su plenitud. Para ello deberá asumir su vulnerabilidad y realizar aquello que a lo largo de la historia se ha reconocido como su *bien sustantivo*. Este florecimiento personal se logra a través de la práctica de las excelencias-virtudes que le hacen más humano. En esta propuesta es fácil reconocer a la ética aristotélica y, junto con el profesor A. MacIntyre, creemos que en cuanto seres humanos, y como agentes morales, somos aristotélicos en lo más profundo de nuestra constitución:

“las personas corrientes son, por lo general y en gran medida, proto-aristotélicas y que cuando no es así, como ocurre con frecuencia, sólo desde el aristotelismo tomista puede explicarse adecuadamente por qué no lo son y por qué han dejado de serlo”<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Cf. M. Foucault, *Il faut défendre la société*, París 1997.

<sup>49</sup> R. Sposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía...*, 22.

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, 9-21, 53-72.

<sup>51</sup> A. Ch. MacIntyre, “Persona corriente, y filosofía moral; reglas, virtudes y bienes”, *Convivium* 5 (1993) 63-81, aquí p. 65.

– Ese mismo ideal clásico nos invita a mirar a la política realizada en las comunidades locales. Con ello no queremos separarnos de una globalización inevitable, la cual conlleva ciertos peligros pero también numerosos logros. Ahora bien, nuestra acción política, si quiere fundamentarse en la vida, debe realizarse en los foros donde se realiza la vida concreta y corriente de las personas. Una ciudadanía civil globalizada encierra algo de quimérico, más bien, la sociedad civil se vive en las comunidades locales. Volvemos a recordar el pensamiento de A. MacIntyre, para este autor la política de una comunidad se encuentra fundamentada en un *ethos común* que la misma comunidad configura. La política se encuentra contenida en tres concreciones necesarias que dan rostro a dicho *ethos*, y que son los marcos referenciales para determinar la racionalidad práctica de cada tradición: Una comunidad o *ethos* objetivo expresado en las distintas instituciones (*polis*), un carácter que constituye una identidad personal que podemos también denominar como *ethos* subjetivo (*polités*), y una forma de vida práctica cuyas acciones son fruto de las dos dimensiones anteriores y que, a la vez, las va llenando de contenido (*politeia*). La racionalidad práctica sólo es posible que se realice en una comunidad determinada, con las tradiciones que la informan, en cuyo “útero materno” se va creando la identidad personal de sus miembros. Así pues, es en nuestras comunidades locales y en nuestra tradición europea, donde descubrimos nuestra propuesta histórica para una correcta *biopolítica*<sup>52</sup>.

– Siguiendo con el pensamiento de MacIntyre se requieren tres condiciones para la existencia de dicha comunidad política<sup>53</sup>: primeramente, un grupo de individuos que estén adiestrados en el arte del debate activo racional, pero no como poseedores de un arcano, sino en comunicación con toda la comunidad, ya que la política es propia de todos los miembros de la comunidad, incluso de los discapacitados, a través de unos adecuados representantes<sup>54</sup>. En segundo lugar, es necesario un consentimiento compartido, tanto respecto a una serie de normas que regulan el debate como en qué consiste la forma de justificación racional que se debe emplear para que pueda ser aceptada la autoridad de dichas normas, tratando de evitar ciertas clases de escepticismo y de dogmatismo. El tercer requisito es la

<sup>52</sup> A. Ch. MacIntyre, *After Virtue...*

<sup>53</sup> Cf. A. Ch. MacIntyre, “La idea de una comunidad ilustrada”, en *Diálogo filosófico* 7 (1991) 324-342, aquí pp. 325-328.

<sup>54</sup> Cf. A. Ch. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago and La Salle/Illinois 1999.

posesión de un amplio grado de creencias compartidas, concretadas en los grandes textos que llamamos canónicos para esa cultura, así como de los modos en que deben ser tratados e interpretados.

