

Genética, Ética y conciencia cristiana

- 5** Presentación
- 9** Avances modernos de la Genética: nuevos progresos, nuevos retos.
Juan Ramón Lacadena
- 31** Una medicina reparativa: Terapia Genética y Celular. Ciencia y Ética.
Carlos Alonso Bedate
- 51** La implicación compasiva en una cultura indolente.
Toni Catalá
- 67** Conversaciones con...
Ignacio Sotelo.
Carlos Gómez
- 73** Debate: La eutanasia.
Salvador Pániker
Blas Silvestre
- 81** Análisis sociorreligioso: II Sínodo Europeo de Mujeres
Pilar de Miguel
- 95** Página Abierta: Los rasgos del hombre nuevo.
Pedro Casaldáliga
- 97** Signos de los tiempos
Reyes Mañé
Adela Cortina
José Ignacio González-Faus
M^a Dolors Oller
Casiano Floristán
Emilio Tortosa
- 137** Libros
Roberto Ballester
Antonio Duato

julio-septiembre 2003

Presentación

- 5 Misión y responsabilidad de la comunidad científica
ante los enigmas de la vida humana

Estudios**Tema central: *Genética, ética y conciencia cristiana***

- 9 Avances modernos de la Genética:
nuevos progresos, nuevos retos
Juan-Ramón Lacadena
- 31 Una medicina reparativa: Terapia Genética y Celular.
Ciencia y ética
Carlos Alonso Bedate
- 51 La implicación compasiva en una cultura indolente
Toni Alcalá

Conversaciones con...

- 67 Ignacio Sotelo: Un agnóstico que dialoga con creyentes
Carlos Gómez

Debate

La eutanasia

- 73 I. Un derecho de libertad
Salvador Pániker
- 75 II. No a la eutanasia: razón ética y propuesta religiosa
Blas Silvestre

Análisis sociorreligioso

- 81 II Sínodo Europeo de Mujeres
Pilar de Miguel

Página Abierta:

- 95 Los rasgos del hombre nuevo
Pedro Casaldáliga

Signos de los tiempos

- 97 La estructura ética de la especie
Reyes Mate
- 101 Pluralismo moral y células troncales
Adela Cortina
- 104 Las religiones se encontrarán hacia fuera, no hacia dentro
José Ignacio González-Faus
- 113 Manifiesto de las Asociaciones Católica italianas
a los líderes del G-8
- 117 Proyecto de Constitución Europea: ¿más o menos Europa?
M^a Dolors Oller Sala
- 133 La religiosidad de los europeos
Casiano Floristán
- 135 Otro cine es posible (I): *Bowling for Columbine*
Emilio Tortosa

Libros

- 137 Adela Cortina, *Por una ética del consumo* (Roberto Ballester)
- 140 José Miguel Rodríguez, *El gobierno de la empresa: un enfoque alternativo* (Antonio Duato)
- 142 LIBROS RECIBIDOS

Misión y responsabilidad de la comunidad científica ante los enigmas de la vida humana

Se han cumplido cincuenta años desde que Francis H.C. Crick y James D. Watson descubrieron la estructura funcional del ADN, la megamolécula en doble hélice que contiene la herencia biológica. Desde entonces, sobre todo en los últimos treinta años, el desarrollo de la biología y de la tecnobiología ha registrado un progreso exponencial y está cambiando la sociedad y la cultura contemporánea. Es, junto a la física nuclear, la exploración espacial y la informática, la cuarta -y tal vez más trascendental- revolución científica de los tiempos modernos.

Todo esto plantea problemas y retos éticos nuevos, que la misma comunidad científica está afrontando ya y que van a exigir una regulación responsable, lo más universal posible, sobre todo en lo referente a las prácticas de investigación biotecnológica. Pero también está despertando fantasmas y miedos colectivos, que hace ya tiempo suscitó la ciencia ficción y que vienen a reemplazar el gran temor colectivo a la hecatombe atómica con que convivió la humanidad en casi toda la mitad del siglo pasado.

Por eso, y porque no se trata de descubrimientos que se realicen en el secreto de unos laboratorios militares, como los de la bomba atómica, no es de extrañar que éste sea un campo en el que todos los grupos creyentes tomen posiciones desde el primer momento, satanizando o divinizando los nuevos experimentos. No olvidemos que, en concreto, una secta religiosa -los raelianos-, es la que más está animando la experimentación en la clonación humana con fines reproductivos, algo que ningún científico serio acepta. Y que la posición más radicalmente cerrada a la utilización de células embrionarias y a las técnicas que se relacionan con la fecundación artificial es siempre denominada, en los foros y congresos de bioética, como "posición católica".

La Iglesia Católica, teóricamente, tiene clara la autonomía de la ciencia y ahora pide perdón por los errores cometidos en

el caso Galileo y en otros altercados con científicos que cambiaron de paradigma. Pero en los hombres más ligados a la institución continúa presente el recelo hacia los progresos de la ciencia. Es como si a cada progreso científico se diera siempre, por parte de las iglesias, una retirada estratégica de posiciones en el mundo de los conocimientos o de las normas de comportamiento. Y, en consecuencia, ya va quedando para la religión muy poco espacio de influencia en la sociedad...

Como esta retirada continua puede llegar a ser desmoralizante, los eclesiásticos neoconservadores opinan que, en un tema como éste, conviene crear un baluarte de resistencia, poniendo en juego toda la fuerza de la verdad revelada y la autoridad del magisterio infalible o cuasinfalible. Para ellos, ninguna manipulación está permitida en el proceso "natural" de engendrar la vida humana y de transmitir una herencia genética "querida por Dios".

Es dudoso que una moral rígida -que limita la sexualidad a la reproducción y limita la reproducción al ejercicio natural del coito sexual- y un principio que se presenta casi como dogma de fe cuando se basa en descubrimientos científicos rudimentariamente entendidos -a saber, que el óvulo fecundado, antes de su posterior desarrollo embrionario, es ya una persona humana, un hijo de Dios- pueda tener fuerza de identidad y convocatoria, al ir contra la corriente cultural de este mundo materialista.

Pero lo que es indudable es que al intentar presionar sobre los gobiernos e instituciones internacionales para que se imponga esta "posición católica" -sobre todo en lo referente a los planes de limitación de la natalidad, los preservativos en la lucha contra el Sida o la prohibición de usar células embrionarias para la investigación médica- los dirigentes de la Iglesia están contrayendo una gran responsabilidad. Muchas personas sensatas, buenas conocedoras de lo que está en juego, que quisieran poder dialogar y matizar las cosas con los católicos, se sienten defraudadas y consideran estas posiciones, y a la iglesia que las promueve, como lugar de fanatismo sectario. Y sólo Dios sabe la cantidad de sufrimientos y cruces que, cuando se logra un éxito en imponer una determinada legislación, se cargan sobre otros seres. La pretendida defensa de la vida humana in fieri produce innumerables sufrimientos y muerte entre personas humanas in facto.

IGLESIA VIVA, siguiendo su tradición, no podía tratar un tema como éste a la ligera. Lo que ha pretendido con el presente número, como siempre, es ayudar a sus lectores a formarse un juicio personal sobre el tema, a partir de un conocimiento riguroso de los datos del mismo. La dificultad, tratándose de un campo muy nuevo -el de la biología mole-

cular, que es la disciplina que en definitiva ha hecho evolucionar muchos campos de la ciencia y de la medicina- para el que la mayor parte de los lectores por el tipo de educación recibida no tiene preparación, consiste en exponer el problema de forma rigurosa pero inteligible. Por hay que hacer un esfuerzo de lectura de textos algo inusitados en nuestra revista con la esperanza de llegar a entender, al menos, la complejidad de la vida y de la bioética.

En el primer estudio, el profesor Juan-Ramón LACADENA ha expuesto de forma muy sistemática y completa el desarrollo de la genética como ciencia y de todas técnicas derivadas de esta nueva comprensión de la información genética molecular. Llama la atención el proceso acelerado de la biotecnología y cómo lo que ayer era sólo una posibilidad hoy es un hecho, lo que ayer se hacía en las plantas hoy se hace en los animales, y mañana se hará en los hombres. Y todo esto plantea enormes retos a la conciencia de la misma comunidad científica, que está ya debatiendo ampliamente sobre la dimensión ética de la misma experimentación.

Con esta misma amplitud de conocimiento real de cómo van los avances científicos y técnicos, el profesor Carlos ALONSO BEDATE se centra en el enjuiciamiento ético de las diversas técnicas y procedimientos de terapia celular y genética. Se matiza muy bien lo que es ciencia y lo que todavía es ficción y, sobre todo, se analizan los argumentos para valorar en un sentido u otro cada práctica concreta.

No podía faltar un estudio sobre la perspectiva específicamente cristiana de todo esto. Sabiamente el teólogo Antonio CATALÁ se ha limitado a ofrecer unas reflexiones sobre cómo ha de situarse el cristiano, en el seguimiento de Cristo, cuando se trata de luchar contra la enfermedad y el sufrimiento, aceptando sin embargo los límites inherentes a la naturaleza humana que hacen insoslayable la cruz. Implicación compasiva con el sufrimiento del otro, venciendo la hipocresía de excusarse en concepciones arcaicas para cargar sobre los demás fardos innecesarios, junto a la sabiduría de aceptar la cruz, cuando es inevitable, en la pura fe y sin falsas justificaciones. Éste es el mensaje de Toni Catalá, muy moderado a la hora de aplicar el evangelio a unas concreciones científicas y técnicas que le son tan ajenas.

Pero un interrogante final sí que podemos sacar de estos tres estudios que componen el tema central: ¿Por qué permanece el sentimiento de que el investigador católico se define como el que cumple a rajatabla las normas de comportamiento que emanan los dicasterios romanos y no como el que se arriesga a encontrar nuevos modos de vencer la enfermedad, con la prudencia y la honestidad que impone una

comunidad científica que publica y contrasta públicamente todos los resultados? ¿Por qué en nuestro imaginario el paradigma de científico atrevido es el doctor Jenkins y no el buen samaritano? En todo esto sí que es relevante la conciencia y la predicación cristiana.

Completando este bloque de bioética ofrecemos a los lectores otros artículos en diversas secciones de este número.

En Debate tratan a favor y en contra de la eutanasia el escritor Salvador PANIKER y el teólogo Blas SILVESTRE. Y en Signos de los Tiempos publicamos dos intervenciones de sendos colaboradores habituales, muy relacionadas con el tema central: Reyes MATE, en sintonía con el filósofo Jurgen Habermas, plantea un nuevo enfoque de la bioética desde la moral y no sólo desde los derechos humanos; y Adela CORTINA, que forma parte de nuestro Consejo de Dirección y ha sido miembro muy activo del Comité Asesor de Ética de la Investigación Científica y Tecnológica -el que dictaminó sobre el uso de células troncales embrionarias en marzo de este año- se plantea la necesidad de un consenso ético mínimo en una sociedad con pluralismo moral, ya que aquí es donde reside el problema, en éste como en otros muchos campos del futuro de la vida humana: el hambre, la miseria, el subdesarrollo, la guerra, la violencia.

Siguiendo nuestra serie sobre el diálogo entre fe e incredulidad, Carlos GÓMEZ entrevista a Ignacio Sotelo. Y en la línea de nuestra preocupación sobre el tema de la mujer, Pilar DE MIGUEL nos presenta en su contexto el movimiento Sínodo Europeo de Mujeres que acaba de celebrar en Barcelona su segunda edición. También, en relación con nuestra permanente preocupación por la conciencia social, ofrecemos una jugosa colaboración de José Ignacio GONZÁLEZ-FAUS, un documento de las Asociaciones Católicas italianas en que se plantea muy bien la responsabilidad de los países ricos y una página de Pedro CASALDÁLIGA, de las que deben quedar siempre abiertas en nuestra conciencia.

Finalmente hay otro tema de actualidad, en cuyo debate han entrado con fuerza la Iglesia Católica y el Gobierno español, que es tratado en este número con profundidad: el de la nueva Constitución Europea. María Dolors OLLER analiza con detalle el proyecto de Constitución, resaltando los puntos y lagunas menos conocidos. Y Casiano FLORISTÁN aporta interesantes datos sociológicos sobre la actual religiosidad de Europa.

En el próximo número, el último de 2003, IGLESIA VIVA planteará una reflexión interdisciplinaria sobre el sentido y dimensión del cuerpo humano.

Avances modernos de la Genética: nuevos progresos, nuevos retos

Juan-Ramón Lacadena*

I. INTRODUCCIÓN

Como ya he tenido ocasión de decir en ocasiones anteriores (Lacadena, 1974, 1999), en un sentido estricto, el nacimiento de una nueva ciencia –la *Genética*– que explicara los fenómenos hereditarios biológicos habría de estar condicionado a su capacidad para dar respuesta a las dos preguntas fundamentales siguientes: ¿cuáles son las leyes por las que se transmiten los caracteres biológicos de padres a hijos? y ¿cuál es la base física, es decir, la sustancia por la que tales características hereditarias se conservan y transmiten o, dicho en otras palabras, cuál es la base molecular de la herencia? La respuesta a la primera pregunta fue conocida a partir de las experiencias de Gregor Johann Mendel hechas públicas en 1865 en dos sesiones consecutivas (8 de Febrero y 8 de Marzo) de la Sociedad de Naturalistas de Brünn, Moravia (hoy Brno, República Checa) y publicadas a finales del año siguiente, 1866, en el tomo IV de las Actas de la Sociedad. La respuesta a la segunda pregunta está en íntima relación con la historia del ácido desoxirribonucleico, el ADN, que se inicia en 1869 cuando Miescher escribió el artículo (aparecido en 1871) en el que describía la *nucleína* como una *substancia ácida rica en fósforo* aislada por vez primera de los núcleos de las células de pus y después de otros tipos de células

* Departamento de Genética
Universidad Complutense de Madrid.

(levaduras, riñón, hígado, testículos y glóbulos rojos nucleados). La nucleína fue rebautizada en 1889 por Richard Altmann como *ácido nucleico*. Sin embargo, la identificación de la sustancia o material hereditario como ADN –los genes son ADN– no se produjo hasta 1944 cuando Avery, MacLeod y McCarty identificaron el ADN como el *principio transformante* de Griffith (1928) en el fenómeno de *transformación bacteriana*. Por ello, se deduce que es incorrecto decir como suele hacerse que la Genética nació como ciencia en 1900 cuando de Vries, Correns y Tschermak redescubrieron las denominadas leyes de Mendel. En mi opinión, y de acuerdo con lo expuesto anteriormente, el parto de la Genética duró 80 años, puesto que empezó en 1865 con el trabajo de Mendel y terminó en 1944 con la identificación del ADN como el material hereditario.

De ambos tipos de planteamientos se derivan dos definiciones diferentes de la Genética: la propuesta por Bateson en 1906 como "*la ciencia que estudia la herencia y la variación en los seres vivos*" y la que propuse yo mismo como "*la ciencia que estudia el material hereditario bajo cualquier nivel o dimensión*" (Lacadena, 1974). En otras palabras, de acuerdo con mi propio concepto, el objeto de la Genética son los genes y, por tanto, esta ciencia ha de proporcionar respuestas adecuadas a las siguientes preguntas: ¿qué son los genes?, ¿cómo se organizan y transmiten?, ¿cómo y cuándo se expresan?, ¿cómo cambian?, ¿cuál es su destino en el espacio y en el tiempo? (Lacadena, 1995, 1999).

En el *desarrollo histórico cronológico de la Genética* pueden diferenciarse varias etapas caracterizadas por el planteamiento y respuesta a diversas cuestiones fundamentales, tal como se indica a continuación:

- 1865 (1900) – 1940: *Genética de la transmisión*.
- 1940 – 1960: Naturaleza y propiedades del *material hereditario*.
- 1960 – 1975: *Mecanismos de acción génica*: Expresión (código, transcripción, traducción) y regulación de los genes. Desarrollo.
- 1975 – 1985: *Nueva Genética*, basada en la tecnología de los ácidos nucleicos (fragmentación, hibridación, secuenciación, amplificación).
- 1985 – 1990: *Genética Inversa*: Análisis genético dirección gen → proteína.
- 1990 – 2003: *Transgénesis*: Plantas y animales transgénicos. Terapia génica humana.
- 1995 – 2003: *Genómica*: Disección molecular del genoma de los organismos (bacterias, eucariontes, Proyecto Genoma Humano).

no). *Genómica estructural y Genómica funcional. Genómica comparada.*

- 1997 – 2003: *Clonación en mamíferos por transferencia de núcleos. Clonación humana reproductiva y terapéutica.*
- 1998 – 2003: *Células troncales en mamíferos. Terapia celular humana.*

Dentro de esta cronología histórica de la Genética, es importante resaltar que la identificación en 1944 del ADN como el material hereditario supuso un cambio de paradigma en la Genética ampliable a la Biología en general e incluso a la Sociedad de tal importancia que puedo repetir aquí lo que ya he dicho en otras ocasiones: la Historia de la Genética puede dividirse en dos grandes épocas –“antes del ADN” y “después del ADN”– que en estos momentos se corresponden a períodos de tiempo más o menos equivalentes (1865-1944, 1944-2003).

Efectivamente, el año 1944 representa un hito fundamental en la historia de la Genética porque en él se identificó al ácido desoxirribonucleico (ADN) como la base molecular de la herencia: los genes son ADN. No obstante, la comunidad científica se mostraba reacia a aceptar tal hecho porque estaba muy arraigada la creencia de que los genes tenían que ser proteínas y tuvieron que transcurrir todavía otros ocho años más hasta que, en 1952, otra evidencia experimental distinta (la infección de bacterias con virus radiactivos) ratificaba la identificación del ADN como material hereditario. Al año siguiente, en 1953, fue cuando Watson y Crick propusieron su modelo estructural de la doble hélice cuyo cincuentenario acabamos de celebrar (Lacadena, 2003 a).

El año 1944 representa un hito fundamental en la historia de la Genética porque en él se identificó al ácido desoxirribonucleico (ADN) como la base molecular de la herencia

A partir de entonces el progreso de la ciencia Genética fue continuo y acelerado, pasando de los abstractos “factores hereditarios” mendelianos a los genes tangibles y manipulables: los genes son fragmentos más o menos largos de ADN que se pueden identificar y aislar de entre toda la masa molecular de ADN que constituye el genoma de un organismo, se pueden caracterizar (es decir, conocer el mensaje genético que llevan), transferir de unas células a otras y de unos individuos a otros, sean o no de la misma especie. Se trata, pues, de la *manipulación genética*, entendiendo el término “manipular” en el sentido que lo define la Real Academia

Española en su *Diccionario de la Lengua Española* (22ª edición, 2001) como "operar con las manos o con cualquier instrumento" y no en el otro sentido peyorativo posible.

Como se indicaba al resumir el desarrollo cronológico de la Genética, en la década 1975-1985 se desarrollaron las técnicas moleculares de fragmentación, hibridación, secuenciación y amplificación del ADN que permiten, respectivamente: 1) cortar moléculas de ADN por donde desea el investigador utilizando "tijeras enzimáticas" como son las endonucleasas de restricción; 2) localizar genes concretos hibridando sondas marcadas con sus secuencias complementarias en el ADN original; 3) leer directamente el mensaje genético contenido (realizable ya mediante técnicas de secuenciación automática); y 4) multiplicar millones de veces la

Así como el desarrollo de la técnica llevó hacia una *Tecnocracia*, la revolución del ADN está produciendo, en cierto modo, una verdadera *Biocracia* a través de la Biotecnología

cantidad de ADN disponible a partir de una muestra ínfima mediante la técnica denominada "reacción en cadena de la polimerasa" (PCR). Esta tecnología de los ácidos nucleicos es la que ha hecho manipulables a los genes.

Con la perspectiva de los años ya transcurridos, yo creo que los historiadores y filósofos de la Ciencia tendrán que incluir en su discurso y reflexiones el papel de la Revolución del ADN como un hito fundamental en la Historia de la Humanidad junto con otra revolución coetánea con ella como es la Revolución de la Informática y las Comunicaciones, lo mismo que en tiempos pretéritos fueron fundamentales la Revolución de la Agricultura o la Revolución Industrial. Así como el desarrollo de la técnica llevó a la Humanidad hacia una *Tecnocracia*, la revolución del ADN está produciendo en cierto modo una verdadera *Biocracia* a través de la Biotecnología.

Realmente, la potencialidad de la Genética es enorme y eso hace que el ciudadano perciba la Genética como una ciencia todopoderosa y considere al ADN como una nueva piedra filosofal de la Biología, aunque algunos, ante el mal uso que pueda hacerse de las técnicas genéticas, puedan ver la doble hélice del ADN como una molécula de doble filo (Lacadena, 1990, 2003).

Tratando de esquematizar al máximo, los diferentes campos de investigación genética que pueden presentar actualmente mayor relevancia desde el punto de vista bioético son (Lacadena, 1988):

- Manipulación genética humana
 - Manipulación del ADN humano
 - Manipulación de células humanas
 - Manipulación de individuos humanos
 - Manipulación de poblaciones humanas
- Organismos modificados genéticamente
 - Microorganismos
 - Plantas transgénicas
 - Cultivos transgénicos
 - Alimentos transgénicos
 - Animales transgénicos
 - Investigación básica: Ratones knockout y modelos de enfermedad
 - Mejora genética animal: Producción y calidad
 - Los animales como biorreactores: Granjas farmacéuticas
 - Xenotrasplantes

Aunque sin intención de analizar en detalle los diferentes ítems, a continuación se indica una casuística detallada de los distintos tipos de manipulación genética humana de acuerdo con los niveles de organización biológica (molecular, celular, individual y poblacional) antes mencionados, porque creo que puede ser de interés para el lector conocer todo lo que se puede hacer dentro de la investigación genética humana:

Manipulación del ADN humano

- Análisis molecular del genoma humano
 - Secuenciación del genoma humano
 - Diagnóstico preimplantacional o prenatal molecular
 - Identificación por “huellas dactilares” del ADN: Genética legal
- Utilización de genes humanos
 - Introducción en organismos no humanos
 - Obtención de proteínas humanas (en bacterias, en animales transgénicos)
 - Efecto exclusivo en el organismo animal
 - Terapia génica

Manipulación de células humanas

- Células somáticas: Cultivos celulares
- Células germinales
- Hibridación celular interespecífica
 - Fusión de células somáticas: localización de genes
 - Fecundación interespecífica in vitro: el test del hamster, el test porcino
- Reproducción y manipulación de embriones humanos
 - Inseminación artificial con semen del cónyuge (IAC) o de donante (IAD)
 - Transferencia intratubárica de gametos (GIFT)
 - Congelación y donación de gametos (espermatozoides, ovocitos)
 - El comienzo de la vida humana: el estatuto del embrión
 - Fecundación in vitro (FIV)
 - FIVTE (FIV con transferencia embrionaria) (clásica, ICSI, espermátidas)
 - Congelación de embriones: embriones sobrantes