– Pero una propuesta *biopolítica* que quiera dar respuesta a los grandes problemas actuales debe partir de lo concreto y no dar respuestas minimalistas. La sociedad contemporánea intenta, como hija de la ilustración, encontrar parámetros impersonales y abstractos, pretendiendo ser de validez universal. Ahora bien, cuando se busca realizar una política de la vida debemos atrevernos a decir que existe, no tanto la humanidad, sino los hombres. Ante la situación actual, una verdadera biopolítica que quiera dar respuesta al ejercicio de la razón práctica reclama que ante las soluciones minimalistas, siempre pobres en los ricos aspectos de la vida humana, se ofrezca una ética de la responsabilidad como hace años reclamaba H. Jonas<sup>55</sup>, especialmente, ante los nuevos retos económicos y biotecnológicos. Ante los problemas sobre cómo gestionar la vida ya no vale improvisar, sino que debemos prepararnos para proyectar una acción colectiva que dé respuesta a los peligros que acechan a esta vida humana, es decir, a lo que se nos ha dado como frágil<sup>56</sup>: *la vida misma, el planeta y la polis*. Además, ante la complejidad social contemporánea no sirve atender los conflictos sociales desde la mera virtud de la justicia sino que se deberá ampliar su contenido semántico a lo que pudiéramos denominar como *justa generosidad*<sup>57</sup>. Si no podemos resolver, o por lo menos discernir, estos problemas a través de la política, no los podremos resolver de ninguna otra manera<sup>58</sup>. La política debe aprender a gestionar el futuro, a reflexionar, a no quedarse en las cortas miras de un partido, de una ideología o de la victoria en las próximas elecciones.

– Ya dijimos que Europa siempre ha mantenido la vocación de relacionarse con otras culturas. Ante la descripción, procedente del mundo norteamericano, del mundo globalizado como un *choque de civilizaciones*<sup>59</sup> y el anunciado *fin de la historia*<sup>60</sup> –que hay que

<sup>55</sup> H. Jonas, *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona 1995; *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de la responsabilidad*, Barcelona 1997.

<sup>56</sup> D. Innerarity, *El futuro...*, 34.

<sup>57</sup> Cf. A. Ch. MacIntyre, *Dependent Rational Animals...*; “Hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia” (Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate* 38).

<sup>58</sup> D. Innerarity, *El futuro...*, 202.

<sup>59</sup> Cf. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona 2005.

<sup>60</sup> Cf. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona 1992.

entender como haber llegado a una situación en la que no se sabe qué caminos políticos recorrer en el futuro— Europa puede ofrecer, desde su experiencia, las bases para realizar un diálogo alternativo entre las distintas culturas. En este sentido, ante los nuevos debates acerca del cambio climático, la energía nuclear, la ingeniería genética, la gestión de los recursos financieros, no vale con las meras instituciones locales, se hace más acuciante perfilar los marcos de un diálogo intercultural que permita la “ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo” para que, una vez realizados los esfuerzos que se requieran para una comprensión mutua, se logre “una nueva síntesis humanista” que permita “una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor”<sup>61</sup>. MacIntyre también ha propuesto un modelo de diálogo intercultural que se concreta en una actitud de acogida recíproca y en un diálogo sincero. Para este autor, esto no significa la renuncia al depósito de verdad adquirido por la tradición a la que se pertenece. El diálogo, para que sea fructífero, implica el esfuerzo de introducirse en la tradición ajena con el propio lenguaje que ella utiliza, pero sin perder aquello que nos identifica como miembro de otra tradición en la que confiamos, y de la que hemos recibido los elementos necesarios para iniciar tal proceso de intercomunicación. En el fondo, los europeos estamos convencidos de ello, como demuestra el informe de septiembre de 2007 publicado por la Comisión europea titulado *European Cultural Values*. En el citado informe se recogen estadísticas en las que los europeos reconocen ciertos valores como más propios de su identidad: la paz, la equidad social, la solidaridad, la tolerancia, la apertura a los demás y la libertad de opinión. Ahora bien, hay valores que se consideran más específicos de otros ambientes culturales: el progreso, la innovación y la diversidad cultural. Por otro lado, los ciudadanos europeos sienten como valores claves universales la paz y el respeto a la naturaleza. Ciertamente, esta sensibilidad y toma de conciencia de unos valores concretos es laudable, pero al mismo tiempo no es suficiente. Benedicto XVI nos ha recordado que es necesario no sólo que se reconozcan y se deseen estos valores, sino que se trabaje a favor de su implantación, estando convencidos de que esforzarnos “por el *bien común* es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídicamente la vida social, que se configura como *pólis*, como ciudad”<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate* 21.

<sup>62</sup> *Ibidem* 7.



– Aquí debiéramos recoger las advertencias que autores como J. H. H. Weiler han realizado sobre la pobre conciencia que los mismos europeos tienen de sí y de su identidad cultural<sup>63</sup>. Esto tiene como consecuencia que los proyectos de futuro de la Comunidad europea se sigan reduciendo a meras normativas pragmáticas –a veces improvisadas– en materia política, económica y jurídica. De modo que se da la sensación de que debemos resignarnos a vivir en común. Se ha abandonado el debate sobre la identidad europea en cuanto tal y, de este modo, se declina todo intento serio de influir en los grandes debates globales en los que nos encontramos inmersos. Para estas voces, en ocasiones demasiado aisladas, es necesario que volvamos a plantearnos la identidad europea desde la memoria histórica y, por tanto, desde su ser, su cultura y sus valores, también los espirituales. En definitiva, con palabras orteguianas, es necesario un “proyecto sugestivo de vida en común”.

Quisiera terminar este apartado con unas palabras esperanzadas y optimistas, pertenecientes al ensayista Amin Maalouf: “A decir verdad, cuando recorro con la vista las diversas regiones del globo, es precisamente Europa la que menos me preocupa. Porque me da la impresión de que calibra mejor que las demás la amplitud de los retos a los que tiene que enfrentarse la humanidad; porque cuenta con los hombres y con las entidades necesarias para tratar el tema eficazmente y de este modo, aparejar soluciones; porque implica un proyecto de agrupación y un marcado desvelo por la ética, por más que a veces parezca que asume ambos con pocos bríos”<sup>64</sup>.

## 2.2. La Bioética considerada desde la Biopolítica: la vida acogida y cuidada

El concepto de *bioética* nos es más familiar que el de *biopolítica*. Pero si seguimos el orden lógico del pensamiento aristotélico deberíamos afirmar que, del mismo modo que la ética es una parte de la política, la *bioética* debería ser una parte de la *biopolítica*. Esta afirmación conlleva las consecuencias siguientes:

1. La biopolítica debe atender a los principios que le proporciona la reflexión moral. Que la ética sea parte quiere decir

<sup>63</sup> Cf. J. H. H. Weiler, *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, Madrid 2003.

<sup>64</sup> A. Maalouf, *El desajuste del mundo*, Madrid 2009, 21.



que, desde el modo inductivo de reflexión, la ética proporciona, teniendo en cuenta la antropología, las metas a las que el ser humano puede aspirar, así como los límites que hacen que la acción humana deje de ser digna y propia de los animales racionales y políticos que buscan el bien. No en vano muchos autores de inspiración clásica han reclamado para la ética la categoría de *filosofía primera*.

2. El *individualismo-emotivista* que fomenta la mentalidad *plus-moderna* actual se separa de la realidad social que en cuanto seres humanos nos constituye.
3. Si en las páginas anteriores hemos solicitado un visión humanista de lo que hemos llamado *biopolítica*, lo mismo se debe reclamar, y con más razón, de la *bioética*.

Pero en la realidad, está última afirmación no se ha conseguido y, por eso, Europa, desde su bagaje histórico-experiencial, debe reclamar una vuelta a la inspiración humanística de la ética de la vida. Dicha inspiración humanista se encuentra en las raíces de los pensadores que en el renacimiento inspiraron la idea de una Europa unida.

Precisamente el concepto de *bioética*, formulado y creado por V. R. Potter, tiene una inspiración netamente humanista-cristiana<sup>65</sup>, aunque fuera en el ámbito norteamericano. Él creó el término *bioética* con la intención de establecer un puente de comunicación entre el mundo científico-técnico y el humanista; entre la razón instrumental y la razón cultural; si se quiere, entre la dialéctica establecida entre el mundo empírico científico y el mundo de las humanidades. Potter pretende poner en diálogo dos mundos que siguen estando en divergencia, el de la ética y el de la actualmente llamada biotecnología. Su intuición era clara, la humanidad debe detenerse para elaborar un sistema ético compartido por la mayoría, pero basado en los avances empíricos procedentes del mundo científico, era hora de establecer hilos de comunicación entre la ética y la ciencia empírica:

“Es urgente para la supervivencia del ser humano y para implementar la calidad de vida una nueva visión que proporcione el conocimiento acerca de cómo usar el conocimiento (...). Un instinto de supervivencia no es suficiente. Nosotros necesitamos desarrollar la ciencia de la supervivencia, y ésta debe comenzar con una nueva clase de ética: la bioética”<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Cf. V. R. Potter, “Bioethics, science of survival”, *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970) 127-153; *Bioethics, Bridge to the future*, Prentice-Hall 1971.