- Selección de embriones: diagnóstico preimplantacional, selección del sexo
- Experimentación con embriones
- Células troncales embrionarias: cultivos de tejidos y terapia celular
- Clonación reproductiva y no reproductiva terapéutica: cultivos de tejidos y terapia celular
- Partenogénesis

Manipulación de individuos humanos

- Eugenesia positiva
 - Transferencia de genes: terapia génica somática y germinal
 - Construcción de mosaicos genéticos
 - Trasplante de órganos humanos
 - Trasplante de órganos no humanos (xenotrasplantes)
- Eugenesia negativa
 - Evitar descendencia genéticamente defectuosa
 - Asesoramiento genético
 - Evitar matrimonios (uniones) con riesgo genético
 - Control de la natalidad
 - Evitar embarazo (anticonceptivos, DIUS, píldora del día siguiente, etcétera).
 - Esterilización (vasectomía, ligamiento de trompas).
 - Eliminar descendencia genéticamente defectuosa
 - Diagnóstico preimplantacional: selección de embriones
 - Aborto eugenésico: diagnóstico prenatal (amniocentesis, biopsia de vellosidades coriónicas, ecografía, fetoscopia)
 - Infanticidio

Manipulación de poblaciones humanas

- Eugenesia
- El hombre mediatizador de la evolución

De la simple observación del resumen cronológico presentado anteriormente puede comprobarse que las cuatro líneas de investigación que todavía hoy constituyen la vanguardia de la Genética comenzaron en la década de los noventa. Me estoy refiriendo a la *transgénesis*, la *genómica*, la *clonación* y las *células troncales*, cuyas características generales serán descritas a continuación (basado en Lacadena, 2002, 2003 a, b, c)

II. TRANSGÉNESIS: PLANTAS TRANSGÉNICAS

La transmisión de la información genética en los organismos superiores se produce normalmente de padres a hijos vía reproducción sexual (*transmisión vertical*), sin embargo la *transgénesis* permite la *transmisión horizontal* de la información genética ya sea mediante técnicas de microinyección del ADN, utilización de vectores virales, bombardeo de células con microproyectiles portadores

de ADN, etcétera. Los genes (*transgenes*) que se transmiten por estas técnicas pueden proceder de la misma o de distinta especie o, incluso, reino biológico; sin embargo, muchas veces se restringe el término de transgénico a aquellos individuos que han incorporado en sus genomas genes de otras especies mediante técnicas de transmisión horizontal.

Como mencionaba anteriormente, en los programas de Mejora de Plantas interesa en ocasiones incorporar un gen determinado a una cierta variedad para dotarla, por ejemplo, de resistencia a un patógeno o darle cierta calidad. El método convencional consiste en realizar un primer cruzamiento con un individuo que lleve el gen deseado y luego, mediante un proceso continuado durante varias generaciones de cruzamientos con individuos del genotipo original (*retrocruzamiento*) y selección para el carácter (gen) que se quiere introducir, se puede llegar a obtener, tras un proceso más o menos largo, individuos con el genotipo original al que se ha añadido el gen deseado. Este método convencional tiene varios inconvenientes como son las muchas generaciones necesarias y en ocasiones la limitación que supone la reproducción sexual cuando lo que interesa es introducir el gen de otra especie, y con más razón si esta otra especie ni siquiera pertenece al reino vegetal sino que se trata de una especie bacteriana o animal!

Las prácticas para mejorar las especies han existido siempre pero por el lento proceso de cruzamiento. Las nuevas técnicas aceleran el proceso

La *transgénesis* o *transferencia génica horizontal* en plantas se puede realizar utilizando el *ADN-T* (transferible) del plásmido *Ti* (inductor de transformación) de la bacteria *Agrobacterium tumefaciens* que produce los tumores o "agallas" en las heridas que se originan en las plantas. En el proceso de infección, el ADN-T tiene la propiedad de poder pasar de la célula bacteriana a las células de las plantas, incorporándose al ADN de los cromosomas de éstas. Dicho de forma muy esquemática, la manipulación genética en este caso consiste en incorporar al ADN-T el gen que se desee introducir en la planta. La mayor eficacia de la técnica se consigue utilizando cultivos celulares de hoja o de tallo que son capaces de regenerar plantas adultas completas a partir de células que han sido genéticamente modificadas usando como vector el ADN-T.

Otras técnicas de transferencia de genes consisten en la introducción del ADN en *protoplastos* (células desprovistas de la pared celular por medios enzimáticos o químicos) utilizando el polietilenglicol o la *electroporación*. También se puede introducir el ADN en las células

por bombardeo con *microproyectiles (biobalística)* formados por partículas de oro o tungsteno recubiertas con ADN del gen deseado. En cualquier caso, después se induce la regeneración de la planta adulta a partir de los protoplastos o de las células tratadas.

Las técnicas de ingeniería genética molecular suponen un método alternativo de incorporación de un gen deseado en el genoma de una planta mediante la obtención de plantas transgénicas. No obstante, no debe olvidarse que, una vez introducido el gen deseado, los procesos de selección son similares a los empleados en los métodos convencionales de la Mejora. Los métodos de ingeniería genética molecular aplicados en la actualidad a la Mejora de Plantas son mucho más potentes que los métodos convencionales que se vienen practicando desde los inicios de la Genética a principios del siglo pasado, por eso la Sociedad los percibe como algo potencialmente peligroso.

Los riesgos potenciales de las plantas transgénicas se pueden agrupar en dos tipos: ecológicos y sanitarios.

Desde el punto de vista ecológico se ha denunciado la posibilidad de que al crear las variedades transgénicas resistentes a herbicidas se incrementará notablemente el uso de éstos con los posibles efectos secundarios negativos de contaminación del suelo y del agua. Otros, sin embargo, defienden la postura contraria. Además, la obtención de resistencia genética a diferentes plagas y enfermedades implicará el menor uso de pesticidas.

Los riesgos potenciales de las plantas transgénicas se pueden agrupar en dos tipos: ecológicos y sanitarios

Por otro lado, en especies alógamas (de fecundación cruzada) existe la posibilidad de que una parcela sembrada con plantas transgénicas contamine con su polen a otras parcelas vecinas no transgénicas del mismo cultivo. Por ejemplo, si el polen de un campo de maíz transgénico poliniza plantas normales de una parcela próxima, la semilla que se produzca en esta parcela puede haber incorporado el gen *Bt* transmitido por el polen; es decir, sería transgénica. También podría ocurrir que la resistencia al herbicida de una variedad transgénica se transfiriera por fecundación interespecífica espontánea a una especie silvestre afín, con el consiguiente daño para la agricultura. ¿Se va a legislar respecto a medidas de aislamiento (distancia, barreras naturales, etcétera) de los cultivos transgénicos? Estas medidas se aplican durante el periodo de experimentación, pero ¿es posible mantenerlas una vez autorizada su comercialización? No obstante, sin menoscabo de la prudencia aconsejable en relación con la utilización de cultivos transgénicos, es importante poner de manifiesto que situaciones

similares pueden producirse con plantas mejoradas mediante procedimientos genéticos convencionales y nunca nadie ha manifestado su alarma.

Desde el punto de vista de la biodiversidad, se ha planteado también la posibilidad de que las plantas transgénicas *Bt* resistentes a insectos puedan influir a largo plazo sobre otros insectos que no son blanco de la acción directa de la toxina *Bt* o, incluso, sobre aves y mamíferos.

Desde el punto de vista de la sanidad, habría que tener en cuenta los siguientes aspectos:

- Efecto directo sobre el hombre: alimentos transgénicos
 - ¿Es posible la transferencia de los marcadores genéticos de la resistencia a antibióticos?: Acumulación de resistencias en microorganismos patógenos
 - La proteína codificada por el transgén no debe ser tóxica para el hombre
 - Posibles efectos alergénicos
 - La aprobación de los productos transgénicos debe ser analizada caso por caso
- Efectos indirectos a través de animales que consuman alguna parte o producto de una planta transgénica

La cuestión de las plantas y los alimentos transgénicos es como una guerra incruenta con diferentes batallas y escaramuzas. La primera batalla la ganaron –podría decirse que por sorpresa– las compañías multinacionales productoras de las plantas transgénicas, pero la segunda batalla se inclinó de parte de grupos de presión ecologistas y ONGs. Me planteaba antes cuál sería el resultado final de la guerra de los transgénicos y me atrevía a vaticinar que posiblemente se impondría la cordura por ambos bandos y que, con las debidas precauciones tomadas caso por caso, las plantas y los alimentos transgénicos llegarían a ser aceptados como una realidad más del avance biotecnológico para beneficio de la humanidad. Por eso me parece oportuno reseñar que los datos estadísticos relativos a los principales cultivos transgénicos en todo el mundo (maíz, soja, algodón y colza) muestran que desde 1996 en que se iniciaron los cultivos transgénicos a escala comercial, el incremento de superficie cultivada se ha mantenido a un ritmo anual en torno al 10%, pasando de 1,7 millones de hectáreas (MHa) en 1996 a 58,7 MHa en el año 2002.

En España, el cultivo de maíz transgénico ocupa unas 20.000 hectáreas, la mayoría en el Valle del Ebro (Zaragoza, Huesca y Lérida) y el resto en Extremadura y Castilla-La Mancha. Finalmente,

también es importante señalar que en España se ha aprobado la Ley 9/2003, de 25 de abril, "por la que se establece el régimen jurídico de la utilización confinada, liberación voluntaria y comercialización de organismos modificados genéticamente". Esta ley es la transposición de la legislación comunitaria a la legislación española.

III. GENÓMICA: EL PROYECTO GENOMA HUMANO

Cualquier persona sabe que la información genética está contenida en el ADN de los organismos, pero lo que ya no tiene por qué saber si no tiene ciertos estudios biológicos o genéticos es en qué consiste esa información genética. El denominado *dogma central de la biología molecular* enunciado por Crick establece que la información genética contenida en el ADN es transcrita (proceso de *transcripción*) a otra molécula de ARN (el ARN *mensajero*) y ésta traducida (proceso de *traducción*) a proteínas, de manera que la secuencia lineal aleatoria de bases nitrogenadas del ADN (adenina, timina, guanina y citosina) condiciona, como consecuencia de la existencia de una *clave o código genético*, la secuencia lineal de aminoácidos que componen la proteína y, por tanto, su especificidad funcional. De ahí la importancia de conocer la secuencia de un gen (en definitiva, un fragmento más o menos largo de ADN) porque nos permitirá saber qué proteína codifica. Por eso fue fundamental la puesta a punto de las *técnicas de secuenciación del ADN* desarrolladas por Sanger y por Gilbert en la década de los setenta que les valió el premio Nobel en 1980.

La *Genómica* hace referencia a la rama de la Genética que trata de la *disección molecular del genoma de los organismos*; es decir, el conocimiento total de la secuencia de bases nitrogenadas de su ADN. El desarrollo de la Genómica empezó a dar resultados espectaculares a partir de 1995 con el desciframiento de la secuencia total de los genomas de organismos sencillos como son las bacterias (genomas de 1.800.000 a 4.500.000 bases), para continuar con organismos más complejos (las levaduras *Saccharomyces cerevisiae* y *Schizosaccharomyces pombe*, el gusano nematodo *Caenorhabditis elegans*, el insecto *Drosophila melanogaster*, la planta *Arabidopsis thaliana* y el arroz *Oryza sativa*, mamíferos como el ratón *Mus musculus*), para terminar con el Proyecto Genoma Humano de 3.000 millones de bases nitrogenadas como máxima expresión de la Genómica.

Tras el conocimiento de la secuencia de bases del genoma de un organismo (Genómica estructural) viene el saber qué función tienen las proteínas codificadas por tales secuencias (Genómica fun-

cional o Proteómica). Por último, la comparación de secuencias entre las diversas especies cuyos genomas han sido secuenciados (Genómica comparada) puede arrojar luz sobre las relaciones evolutivas entre ellas así como acelerar el conocimiento de los genes humanos y sus funciones.

El Proyecto Genoma Humano (PGH), consistente en secuenciar los tres mil millones de bases nitrogenadas que constituyen el genoma humano, fue abordado competitivamente por dos grupos de investigación: el de la empresa privada Celera Genomics dirigido por J. Craig Venter y el Consorcio Internacional coordinado por el norteamericano Francis Collins formado por veinte laboratorios de excelencia de seis países (Estados Unidos, Reino Unido, Francia, Alemania, Japón y China). En el año 2001 ambos grupos, de forma simultánea, dieron a conocer sus resultados.¹

El Proyecto Genoma Humano abre las puertas a una nueva Medicina –la Medicina Genómica, que incluye la Farmacogenómica– que ha de ser de gran beneficio para la Humanidad

Ambos trabajos constituían un borrador refinado, pero no definitivo, de la secuencia del genoma humano. La secuencia definitiva del 99,9% del genoma fue terminada en el año 2003.

Ahora es el tiempo de la Genómica funcional o *Proteómica* que dará lugar a lo que ya se conoce como *Proyecto Proteoma Humano*, indicando que se trata de identificar las proteínas que los genes secuenciados codifican y analizar sus funciones e interacciones.

El Proyecto Genoma Humano abre las puertas a una nueva Medicina –la *Medicina Genómica*, que incluye la *Farmacogenómica*– que ha de ser de gran beneficio para la Humanidad. No obstante, todos somos conscientes de los importantes problemas éticos y jurídicos que se están planteando ya sea en términos de predicción (*Medicina predictiva*), diagnóstico, privacidad (relaciones laborales y de seguros), patentes de genes humanos, identificación legal, etcétera. El mapa genético que se va a conocer a través del PGH va a constituir una base importante de la medicina del futuro, la que algunos autores han denominado *Medicina Predictiva* y *Medicina Genómica*. Hasta ahora, la Medicina había sido *preventiva, diagnóstica y terapéutica*, sin embargo a partir del desarrollo del Proyecto Genoma Humano la Medicina podrá ser también *predicti-*

¹ El método de investigación de ambos trabajos y los resultados obtenidos diferían, pero eran complementarios: el de Celera estuvo más centralizado a partir de ADN de Venter y otros cuatro donantes (VENTER et al. 2001); el del Consorcio a partir de un mapa físico del ADN que los distintos laboratorios iban estudiando distribuyéndose las zonas (COLLINS et al. 2001).

va: a una persona que hoy está sana se le puede predecir con un rango de probabilidad que en el futuro puede contraer tal o cual enfermedad.

IV. LA CLONACIÓN HUMANA

En biología, por *clon* (del griego: esqueje, retoño) se entiende un grupo de organismos de idéntica constitución genética que proceden de un único individuo mediante multiplicación asexual, siendo a su vez iguales a él. La obtención de clones –*clonación*– es una práctica habitual en muchas especies de plantas donde la reproducción asexual vegetativa por esquejes es posible. Sin embargo, la obtención de clones en especies animales no es normal, aunque posible.

Para una mejor comprensión del tema de la clonación, parece conveniente precisar conceptualmente los términos que se van a manejar en este contexto:

- *Concepto genético de desarrollo*: Proceso regulado de crecimiento y diferenciación resultante de la interacción núcleo-citoplásmica, del ambiente celular interno del propio organismo y del medio externo mediante el cual se produce la formación del individuo a partir de una célula inicial única: el cigoto. El proceso de desarrollo constituye, por tanto, una secuencia programada de cambios fenotípicos controlados espacial y temporalmente que constituyen el ciclo vital del organismo.
- *Clon*: Conjunto de individuos de idéntica constitución genética que proceden de un mismo individuo mediante multiplicación asexual, siendo iguales entre sí y al individuo de que proceden.
- *Técnicas de clonación*: En vertebrados se han hecho experimentos de clonación en anfibios y en mamíferos, de acuerdo con los tipos siguientes:
 - *Partición o gemelación*: División de embriones por bisección o separación de blastómeros en los primeros estadios de desarrollo embrionario. Los productos que se obtienen son clónicos entre sí pero diferentes a sus progenitores.
 - *Transferencia de núcleos*: Transferencia de núcleos diploides a ovocitos, óvulos o cigotos enucleados. La importancia del citoplasma de la célula al mandar las instrucciones moleculares a la información genética del núcleo para iniciar el proceso de desarrollo embrionario justifica el tipo de células utilizadas como receptoras. Se pueden distinguir dos casos según sea la procedencia de los núcleos:
 - *Núcleos transferidos procedentes de células embrionarias no diferenciadas*

- *Núcleos* transferidos procedentes de *células diferenciadas* (adultas, fetales o embrionarias). Desde el punto de vista de sus posibles aplicaciones en mamíferos, la importancia de utilizar como donadores individuos adultos radica en su "valor genético probado".

- *Clonación reproductiva*: La que se utiliza para obtener individuos clónicos entre sí o con un progenitor.
- *Clonación no reproductiva*: La aplicación de técnicas de clonación por transferencia de núcleo de células somáticas sin intención de producir un individuo clónico vivo, sino con objeto de establecer en el laboratorio cultivos de tejidos y si fuera posible de órganos a partir de las células troncales pluripotentes del embrión somático obtenido. Tales cultivos pueden ser establecidos con fines de investigación básica o clínica en la reparación de tejidos u órganos dañados, en cuyo caso se puede denominar *clonación terapéutica*.
- *Embrión gamético*: El producido por una fecundación normal de gametos.
- *Embrión somático*: El producido por transferencia de un núcleo somático diploide al citoplasma de un ovocito o de un cigoto previamente enucleado.

La clonación terapéutica no pretende producir un nuevo individuo sino sólo obtener células pluripotentes que posibiliten la reparación de tejidos u órganos dañados

Los éxitos obtenidos en la clonación de anfibios en los años sesenta estimuló el intentarlo también en mamíferos de laboratorio (ratón) y de granja (oveja, vaca); sin embargo se tardaron bastantes años hasta lograr los primeros resultados positivos, aunque parciales por cuanto los núcleos que se transferían procedían de células embrionarias no diferenciadas. Por fin, en 1997 se obtuvo por vez primera en la historia de la ciencia un mamífero clónico mediante transferencia de núcleos procedentes de células diferenciadas: Wilmut y colaboradores (1997, 2000) obtuvieron ovejas clónicas utilizando núcleos procedentes de fibroblastos fetales y de epitelio de glándula mamaria de una oveja adulta. Este último caso fue la oveja "Dolly". Al año siguiente, en 1998, se logró también la clonación a partir de células diferenciadas en ratones y en ganado vacuno. A partir de ahí se han obtenido animales clónicos en otras especies de mamíferos como son la cabra, el cerdo, el conejo, el mono Rhesus, el gato, el bantang, la mula. Es obvio que una vez conseguida la clonación en mamíferos de laboratorio o domésticos, aplicar las mismas técnicas en la especie humana era algo inminente.

Clonación en humanos

Es importante distinguir dentro de la clonación humana las dos situaciones distintas que hacen referencia a la *clonación reproductiva*, utilizable para obtener individuos clónicos, y a la *clonación no reproductiva* realizada con fines de investigación o con fines terapéuticos.

1. Clonación reproductiva

1.1. Gemelación

La obtención de embriones gemelos por bisección o por separación de blastómeros (gemelación) es una práctica que se viene realizando desde hace muchos años en mamíferos de laboratorio y en especies ganaderas. Es un hecho constatado que los datos experimentales obtenidos en tales especies en aspectos relacionados con la biología de la reproducción y la genética embriológica son perfectamente extrapolables a la especie humana. Efectivamente, el 13 de octubre de 1993, Hall y Stillman, dos investigadores de la Universidad George Washington, daban a conocer en el Congreso de la Sociedad Americana de Fertilidad, que tuvo lugar en Montreal (Canadá), el experimento de clonación por separación de blastómeros que habían hecho con 17 embriones humanos de 2, 4 y 8 células, obteniendo 48 nuevos embriones (una media de unos 3 embriones nuevos por cada embrión original). De todos modos, el valor científico del experimento es relativo por cuanto los 17 embriones utilizados eran genéticamente anormales (poliploides) por haberse producido por fecundaciones de óvulos con más de un espermatozoide. Es importante señalar que en ningún momento se trató de transferir los embriones obtenidos al útero de una mujer. Aunque esta experimentación no constituyó realmente un avance científico significativo, sí supuso un grave reto ético.

1.2. Transferencia de núcleos

Aunque algunos autores pusieron en duda la experimentación que condujo a la obtención de la oveja Dolly argumentando que se trataba más de una anécdota que de un resultado experimental sólido, la realidad es que, como se indicaba anteriormente, investigaciones posteriores realizadas en otras especies de mamíferos han ratificado la validez de la técnica de transferencia de núcleos de células diferenciadas introducida por el Dr. Ian Wilmut y sus colaboradores del Roslin Institute de Edimburgo. Por ello, es lógico admitir la posibilidad de que dicha técnica pudiera ser utilizada en la especie humana.

Entre la multitud de artículos periodísticos que se escribieron en febrero de 1997 con ocasión de la noticia de la existencia de la oveja Dolly, uno (cuyo autor lamento no recordar) llevaba por título "Hoy la oveja, mañana el pastor". Pues bien, el 26 de noviembre de 2001, unos investigadores de la compañía biotecnológica Advanced Cell Technology ubicada en Worcester, Mass. (USA), publicaban en la revista electrónica *The Journal of Regenerative Medicine* un artículo en el que describían la obtención de tres embriones humanos mediante la técnica de transferencia nuclear (Cibelli et al., 2001, 2002), en un intento experimental que permitiría titular un nuevo artículo periodístico como "Ayer la oveja, hoy el pastor". Los tres embriones solamente llegaron a alcanzar el estadio de 6 células.

Se hicieron un total de 19 transferencias de núcleos procedentes de fibroblastos obtenidos por biopsia de piel o del *cumulus oophorus* pertenecien-

Tras la experiencia de la oveja Dolly en 1997 –"hoy la oveja, mañana el pastor"–, una revista científica anunció a finales de 2001 que había obtenido tres embriones humanos por clonación –"ayer la oveja, hoy el pastor"–

tes a cinco mujeres que actuaban asimismo como donantes de los ovocitos enucleados a cuyo citoplasma se transferían los respectivos núcleos en un intento de obtener embriones somáticos que produjeran *células troncales autólogas* (ver más adelante). Sin embargo, el resultado puede interpretarse más como un fracaso que como un éxito, ya que los tres embriones somáticos obtenidos no pasaron del estadio de seis células. De hecho, algunos miembros del Comité Editorial de la revista dimitieron de sus cargos porque opinaban que no debería haberse publicado el trabajo que algunos interpretan como una maniobra de marketing de la empresa que, ciertamente, aumentó el valor de su cotización en bolsa.