<sup>66</sup> V. R. Potter, *Bioethics, Bridge...*, 2.

Pero, como de todos es sabido, el estatuto académico de la bioética y su popularidad ha pasado a pertenecer al campo de los problemas clínicos y de las investigaciones biomédicas más urgentes y mediáticas. En su última obra, Potter reclamó un giro antropológico al concepto que él mismo había creado. Así en 1988 habló de una *bioética global* que mostrase el interés por las grandes cuestiones de la vida en todas sus facetas, también en su proyecto futuro ambiental e intergeneracional, buscando los valores de la estabilidad, la integridad y la belleza bioética<sup>67</sup>.

En cuanto que la *bioética* es parte de la *biopolítica* podemos recordar el pensamiento del Padre Häring, el cual aborda el tema de la bioética en las páginas dedicadas a la responsabilidad social del ser humano:

“no podemos trazar una raya de separación entre la bioética y la más amplia tarea de los cristianos en la misión universal de construir un mundo más saludable. La captación del significado de la vida y la protección eficaz de ese don y de la salud depende de la interpretación religiosa, del desarrollo socioeconómico, de la vitalidad cultural y de la estructura de la autoridad”<sup>68</sup>.

En cuanto filosofía primera la ética da contenido y debe limitar la cuestión y el debate *biopolítico*; en este sentido, podemos recordar las siguientes palabras del profesor D'Agostino, con las que pretendemos dar importancia al valor que la vida humana en cuanto tal encierra, así como a los valores que propone la historia cultural europea en el modo de comprender lo digno de la vida humana:

“dado que el nacer a la vida es condición para nacer al sentido, se comprende claramente qué es lo que constituye para nosotros el principio primero de la bioética: defiende la vida, es decir, defiende ese horizonte que garantiza toda posibilidad de sentido. Un principio, piénsese bien, no es aún una norma; es una indicación, y por tanto no una prescripción. Pero aún así, es una indicación absolutamente decisiva. (...) Y puesto que sólo en la vida y gracias a la vida es posible decir yo, defender la vida no es sólo un principio de bioética, sino además un principio ontológico fundamental”<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Cf. V. R. Potter, *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, East Lansing 1988; J. R. Amor Pan, *Introducción a la bioética*, Madrid 1995, 51-86.

<sup>68</sup> B. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Barcelona 1986, vol. III, 21.

<sup>69</sup> F. D'Agostino, *Parole di bioetica*, Giappichelli, Turin 2004, 185.

Si se me permite volver a la génesis del concepto de *bioética*, tal como lo pensó V. R. Potter, la bioética debería estar atenta no tanto a la concreción biomédica y biotecnológica de los procedimientos a seguir en las eventuales decisiones clínicas y científicas que pretenden ser correctas y éticamente aceptables, sino que debiera estar más vertida en la atención humana de la vida que debe ser *acogida y cuidada*.

En cuanto que *acogida* me atrevo a interpretarlo en el amplio marco de la virtud de la hospitalidad, tal como lo expone el profesor Daniel Innerarity:

“El comienzo y el final de la vida humana, por ejemplo, tienen también el carácter de acontecimientos que se resisten a su completa planificación. Las más diversas culturas han considerado inaceptable situar el comienzo y el término de la vida en otro registro distinto del destino. En sus extremos menos aceptables, el diseño de los hijos o el encarnizamiento terapéutico para alargar artificialmente la vida son ejemplos de una artificiosidad inaceptable. El patrocinio que buscan en la naturaleza los que pretenden limitar el poder humano para decidir sobre la vida y la muerte puede entenderse en este sentido, como una defensa de su naturalidad. Que algo sea natural no quiere decir tanto que una base biológica deba ser respetada cuanto que es preferible dejar que las cosas sigan su propio curso. Estos acontecimientos son mejor gobernados por el azar que por la técnica abrumadora y caprichosa. Ni el enamoramiento ni la muerte son cosas que se hacen sino más bien cosas que a uno le pasan. La sexualidad humana tiene algo de lógica azarosa de los acontecimientos deportivos, de la emoción propia de lo imprevisible. El sexo es siempre inseguro, aunque sólo sea porque no hay profilácticos para la afectividad. La erótica tiene una lógica similar a la del juego; comparte la misma seriedad impredecible. Las dificultades para la programación de la descendencia resultan de la relativa involuntariedad con que se produce; hay algo así como una invitación genérica, pero la fecha de la visita no la propone el anfitrión. Alguna razón habrá en el hecho de que la procreación tenga una dimensión azarosa y que los hijos no sean perfectamente diseñables. Algo podría tener que ver con la dignidad humana esa peculiaridad de que nazcamos en el contexto de unas acciones de resultado más o menos incierto; es como si no haber sido intencionalmente producidos por alguien nos otorgara el derecho de no estar en adelante en disposición absoluta de nadie. Defender la naturalidad de nuestro origen equivale a limitar el poder de quienes habrán de intervenir en nuestras vidas”<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> D. Innerarity, “*Ética de la hospitalidad*”, Barcelona 2001, 36s.

Por otra parte, la vida debe ser *cuidada*. No es suficiente con acoger la vida, sino que debe ser cuidada y asistida. Como el profesor Higinio Marín ha expresado, al comentar principalmente la *Odissea*, en los textos literarios, y que pudiéramos llamar cartas magnas de la tradición cultural europea, descubrimos las relaciones entre el oficio de cuidar y el modo de ver el mundo desde una perspectiva europea; estos textos no esclarecen tanto *qué podemos hacer* como *por qué hacemos lo que hacemos*. Este autor, sirviéndose de unos pocos textos clásicos de nuestro equipaje cultural nos recuerda que el modo de tratar la vida, desde la visión europea, tiene que ver con los siguientes conceptos: prestar atención, poner solicitud, pensar, juzgar antes de actuar, llevar cuidado, darse tiempo, hospitalidad, cultura, culto, cultivo, súplica, misericordia, religión, invitar, poner amor y atención en lo que se hace, reconocer las cicatrices producidas en el viaje de la vida, cuidar para aprender a cuidarse, amistad, debilidad y poder humano, misericordia, hábitos del corazón, recuerdo, acuerdo y estar cuerdo<sup>71</sup>.

Pero la teología como ciencia también tiene que decir algo a este respecto. Del siguiente modo lo expresa el filósofo comunitarista M. Sandel:

“En las épocas en que la ciencia se mueve más rápidamente que las ideas morales, como sucede hoy, los hombres y mujeres encuentran problemas para articular los motivos de su inquietud. En las sociedades liberales, recurren primero al lenguaje de la autonomía, la equidad y los derechos individuales. Pero esta parte de nuestro vocabulario moral no nos equipa de forma adecuada para responder a las cuestiones más difíciles que plantea la clonación, los hijos de diseño y la ingeniería genética. Ello explica el vértigo moral que ha provocado la revolución genómica. Para abordar la ética del perfeccionamiento, necesitamos afrontar cuestiones que el mundo moderno ha perdido de vista en gran medida: cuestiones relativas al estatus moral de la naturaleza, y a la actitud que deberían adoptar los seres humanos hacia el mundo que les ha sido dado. En la medida en que esas cuestiones bordean la teología, los filósofos y los teóricos políticos modernos tienden a evitarlas. Pero los nuevos poderes que la biotecnología pone a nuestro alcance las convierten en inevitables”<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Cf. H. Marín, “El cuidado y la fundación de Europa”, en: E. Anrubia (ed.), *La fragilidad de los hombres. La enfermedad, la filosofía y la muerte*, Cristiandad, Madrid 2008, 25-65.

<sup>72</sup> M. Sandel, *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Barcelona 2007, 13s.