Recientemente (abril de 2003), el polémico Dr. Panayiotis Zavos –defensor y propulsor de la clonación humana reproductiva junto con el no menos controvertido Dr. Severino Antinori y la secta raeliana– anunció la obtención del "primer embrión humano clonado con fines reproductivos" (los obtenidos por Cibelli y colaboradores eran con fines terapéuticos) por transferencia de núcleo en la revista electrónica *Reproductive BioMedicine Online* que dirige el prestigioso Dr. Robert Edwards, uno de los padres científicos de la primera niña obtenida en el mundo por fecundación *in vitro* (la publicación apareció en el vol. 6, núm. 4, Junio 2003, de la mencionada revista). Según el Dr. Zavos, el embrión, que se desarrolló por espacio de cuatro días y alcanzó el estadio de 10 células, ha sido congelado a la espera de futuros análisis y de que haya nue-

vas condiciones para una clonación reproductiva. Ante estos hechos consumados, ¿estamos, una vez más, ante aquello de que, como los científicos no están dispuestos a parar, los hechos científicos biomédicos van por delante de las normas éticas y jurídicas que más adelante justificarán y legalizarán tales investigaciones?

No incluyo aquí las declaraciones provenientes de la secta raeliana anunciando el nacimiento de varios bebés clónicos porque no están confirmados científicamente y quiero creer que tales noticias no son ciertas.

Desde el punto de vista ético habría que plantearse la cuestión de si el estatuto del *embrión somático* es igual al estatuto del *embrión gamético*. En relación con la técnica de clonación no reproductiva cabría preguntarse si el núcleo de la célula diferenciada que se transfiere es *totipotente* o solamente *pluripotente*. La diferencia es importante porque en el segundo caso el *embrión somático* producido no podría originar el trofoblasto y, en consecuencia, no podría decirse que el embrión somático es totalmente equivalente al *embrión gamético* al no poder desarrollar un proceso de gestación normal. Utilizando este argumento, algunos autores concluyen que el embrión somático no debe ser considerado como un embrión sino

Como los científicos no están dispuestos a parar, los hechos científicos biomédicos van por delante de las normas éticas y jurídicas. ¿Justificarán y legalizarán éstas más adelante tales investigaciones?

como un derivado de un cultivo de células troncales. No obstante, los experimentos de clonación por transferencia de núcleos de células diferenciadas realizados con éxito a partir de 1997 en la oveja "Dolly" y en otras especies de mamíferos,

parecen indicar que lo mismo sucedería en la especie humana, por lo que habría que aceptar que los embriones somáticos son de la misma naturaleza que los embriones gaméticos y, por tanto, deben compartir el mismo estatuto.

V. CÉLULAS TRONCALES HUMANAS: TERAPIA CELULAR

La utilización de la *terapia celular*, basada en la transferencia de células o tejidos a los tejidos u órganos dañados, es una de las grandes esperanzas de la *Medicina Regenerativa* del futuro. El establecimiento de cultivos celulares de tejidos humanos en el laboratorio es a veces difícil y en determinados casos, incluso, imposible. Por ello, desde el punto de vista clínico sería innegable el avance que supondría la posibilidad de poner a punto técnicas

que permitieran obtener cualquier tipo de cultivos de tejidos y, acaso, de órganos.

En este contexto, no cabe duda de que el uso de las *células troncales*² puede resultar fundamental. Por célula troncal se entiende *cualquier célula que tiene la doble capacidad de dividirse ilimitadamente y de dar lugar a diferentes tipos de células especializadas*. De acuerdo con esta segunda capacidad, las células troncales pueden ser *totipotentes, pluripotentes y multipotentes* en razón a su mayor o menor versatilidad o potencialidad, tal como se definen a continuación:

- *Célula totipotente*: Célula troncal que tiene la capacidad de diferenciarse en el embrión y en tejidos y membranas extraembriónicas. Las células totipotentes contribuyen a todos los tipos celulares de un organismo adulto. La *totipotencia* es la capacidad funcional de una célula de dar lugar a un individuo completo tras un proceso de desarrollo normal. Las células totipotentes de un embrión muy temprano tienen la capacidad de diferenciarse en membranas y tejidos extraembriónicos, en el embrión y en todos los tejidos y órganos postembriónicos. En el embrión humano, parece ser que solamente son totipotentes los blastómeros hasta el estadio de mórula de 16 células.
- *Célula pluripotente*: Célula troncal presente en los estadios tempranos de desarrollo embrionario que puede generar todos los tipos de células en el feto y en el adulto (unos 200 tipos distintos de células en el organismo humano) y es capaz de autorrenovación. Las células pluripotentes, sin embargo, no son capaces de desarrollarse en un organismo completo. La *pluripotencia* es la capacidad funcional de una célula de dar lugar a varios linajes celulares o tejidos diferentes. Las células troncales embrionarias presentes en la masa celular interna del blastocisto humano son pluripotentes, pero no totipotentes; es decir, pueden originar distintos tejidos u órganos pero no dar lugar al desarrollo completo de un embrión porque no pueden producir las membranas y tejidos extraembriónicos necesarios para el proceso de gestación. No obstante, podría ocurrir que una célula pluripotente de la masa celular interna se convirtiera en totipotente.
- *Célula multipotente*: Célula troncal presente en los tejidos u órganos adultos que tiene una capacidad limitada de reactivar su programa genético como respuesta a determinados estímulos que le permiten dar lugar a algunos, pero no todos, los linajes celulares diferenciados. La *multipotencia* es la capacidad funcional de una célula de dar lugar a alguno, pero no todos, los linajes celulares. Algunas células tronca-

2 Aunque en el lenguaje coloquial suele utilizarse el término "célula madre", yo prefiero usar el término "célula troncal" como traducción más correcta del original inglés "stem cell". De hecho, en el *Vocabulario Científico* de la Real Academia de Ciencias Exactas Físicas y Naturales (3ª edición, 1996) se incluye el término "célula tronco" como sinónimo de "célula pluripotencial" o "célula pluripotente", pero no incluye "célula madre". Por su parte, el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española (22ª edición, 2001) recoge el término "célula troncal" mientras que "célula madre" simplemente la define como "la que se reproduce dando lugar a dos o más células hijas", que no entra dentro del concepto biológico y genético en cuestión.

les presentes en tejidos u órganos adultos son multipotentes. A veces se utiliza el término *plasticidad* como equivalente a multipotencia.

Hay varias clases de células troncales (*embrionarias, germinales embrionarias y adultas*) cuya eficacia en el establecimiento de cultivos de tejidos en el laboratorio y sus valoraciones éticas y jurídicas son diferentes. No obstante, en el presente trabajo se hará referencia únicamente a las células troncales embrionarias.

Como dicen Casado y Egozcue, el período embrionario no es ya solamente una etapa hacia la reproducción, sino que también puede ser fuente de vida para los ya vivientes, puesto que las células troncales pluripotentes de la masa celular interna (MCI) del blastocisto pueden facilitar el establecimiento de cultivos de tejidos aplicables en una terapia celular clínica. En el organismo humano adulto se estima que existen en torno a 200 tipos de células diferentes cuyo origen se puede retrotraer a las células troncales pluripotentes. Desde el punto de vista científico, la cuestión está en llegar a conocer cuáles son las instrucciones por las que una célula pluripotente se diferencia hacia un determinado tipo celular.

Las células troncales embrionarias pueden obtenerse de cuatro fuentes:

- 1) de la masa celular interna (MCI) de embriones producidos por fecundación *in vitro* (FIV) con el único propósito de obtener cultivos de tejidos;
- 2) de la MCI de *embriones sobrantes* de programas de FIV;
- 3) de la MCI de *embriones somáticos* obtenidos por técnicas de clonación mediante transferencia de núcleos;
- 4) a las tres fuentes anteriores habría que añadir una posible cuarta fuente: los *embriones partenogenéticos*.

La utilización en la terapia celular de los *embriones somáticos* obtenidos por técnicas de clonación mediante transferencia de núcleos es un método idóneo para evitar el rechazo inmunológico del trasplante al facilitar un posible autotrasplante. Éste sería el caso de la aplicación de la técnica de clonación no reproductiva con fines terapéuticos. Se trata, por tanto, de transferir el núcleo de una célula somática diferenciada al citoplasma de un ovocito previamente enucleado, convirtiéndolo así en el equivalente de un cigoto que puede iniciar un proceso de desarrollo embrionario normal. Sin embargo, el destino de este embrión no es el de ser transferido al útero de una mujer para dar lugar tras la gestación al nacimiento de un individuo clónico de la persona a quien perteneciera la célula somática donadora del núcleo, sino el de mantenerlo en el laboratorio durante un tiempo máximo de catorce días a partir del

momento de la transferencia del núcleo y utilizar sus células troncales pluripotentes para tratar de establecer en el laboratorio determinados cultivos de tejidos u órganos (esto último parece, hoy por hoy, más difícil de conseguir). Es fácil imaginar lo que supondría para un paciente poder ser trasplantado con su propio tejido (u órgano si fuera posible), evitando cualquier problema de rechazo inmunológico.

Dentro de la clonación no reproductiva, parece claro que no podría ponerse reparo ético alguno a la simple utilización de la técnica de transferencia de núcleos en cultivos de células humanas en un intento de establecer directamente un cultivo de tejidos y –si fuera posible– de órganos. Sin embargo, la obtención de un embrión artificial por transferencia de núcleo a un ovocito enucleado plantea el problema ético de haber creado un embrión somático humano que ha de ser destruido para poder establecer los cultivos celulares deseados a partir de las células troncales de la MCI. Con la denominación embrión somático se quiere poner de manifiesto su origen mediante la técnica de clonación por transferencia de núcleo, que es diferente a la fecundación de gametos que da lugar al embrión normal (embrión gamético).

En el mismo artículo científico en que se daba a conocer la obtención de los embriones somáticos, Cibelli y colaboradores (2001) describían otros resultados experimentales que pasaron desapercibidos a los medios de comunicación, cegados sin duda por el tema de la clonación, y que yo considero de mucha importancia por lo que significan: me refiero a la obtención de seis embriones humanos partenogenéticos que llegaron a alcanzar una fase de desarrollo en la que se había iniciado la formación de la cavidad del blastocelo. Es importante resaltar que los embriones partenogenéticos avanzaron en su desarrollo más que los embriones somáticos obtenidos por transferencia nuclear.

La obtención de embriones partenogenéticos en mamíferos de laboratorio, como son los ratones, se está intentando desde hace muchos años, pero hasta ahora los embriones obtenidos no han llegado a completar un desarrollo normal. El día que se dé con la técnica adecuada volverá a suceder como con lo ocurrido a partir de la oveja Dolly: la posible aplicación de la misma técnica en la especie humana. El que se haya publicado este trabajo científico de inducción de embriones humanos partenogenéticos por activación

**El período embrionario
no es ya solamente una etapa
hacia la reproducción,
sino que también puede ser
fuente de vida para los ya vivientes**

de ovocitos supone otro intento más de romper la barrera de los límites permitidos a la investigación.

En este contexto, es importante hacer referencia al trabajo publicado unos meses más tarde (1 de febrero de 2002) en la revista *Science* por Cibelli y colaboradores (2002) en el que inducían en un macaco (*Macaca fascicularis*) la formación de 28 embriones partenogenéticos a partir de 77 ovocitos, llegando a alcanzar cuatro de ellos el estadio de blastocisto. Puestas en cultivo las células pluripotentes de su masa celular interna llegaron a obtener una línea celular estable que mantuvo su estado indiferenciado durante más de 10 meses y posteriormente fueron capaces de inducir la diferenciación de tejido neural (astrocitos y neuronas), células similares a cardiomiocitos con capacidad de latir espontáneamente, células de tejido muscular liso, adipocitos y epitelio ciliado. Ante este espectacular resultado, uno se pregunta si se volverá a repetir el caso de la oveja Dolly con un nuevo artículo periodístico que, en este caso, sería: "Hoy 'Chita', mañana Jane", aludiendo a la compañera de Tarzán, y quién sabe si dentro de unos años se publicaría otro artículo con el título "Ayer 'Chita', hoy Jane".

La valoración ética de estas cuatro posibilidades, que he tenido ocasión de analizar recientemente (Lacadena, 2003 c), cae fuera del contexto del presente escrito que trata de exponer exclusivamente los aspectos técnicos del estado actual de la investigación genética.

VI. EPÍLOGO

La *manipulación genética*, como cualquier otro progreso de la ciencia actual, plantea la cuestión de que "no todo lo que es técnicamente posible es éticamente deseable", aunque está muy extendida la opinión de que "todo lo que se pueda hacer, se hará". Se plantea, pues, la *libertad de investigación*.

Recientemente falleció Erwin Chargaff (1905-2002) cuyas famosas "reglas de Chargaff" (1950) que establecían la equiproporcionalidad en la composición del ADN de las bases adenina y timina, por un lado, y guanina y citosina, por otro lado fueron uno de los pilares que utilizaron Watson y Crick para llegar a proponer en 1953 el modelo estructural del ADN de la doble hélice. Chargaff fue siempre un científico muy crítico. Poco antes de morir, había dicho que "hay dos núcleos que el hombre no debió haber tocado jamás: el núcleo atómico y el núcleo celular. Y la ingeniería genética va a traer consecuencias mucho peores que la energía atómica". Con estas palabras recordaba, quizá, lo que Fred Hoyle, el también

recientemente fallecido astrónomo de la Universidad de Cambridge, profetizó hace muchos años previendo el enorme poder que iba a tener la manipulación genética: “dentro de 30 años, los físicos nucleares, que sólo fabrican inofensivas bombas de hidrógeno, trabajarán en libertad mientras que los genéticos moleculares trabajarán detrás de alambradas eléctricas”. Lo que Hoyle predijo entonces era el enorme poder que iba a tener la Genética al poder manipular los genes. Salvando las distancias, se podría hacer la siguiente comparación: lo mismo que el poder y el peligro de la Física se alcanzó cuando los científicos fueron capaces de “tocar” los átomos, me refiero a la física atómica y la energía nuclear, el poder y el peligro potencial de la Genética se han hecho realidad cuando los científicos han podido “tocar” los genes; es decir, manipularlos.

¿Quién debe decidir? ¿Los científicos solos? ¿Los moralistas? ¿Los juristas? Desde hace ya bastantes años, la comunidad científica y la sociedad están de acuerdo en que la toma de decisiones debe ser la consecuencia de un diálogo interdisciplinar en el que participen los propios científicos junto con los filósofos, moralistas, teólogos, juristas, sociólogos, psicólogos, etcétera. En definitiva, es el diálogo propuesto por la Bioética. Hoy día estamos todos convencidos de que la decisión de promocionar, permitir, desaconsejar o prohibir una determinada investigación debe ser tomada tras una deliberación seria realizada por los *Comités de Bioética* pertinentes, que deben ser independientes, pluridisciplinarios y pluralistas. En la deliberación hay que utilizar una contabilidad de doble entrada donde se analicen los pros y los contras, no sólo de hacer una determinada investigación, sino también de no hacerla.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- AVERY, O.T.; MacLEOD, C.M.; McCARTY, M. 1944. “Studies on the chemical nature of the substance inducing transformation of pneumococcal types. Induction to transformation by a deoxyribonucleic acid fraction isolated from *Pneumococcus* Type III”. *J. Expl. Med.*, 79:137-158.
- CIBELLI, J.B.; KIESSLING, A.A.; CUNNIFF, K.; RICHARDS, C.; LANZA, R.P.; WEST, M.D. 2001. “Somatic cell nuclear transfer in humans: Pronuclear and early embryonic development”. *E-biomed: The Journal of Regenerative Medicine*, 2:25-31. (<http://www.liebertpub.com/ebi>).
- CIBELLI, J.B.; GRANT, K.A.; CHAPMAN, K.B.; CUNNIFF, K.; WORST, T.; GREEN, H.L.; WALKER, S.J.; GUTIN, P.H.; VILNER, L.; TABAR, V.; DOMINKO, T.; KANE, J.; WETTSTEIN, P.J.; LANZA, R.P.; STUDER, L.; VRANA, K.E.; WEST, M.D. 2002. “Parthenogenetic stem cells in nonhuman primates”. *Science*, 295:819.
- CIBELLI, J.B.; LANZA, R.P.; WEST, M.D.; EZZELL, C. 2002. “The first human cloned embryo”. *Scient. Amer.*, 286(1):42-49 (la versión en español aparece en *Investigación y Ciencia*).

- COLLINS, F. et al. 2001. "Initial sequencing and analysis of the human genome". *Nature*, 409:860-921.
- GRIFFITH, F. 1928. "Significance of pneumococcal types". *J. Hyg. Camb.*, 27:113-159.
- LACADENA, J.R. 1974. *Introducción a la Genética: Una perspectiva histórica*. Serie Monografías Dpto. Genética, Fac. Biol. Univ. Complutense, vol. I, 38 págs.
- 1988. "Manipulación genética". En (J. Gafo, ed.) *Dilemas éticos de la Medicina actual. 2. Fundamentos de la Bioética y Manipulación genética*. Publ. Univ. Pontificia Comillas, Madrid, pp. 133-176.
- 1998-2003. *Página web sobre "Genética y Bioética"*, Centro Nacional de Información y Comunicación Educativa (C.N.I.C.E.), Ministerio de Educación, Cultura y Deporte: www.cnice.mecd.es/tematicas/genetica.
- 1990. *El ADN, la molécula de doble filo*. III Curso Universitario de Verano, Universidad de Santa Catalina (1550/1841), El Burgo de Osma, 33 págs.
- 1995. *Historia "nobelada" de la Genética: Concepto y método*. Discurso de Ingreso en la Real Academia de Farmacia, Madrid, pp. 7-76.
- 1999. *Genética General. Conceptos fundamentales*. Editorial Síntesis, 623 págs.
- 2002. *Genética y Bioética*. Col. Cátedra de Bioética, Univ. Pontificia Comillas, Madrid, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 719 pp.
- 2003 a. "En el 50 aniversario del ADN: de la doble hélice a la molécula de doble filo". *Página web del autor*: www.cnice.mecd.es/tematicas/genetica (abril, 2003).
- 2003 b. *Cultivos transgénicos: la guerra y las batallas*. *Meda*, 11:46-49.
- 2003 c. "Experimentación con embriones: el dilema ético de los embriones sobrantes, los embriones somáticos y los embriones partenogénéticos" En (J.L. Martínez, ed.) *Células troncales: aspectos científicos, éticos y legales*. Col. Dilemas Éticos de la Medicina actual, vol. 16 (en prensa), Univ. Pontificia Comillas, Madrid, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- VENTER, C.J. et al. 2001. "The sequence of the human genome". *Science*, 291:1304-135.
- WATSON, J.D. 1990. "The Human Genome Project. Past, present, and future". *Science*, 248: 44-49.
- WATSON, J.D.; CRICK, F.H.C. 1953 a. "The molecular structure of nucleic acids. A structure for deoxyribose nucleic acid". *Nature*, 171:737-738.
- 1953 b. "Genetical implications of the structure of deoxyribonucleic acid". *Nature*, 171:964-967.
- WILMUT, I.; CAMPBELL, K.H.S.; TUDGE, C. 2000. *La segunda creación. De Dolly a la clonación humana*. Ediciones B, S.A., Barcelona.
- WILMUT, I.; SCHNIEKE, A.E.; McWHIR, J.; KIND, A.J.; CAMPBELL, K.H.S. 1997. "Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells". *Nature*, 385:810-813.

Una medicina reparativa: Terapia Genética y Celular. Ciencia y ética

Carlos Alonso Bedate*

Introducción

Se ha repetido varias veces que el premio Nobel Francis Crick afirmó una vez que hasta hacía poco tiempo habíamos estado acostumbrados a decir que lo que podemos ser como humanos estaba escrito en las estrellas, pero que en la actualidad ya no podemos mantener esta afirmación puesto que sabemos que en gran medida lo que podemos ser está encerrado en nuestros genes. Sea o no literalmente verdad esta frase atribuida a Crick, lo que sí hace es reflejar una creencia popular. Puesto que hasta hace casi una década no se podía entender cuáles eran los mecanismos que hacían que una persona tuviera unas características determinadas y menos aún cómo podía transmitir las a su descendencia, esos mecanismos deberían estar escritos en las estrellas. Por otro lado era evidente que si bien era cierto que determinadas características se transmitían, no era menos cierto que los descendientes no tenían las mismas características de los progenitores. Ésta era una razón más para decir que si la determinación de lo que en realidad somos no estaba determinado en ningún elemento del individuo, estaría escrito en las estrellas. Actualmente sabemos que tampoco todo está descrito en los genes. Mucho de lo que somos y de lo que seremos, y de nuestras enfermedades, está escrito también en

** Centro de Biología Molecular.
Universidad Autónoma de Madrid.*

nuestras células, de las que los genes son parte, pero no son el todo. Por eso la medicina del futuro se dirigirá en gran medida a intervenir sobre el genoma (los genes) y las células. La primera intervención se denomina con el nombre de "Terapia Genética". La segunda intervención se llama "Terapia Celular".

Aunque ya se conocía con anterioridad al descubrimiento de la estructura del ácido deoxi-ribonucleico (ADN) que gran parte de lo que somos como biología está escrito en nuestros genes, fue a partir de abril de 1953 cuando de una manera oficial quedó de manifiesto que esa afirmación tenía fundamento experimental. Del conocimiento de que los genes dirigen con su información las funciones biológicas y de la posibilidad de aislar los genes, modificarlos e insertarlos en un organismo defectuoso para que pueda ejercer una función, de la que carecía con anterioridad, nace, en la década de los 80, la Terapia Genética: una enfermedad que se manifiesta en un individuo por causa del mal funcionamiento de un gen debería poder ser reparada (tratada) de forma permanente por

La Terapia Genética –intervenir en el genoma– y la Terapia Celular –trasplantar células troncales– eran hasta hace poco ciencia ficción. Hoy son ya una realidad en experimentación

sustitución del gen dañado. Al mismo tiempo, si una enfermedad se manifiesta en un individuo por causa del mal funcionamiento de un grupo celular, la enfermedad podría ser reparada por eliminación de esas células dañadas y la

inserción de unas nuevas. En un principio, la solución sería tan simple como eso. Si se pueden transferir tejidos mediante cirugía a un paciente para curar una enfermedad, no se ve por qué no se podrían transferir células a un paciente para curar la enfermedad. En principio transferir células parece más sencillo que transferir tejidos o genes.