Obviamente, nos estamos moviendo en los fundamentos del modo de comprender la vida humana y, como nos recordaba hace años el profesor Olegario González de Cardedal sobre la función de la teología ante los retos de la ciencia y las cuestiones bioéticas resultantes:

“teológicamente hablando a quien estamos amenazando es a la creatura de Dios: el mundo que es su obra y el hombre que es su semejanza. Estamos *reviviendo colectivamente el pecado original*. Y al prometeísmo del pecado sólo se puede responder positivamente con el epimeteísmo de la gracia, que no niega sino que afirma, antes que lo particular egoísta lo universal comunicante”<sup>73</sup>.

Aceptado lo anteriormente dicho, surge nuevamente en el horizonte de nuestras conciencias la pregunta por el futuro. Más en concreto, por el modo en que se debe conciliar el progreso científico-técnico y la salvaguarda de la vida humana junto a la dignidad que le es propia. Obviamente sería necio, o en el mejor de los casos ingenuo, la propuesta de recorrer cualquier camino que implicase el rechazo al desarrollo de la ciencia; pero no menos atrevido resultaría invocar un progreso carente de la luz de los principios y valores morales que se nos han transmitido y que podemos seguir llenando de contenido. Como bien indicó nuestro escritor castellano Miguel Delibes, una cosa es el progreso y otra el sentido que las fuerzas rectoras de este mundo le han impuesto<sup>74</sup>. Ante esto último, es necesaria una crítica reflexiva y profética que conjugue el pasado, el presente y la proyección futura.

Al hilo de estas consideraciones, quisiera que sirvieran de final a este apartado las siguientes palabras de Benedicto XVI:

“La idea de un mundo sin progreso expresa desconfianza en el hombre y en Dios. Por tanto, es un grave error despreciar las capacidades humanas de controlar las desviaciones del desarrollo o ignorar incluso que el hombre tiende constitutivamente a “ser más”. Considerar ideológicamente como un absoluto el progreso técnico y soñar con la utopía de una humanidad que retorna a su estado de naturaleza originario, son dos modos opuestos para eximir al progreso de su valoración moral y, por tanto, de nuestra responsabilidad”<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> O. González de Cardedal, *España por pensar*, Salamanca 1985, 280.

<sup>74</sup> M. Delibes, *Un mundo que agoniza*, Barcelona 2006. Texto de su discurso de ingreso a la Real Academia Española, leído el 25 de mayo de 1975.

<sup>75</sup> Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate* 14.

## III. A MODO DE CONCLUSIÓN. EL VALOR DE LA VIDA EN UNA EUROPA EN CRISIS

Desde el comienzo de la actual crisis económica mundial, que tiene como detonante la quiebra de Lehman Brothers en 2008, la realidad europea está sometida y mediatizada por el problema económico, lo que ha vuelto a poner de manifiesto que las esperanzas de una Europa unida estaban siendo construidas más a partir de una Europa de los mercados y de los políticos que desde los cimientos establecidos por los padres fundadores –Adenauer, Schumann, De Gasperi– de la Unión europea.

En las últimas décadas varias voces se habían levantado para denunciar que la realidad europea estaba estimulada, casi exclusivamente, por el interés económico a corto plazo. Ciertamente, la elaboración y discusión de la Constitución europea volvió a rescatar la reflexión sobre la identidad de la “vieja” Europa, aunque, como se sabe, esto demostró la gran disparidad de visiones e intereses que podían entrar en contraposición, lo que provocó la errática historia de un Tratado Constitucional no aceptado por todos los países, así como su consiguiente olvido<sup>76</sup>.

Sin embargo, la perspectiva economicista siempre ha mantenido su prevalencia sobre otros ideales. Pensadores como Jürgen Habermas han recordado que más allá de los horizontes económicos, Europa debe preocuparse por la unidad política y de derecho, realidades que se han visto amenazadas con la crisis económica:

“El estrechamiento de miras economicista resulta tanto más incomprensible en la medida en que los expertos parecen estar de acuerdo en el diagnóstico de las causas más profundas de la crisis: a la Unión Europea le faltan las competencias para la armonización necesaria de unas economías nacionales que profundizan drásticamente sus diferencias en lo relativo a su competitividad. Es cierto que, a corto plazo, la crisis actual acapara toda la atención. Siendo así, los actores no deben olvidar que solo a largo plazo se puede subsanar un error básico, a saber, el de la unión monetaria sin las necesarias capacidades políticas de regulación en el ámbito europeo”<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Cf. J. Habermas, *La constitución de Europa*, Madrid 2012.