Por el momento es cierto que se puede mantener el aserto de que se pueden insertar genes y células en los organismos. Sin embargo, cuanto más se empieza a entender que el funcionamiento de los sistemas biológicos es enormemente complejo, aún de la función biológica más simple, va siendo más difícil mantener dicha afirmación sin matizaciones. Es difícil predecir si la Terapia Genética aplicada a remediar enfermedades complejas, y aún algunas de las simples dirigidas por un solo gen, tendrá o no éxito. Lo que sí parece que se puede excluir a priori es lo contrario, puesto que son muchos los datos experimentales que afirman tal posibilidad. Lo mismo se podría decir de la Terapia Celular. Hasta hace unos años estas aventuras terapéuticas eran ciencia-ficción dado que no se

conocía cómo actuaban los genes y la mayoría de las células disponibles para trasplante. Las células que se podían aislar y transferir a un organismo estaban en proceso de diferenciación o de diferenciación terminal, además de que se dividían de forma muy lenta dando lugar sólo a otras células iguales a ellas. No había forma de lograr que unas células con un fenotipo determinado pudieran mediante señalizaciones bioquímicas diferenciarse para dar lugar a otros fenotipos y que esas células se multiplicaran de forma intensa. En este caso, los problemas con que se enfrentaba la Terapia Celular eran en principio similares a los que se enfrentó la Terapia Genética, aunque parecía que podrían ser resueltos más fácilmente. Los problemas a los que se enfrentó la Terapia Genética fueron los relacionados con la identificación de los genes. Los primeros problemas con los que se enfrentaba la Terapia Celular eran aquellos relacionados con la identificación de las células que tuvieran unas características especiales que las hicieran capaces de curar la enfermedad. Parecía que si esto se lograba sería fácil poder insertarlas en los organismos y que se pudieran controlar los efectos de la inserción. En principio la Terapia Celular parecía tener ventajas sobre la Terapia Genética.

Terapia Genética

Aunque se han dado varias definiciones de terapia génica, todas ellas, con pequeñas variaciones, tienen un denominador común: *la introducción de material genético en un organismo receptor con fines curativos*. Este hecho fuerza a considerar la Terapia Genética bajo dos aspectos. Por un lado, se ha de verificar si la introducción del material genético se ha llevado a cabo en el hospedador o diana celular y si el material introducido es funcionalmente activo. De lo contrario, la terapia no sería eficaz. Ésta podría ser incluso hasta dañina. Por esta razón, para la evaluación ética y de la potencial eficacia de este tipo de terapia, la Terapia Genética ha de superar dos problemas fundamentales: que se introduzca el gen en la célula de forma apropiada y en el sitio apropiado dentro del cromosoma y que sea funcionalmente activo, es decir, se transcriba, se traduzca y ejerza su función biológica. Se supone que si el gen que se introduce en una célula, se inserta de forma apropiada se producirá en la célula la proteína para la que codifica el gen insertado y que ésta ejercerá un beneficio terapéutico. Sin embargo, este hecho no es tan simple y directo como pudiera parecer, puesto que para que un gen sea activo y ejerza su función biológica no basta que se pueda transcribir y traducir, sino que es necesario que en el

nicho fisiológico donde se inserte existan las señales biológicas para que esto se produzca y para que su función sea la adecuada. Por eso el gen debe insertarse en el tejido donde es necesaria su presencia y en los momentos en los que es necesaria, pues un mismo gen puede ejercer diversas funciones según sea el nicho fisiológico y bioquímico donde se encuentre y, probablemente, según sea el estado del desarrollo del organismo. Quizás sea el estudio de este proceso la guía que marque el futuro de la investigación en Biología. Todos los genes están presentes en todas las células de un organismo, pero sólo se expresan donde son necesarios y cuando son necesarios.

En principio, la Terapia Genética al encuadrarse en una forma específica de tratamientos terapéuticos no se ve por qué razón ha de plantear problemas éticos que no puedan ser solventados por

Para un juicio ético de la Terapia Génica, es imprescindible conocer aspectos técnicos, de los que depende en gran parte la complejidad de la resolución ética

los procedimientos de resolución ética tradicionales. Sin embargo, por presentar características propias, no sólo técnicas sino de repercusión en el funcionamiento del organismo completo, y posiblemente por su repercusión en los individuos de la descendencia, si se realizara Terapia

Genética germinal, la deliberación ética sobre la aplicación de la Terapia Genética debe marchar por senderos propios, aunque sea dentro del marco general definido por las reglas de la ética. No digamos si la discusión se centra en lo que podríamos calificar como eugenesia o mejora genética. Para conocer los senderos propios de la deliberación ética referida a la Terapia Genética es imprescindible conocer, aunque sea de forma global, determinados aspectos técnicos. De ellos depende en gran parte la complejidad de la resolución ética deliberativa. Evidentemente, en este momento no podemos entrar a detallar los aspectos técnicos de la Terapia Genética, ni es necesario. Sin embargo, hay que tener en cuenta que un primer examen, para juzgar si un procedimiento de Terapia Genética es ético, ha de centrarse en determinar el tipo de estrategia que se ha de utilizar para introducir un gen en una célula hospedadora (Terapia Genética) y el papel que el gen introducido en la célula ha de desempeñar. En ocasiones el objetivo de la terapia es que el gen introducido en la célula se transcriba y su producto se traduzca para obtener una proteína terapéutica, mientras que en otros casos sólo es necesario que se realice la transcripción, formación del mRNA, pues el efecto buscado se consigue con el produc-

to de la transcripción, como puede ser el caso de las terapias que utilizan genes que impiden el funcionamiento de ciertos genes. La novedad de este tipo de terapia radica en que se utiliza el gen y su producto de transcripción como agente curativo, y no el producto proteico del gen. Sólo si los datos preliminares indican que la estrategia empleada es correcta, se puede pasar a examinar los condicionamientos éticos.

El mayor problema de carácter científico y ético que existe con respecto a la Terapia Genética, es que existen dos tipos de intervención. Uno es el tipo somático y el otro es el fetal y germinal. Esta distinción está en función del tipo de células sobre las que se realiza la terapia. Si la terapia se realiza sobre unas células que pertenecen a un tejido adulto se llama somática. Si la terapia se realiza sobre las células embrionarias se llama germinal. En la terapia germinal el objetivo sería eliminar definitivamente las enfermedades que son producidas por defectos en algún gen mediante la sustitución del gen dañado en el individuo y en su descendencia. Los genes introducidos en los gametos o en el embrión pasarían a todas las células del futuro individuo, incluyendo las germinales. Ese individuo y toda la descendencia quedaría afectada por la terapia, y como consecuencia curada. Obviamente éste es un ideal terapéutico y ético.

La estrategia para tratar de remediar las enfermedades de tipo genético ocasionadas por el mal funcionamiento de un solo gen sería sustituir el gen dañado por uno sano. Sin embargo, no es siempre fácil realizar este re-emplazamiento y por eso la Terapia Genética no está teniendo por el momento mucho éxito, además de que más del 98% de las enfermedades que tienen base genética son de carácter multigénico, es decir, ocasionadas por el mal funcionamiento de varios genes. Si es difícil sustituir un gen, mucho más complicado es transferir varios genes. Por ejemplo, el cáncer no es propiamente una enfermedad, en el sentido clásico de la palabra, sino que es un término que se emplea para definir un tipo particular y específico de trastornos del sistema homeostático celular. Este trastorno que se manifiesta como enfermedad puede estar causado por genes alterados y por otros factores. Las estrategias más interesantes que se están empleando para curar este tipo de enfermedades son las basadas en inducir el sistema de muerte programada de las células dañadas de tal manera que son las células dañadas las que se suicidan a sí mismas y en inducir respuestas específicas del sistema inmune para que mate esas células o tejidos dañados. Para que el tipo de terapia basado en inducir muerte

celular sea eficaz y éticamente aceptable, se ha de dirigir este tipo de tratamiento a producir preferentemente la muerte en las células dañadas. La mayor parte de los protocolos que actualmente se están empleando para tratar de curar el cáncer, están basados en estas dos estrategias.

También las enfermedades infecciosas pueden ser tratadas mediante Terapia Genética. Por ejemplo, para tratar la inmunodeficiencia humana (VIH) se podría estimular la respuesta inmune del paciente o la expresión de genes que impidan la infección de las células diana por VIH o que impidan la replicación del virus. También se han utilizado moléculas de RNA llamadas anti-sentido que suprimen la acción de genes del virus y por tanto promueven su eliminación. Igualmente se pueden utilizar unas moléculas llamadas ribozimas que destruyen el RNA del virus en sitios específicos o secuencias artificiales que se unen a secuencias del virus y lo neutralizan, o anticuerpos contra el virus y genes tóxicos que se activan y matan las células dañadas. Dada la trascendencia de la infección por el virus HIV, que puede convertirse en pandemia, la investigación en este campo es muy intensa. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos realizados hasta el momento no se ha desarrollado ninguna Terapia Genética eficaz en seres humanos. Igualmente se puede utilizar Terapia Genética para tratar enfermedades infecciosas comunes por la inserción en el paciente de forma transeúnte de genes que codifican para antígenos específicos del agente infeccioso. Ésta es una forma novedosa de Terapia Genética equivalente a una vacunación genética.

Terapia Celular

Al igual que para realizar Terapia Genética es requisito imprescindible identificar el gen, es requisito imprescindible para realizar Terapia Celular identificar las células apropiadas que se deben transferir al paciente y producirlas en cantidades grandes. Actualmente existen técnicas que permiten aislar los genes y producirlos en cantidades suficientes para hacer Terapia Genética. Por el contrario, las técnicas para identificar las células con las que se pueda realizar Terapia Celular no están tan desarrolladas. El problema fundamental radica en que para llevar a cabo este tipo de terapia, es necesario producir unas células que tengan ciertas características muy peculiares. La principal característica de estas células es la capacidad de auto renovarse y generar progenie altamente diferenciada. Es decir, es necesario producir células que puedan dar lugar a tipos celulares definidos por su capacidad de alternar entre

varias rutas de diferenciación en respuesta al ambiente o bien que puedan dar lugar a células hijas que mantengan las mismas propiedades que las células de las que derivan. Estas células deben tener además capacidad de regenerar el tejido dañado para que puedan curarlo.

El interrogante fundamental es saber dónde se puede encontrar este tipo de células tan especiales. En los organismos adultos la mayoría de las células están en un estado de diferenciación terminal y no pueden dar lugar a otras células diferentes a ellas. Sin embargo, se sabe que en algunos tejidos existen células que podían dar lugar a varios linajes celulares. Estas células, que se llaman células troncales, existen, por ejemplo, en la médula ósea. Se sospechaba que debía existir también este tipo de células en otros tejidos, pero también se sabía que era muy difícil, si no imposible, su identificación y propagación. Por otro lado, se conocía igualmente que las células embrionarias deberían tener las capacidades que se requerían para las células troncales. El problema estaba en que ni se sabía cómo se podían aislar de un embrión esas células ni parecía ético poder usar un embrión humano para tales fines. Más bien parecía que utilizar un embrión humano para tales fines era un atentado contra la dignidad humana. El primer problema se ha resuelto en gran parte. Es decir, aunque existen muchas lagunas todavía, se conoce cuál puede ser el mecanismo que induce a las células embrionarias a producir varios linajes celulares y a su multiplicación. Estas células se pueden aislar y cultivar. En este caso, aunque no está bien definido todavía el mecanismo, estas células se podrían utilizar para realizar Terapia Celular. Permanece el interrogante ético de si se pueden utilizar esos embriones para tales fines. La solución del interrogante ético depende de lo que se entienda por embrión. Si al embrión humano desde los primeros momentos del desarrollo se le considera un ser humano dotado de dignidad asimilable a la personal, obviamente no puede ser empleado sino para desarrollar la persona que es, al menos, en potencia. Si el embrión humano en esos momentos iniciales de desarrollo no es una persona, es merecedor de respeto, por estar en el proceso de serlo, pero no es tan obvio en este caso que ese respeto sea tan absoluto como para que no pueda ser ponderado con respecto a otros valores superiores y en algunos momentos ceder frente a ellos.