<sup>77</sup> J. Habermas, “La crisis de la Unión Europea a la luz de una constitucionalización del derecho internacional. Un ensayo sobre la constitución Europea”, en: J. Habermas, *la constitución de...*, 40s.

Pero esta misma propuesta de Habermas nos parece insuficiente. Europa no puede dejar de ser coherente con la identidad que ella misma se ha forjado durante siglos. En estos tiempos de crisis se impone que la vetusta Europa se mire a sí misma y se acepte de nuevo en su idiosincrasia. Ciertamente, “para sobrevivir, Europa necesita una nueva aceptación –sin duda crítica y humilde– de sí misma”<sup>78</sup>.

Esta aceptación de su identidad implica que más que una Europa de los mercados y de los políticos se debe rescatar la idea de una Europa de los valores morales que la han configurado y que ha propagado por el mundo entero. Más aun, se debe hablar de una Europa del espíritu, lo cual recuerda no sólo la consideración moral de la vida desde el espíritu de la cultura europea, sino también la aceptación de la acción del “Espíritu” con mayúsculas, que los europeos han acogido desde la mirada puesta en la trascendencia divina y que tanto ha configurado esta tierra en su fisonomía<sup>79</sup>.

Como en su momento indicó el entonces cardenal J. Ratzinger, la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, firmada en Niza el 7 de diciembre del año 2000, es una muestra de que “en los últimos años ha vuelto a crecer la conciencia de que la comunidad económica de los Estados europeos necesita también un fundamento de valores comunes”<sup>80</sup>. En dicha Carta se afirma el valor y la dignidad del ser humano, de la libertad, igualdad y solidaridad, en los principios de la democracia y el Estado de derecho. Pero como bien comentaba Joseph Ratzinger, todo esto:

“incluye una imagen del ser humano, una idea del derecho que en modo alguno se entienden por sí mismas, pero son factores básicos de la identidad de Europa, que también han de ser garantizados en sus consecuencias concretas y, naturalmente, sólo podrán ser defendidos si vuelve a integrarse en la correspondiente conciencia moral”<sup>81</sup>.

Pero si bien es cierto que todo ello expresa un modo concreto de comprender el significado de la “vida” y de desarrollo por parte del ser humano, no menos cierto es que cuando se baja al terreno

<sup>78</sup> J. Ratzinger, “Europa, política y religión. Los fundamentos espirituales de la cultura europea de ayer, hoy y mañana”, en *Nueva Revista de política, cultura y arte*, 129 (2010) 65-93, aquí p. 92.

<sup>79</sup> Cf. C. M. Martini, *Sueño una Europa del espíritu*, Madrid 2000.

<sup>80</sup> J. Ratzinger, “Europa...”, 86.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 88.

práctico, es decir, al ámbito de lo concreto, lo que parece diáfano se oscurece, y los principios morales sobre los que estábamos de acuerdo comienzan a estar amenazados.

Muestra de esto último lo encontramos en la contraposición de dos ejemplos recientes. Por un lado, el 1 de diciembre del año 2011, el Parlamento Europeo aprobó una resolución en la que se pide a la Comisión y al Consejo Europeo que el aborto –“seguro y legal”– sea considerado un medio para luchar contra el sida. El interrogante que sobrevuela es dónde queda la primacía de la vida, o si se quiere, la siguiente pregunta: ¿qué es el sustantivo y qué es lo adjetivo, la vida o la enfermedad?

Por otra parte, el 18 de octubre del mismo año, el Tribunal Europeo de Justicia había dictado una histórica sentencia a favor de la dignidad del embrión humano desde la concepción; se trataba de una decisión emitida a instancias de Greenpeace en un caso de patentes biotecnológicas. La sentencia declaraba que “una invención biotecnológica no debe ser protegida jurídicamente cuando para su proceso haya requerido la previa destrucción de embriones humanos o el uso de los mismos como materiales de base”.

Es obvio que los dos ejemplos consideran la vida humana desde distintas perspectivas. Nosotros abogamos por la necesidad de tomar en serio la realidad ontológica de la vida humana, de su dignidad y de la acogida y cuidado que se merece, como parece que ha estado presente en la comprensión europea, siempre que no se ha dejado llevar por las distintas teorías relativistas, utilitaristas o emotivistas.