La solución del interrogante ético sobre utilización de embriones para la Terapia Celular depende de si el embrión, en los momentos iniciales del desarrollo, es ya una persona o está en proceso de serlo

Aspectos éticos de la Terapia Genética

Existe la preocupación de que el interés tanto científico como comercial por la terapia génica induzca a la realización de un sinnúmero de ensayos clínicos aún antes de haber llevado a cabo las investigaciones apropiadas en el laboratorio y a que se ejerza una presión excesiva sobre los investigadores. Esta presión puede conducir a presentar como definitivos datos incompletos. Tales presueltos y denuncias no han estado exentas de cierta razón. Datos que muestran que esta preocupación es real están descritos en la literatura científica. Mientras que datos incompletos pueden en muchos casos conducir al desarrollo de teorías o hipótesis fructuosas en las que se fundan otras experimentaciones, es peligroso aplicar estos principios y recurrir a datos incompletos cuando se trata de realizar experimentación humana. Ejemplos de la puesta en marcha de ensayos clínicos prematuros existen en la aún corta historia de la Terapia Genética. Por eso no sería raro, y algunos científicos ya lo han hecho, solicitar por parte de comités éticos y científicos, creados para supervisar los desarrollos en esta área, que se reduzca el entusiasmo que ha habido hasta hoy con respecto a la Terapia Genética. Pedir una reducción del entusiasmo suscitado por la Terapia Genética está justificado si los experimentos se hacen de forma irresponsable. Pero no está justificado si lleva a inanición. Algunos solicitan que se elimine todo ensayo pre-clínico hasta haber resuelto los problemas técnicos relacionados con la transferencia de genes. Yo creo que esta solicitud tiene un mucho de sensatez y sensibilidad, pero puede rayar en lo excesivo y falta de ética, pues las técnicas actuales de transferencia de genes a células son bastante precisas a nivel de laboratorio y lo que hace falta es extender los ensayos pre-clínicos controlados en animales. Ensayos clínicos con riesgo cero es una utopía. Lo que sí constituye un problema científico y ético serio es el hecho de que los resultados pre-clínicos controlados no puedan definitivamente concluir cuál será el efecto terapéutico en humanos. Esto lleva a plantearnos el cómo y cuándo de la experimentación en humanos.

No sólo con respecto a la Terapia Genética sino también en otros campos se ha producido una cultura, cada vez más extensa que propone que comenzar un ensayo clínico, porque hay datos sugerentes del éxito del mismo, es ya un éxito. Se considera un éxito, porque la puesta en marcha del ensayo es indicativo de que la técnica que se va a emplear es buena y porque ha tenido cierto éxito en animales modelo. Pero se olvida que el propósito del ensayo no

es la corroboración del éxito de la técnica, sino la búsqueda de la eficacia terapéutica. En todos los códigos de ética médica está presente esta idea. De forma expresa leemos en el código de ética de la Asociación Médica de Finlandia, aprobado en 1988: "Es deber del médico proteger la vida humana y disminuir su sufrimiento teniendo como principal objetivo la promoción y establecimiento de la salud". Es la expresión del "juramento hipocrático".

El entusiasmo sobre las posibilidades de la Terapia Genética fue muy notable en determinados círculos científicos y ha sido muy visible en los medios de comunicación, aunque en la actualidad ha disminuido drásticamente. La razón de esta disminución es técnica al mismo tiempo que sociológica. Hay que tener cuidado con el megamercado financiero virtual que se ha generado en torno a la Terapia Genética, aunque en los últimos años ha empezado a decrecer, pues puede generar desconfianza social. No olvidemos que todo lo que se refiere a la intervención sobre los genes de un individuo genera una sensibilidad especial y desconfianza.

Por otro lado, no se puede ocultar el hecho de que se han generado grandes avances en medicina por experimentación humana basada en datos incompletos, pero al mismo tiempo, y más ahora, se ha generado reticencia por vulnerar la dignidad humana. La dignidad humana está por encima de los intereses de la ciencia y de la sociedad, reconocen los códigos de ética. Los nuevos conocimientos generados por experimentación basada en datos incompletos puede que conduzcan a mejoras técnicas, pero no se puede olvidar el grado de violación de derechos fundamentales que eso lleva consigo. No cabe duda de que en estos casos se ha de atender de forma especial a los consentimientos informados. Por eso la decisión de cuándo comenzar un ensayo en humanos en base a datos incompletos, plantea un problema de grandes dimensiones en bioética. Para resolver estos conflictos es necesaria una deliberación multidisciplinar. No cabe duda de que los beneficios potenciales de la Terapia Genética son enormes y las repercusiones económicas aún mayores. Por eso la Terapia Genética no está exenta del conflicto de intereses que puede surgir en su desarrollo y su implementación en medicina reparativa. Estos conflictos ponen en tela de juicio la objetividad de los datos, la imparcialidad y el bienestar de los pacientes.

Estas preocupaciones han promovido la discusión de directrices que deben regular los ensayos de Terapia Genética. Por ejemplo,

La Terapia Genética no está exenta del conflicto de intereses que ponen en tela de juicio la objetividad de los datos, la imparcialidad y el bienestar de los pacientes

en 1995, Harold Varmus creó dos comités ad hoc con el fin de que le asesoraran sobre cómo debería proceder el Instituto Nacional de Salud de EE.UU (NIH) en relación a los ensayos de Terapia Genética. Uno de estos dos comités tenía el objetivo de estudiar los protocolos y los procedimientos requeridos para permitir la realización de los ensayos clínicos. El segundo, de forma independiente tenía el encargo de diseñar las estrategias de cómo debería el NIH invertir en terapia génica y qué áreas priorizar. Los miembros de los comités fueron elegidos por su relevancia científica y porque ninguno estaba involucrado en una industria relacionada con terapia génica o en un ensayo clínico. Estas dos características, además de la relevancia en el campo de la bioética, son esenciales a la hora de nombrar los miembros de un comité que ha de regular los ensayos de Ter-

En los ensayos que se están haciendo de Terapia Genética es necesaria la absoluta transparencia y la supervisión de los mismos por comités independientes de los intereses personales o corporativos

apia Genética. Sin relevancia científica no se puede evaluar apropiadamente el protocolo y la situación de la enfermedad a tratar. Para garantizar la ética del ensayo parece que es necesario que los investigadores que lleven a cabo el ensayo no ten-

gan intereses económicos ni científicos en el resultado del mismo. Elegir personas que no tengan intereses económicos en el resultado del ensayo puede ser relativamente fácil de hacer. Conseguir que un investigador con conocimiento apropiado se involucre en un ensayo de Terapia Genética sin estar mediatizado por el interés científico, en pro o en contra, no es tan fácil. En cualquier caso se ha de evitar la existencia o la apariencia de conflicto de intereses a veces manifestada de forma inusitada e ingenua.

En 1996 el Comité de Ética del Proyecto Genoma Humano propuso una serie de recomendaciones para responder a las preocupaciones públicas sobre la conducta ética, la calidad y la seguridad con la que se estaban llevando a cabo los ensayos de Terapia Genética, y para estimular la discusión internacional y la propuesta de normativas globales. Este comité propuso que se debía hacer distinción entre la terapia somática y la terapia germinal, y la que pretendía realizar una mejora genética. El comité reconoce que es necesario que exista absoluta transparencia en las formas cómo se realiza el ensayo y en la transmisión de datos y que la sociedad tenga conocimiento de las investigaciones en el entorno de la Terapia Genética. Así, disminuiría la reticencia que está surgiendo con respecto a este tipo de tratamiento y promovería que las naciones establezcan comités para que supervisen los ensayos.

Uno de los problemas mayores con los que se enfrenta la Terapia Genética es la baja efectividad de la transferencia de los genes a las células dañadas. En este caso, la eficiencia terapéutica sería baja porque el gen sería funcional en sólo un número muy reducido de células que tuvieran el gen dañado. Se duda, por tanto, si los beneficios compensarían los potenciales riesgos sobre todo cuando son desconocidos, aún teóricamente. Los beneficios se pueden balancear con los riesgos cuando estos son conocidos o presumibles. Sin embargo, en el caso de la Terapia Genética los riesgos no son fácilmente evaluables, pues se desconoce cuál pueda ser la patología que un gen puede generar cuando se inserta en un lugar del cromosoma no apropiado. No se puede descartar la situación en la que el gen transferido no produzca daño en un momento y sí lo produzca si el hospedador se coloca en otra situación diferente. Son todavía muchas las incógnitas. Tampoco hay un consenso sobre qué tipos de sistemas de transferencia serán los más efectivos y se pone en duda que se estén adoptando las mejores líneas de investigación.

La mayor parte de los ensayos aprobados hasta ahora no están orientados directamente a la Terapia Genética por sustitución de genes, sino a introducir en el paciente ciertos genes que van a tener repercusión terapéutica (por ejemplo, contra el cáncer). En los pacientes, las células cancerígenas o las infectadas por HIV, por ejemplo, no son descartadas por el organismo porque el sistema inmune del paciente no es eficiente. Esta situación podría cambiar si se introducen proteínas a las que el sistema inmune reconoce como extrañas y reacciona contra ellas o se introducen genes que pueden codificar para proteínas que hacen una función similar. Casi la mitad de los ensayos de Terapia Genética aprobados hasta ahora están orientados al tratamiento del cáncer y SIDA. La razón es tanto científica como económica y de salud pública. La inversión necesaria para definir protocolos de terapia génica tanto en su aspecto científico como clínico está creciendo en ordenes de magnitud y las compañías no pueden justificar el gasto en I+D a no ser que se puedan tratar grandes poblaciones. El número de personas con cáncer o SIDA sujetos de Terapia Genética justifica la inversión. El problema ético es que no se hace el mismo esfuerzo para combatir las enfermedades infecciosas o las enfermedades genéticas raras, porque el beneficio no justifica el gasto. Éste es un problema ético, pues los más desfavorecidos no tendrían acceso a estas terapias. Quizás este planteamiento esté comenzando a cambiar. La razón es ética, pero también financiera y política. Evidentemen-

te, en la investigación sobre la infección SIDA existe un interés comercial, pero también social. Afortunadamente, ya no es sólo el interés financiero lo que determina las acciones a seguir, aunque tardaremos algún tiempo en darnos cuenta de ello para que este cambio mental se plasme en realidades.

Actualmente los investigadores se están planteando varios tipos de interrogantes científicos y éticos acerca del empleo de la terapia génica. La principal cuestión se centra en la evaluación de los beneficios potenciales y los posibles riesgos del tratamiento genético. El proceso de valoración empieza con la clasificación de la enfermedad genética que va a ser tratada. Otra de las cuestiones planteadas se sitúa en la determinación de la eficiencia y efectos a la larga de los retrovirus por causa de su integración en el genoma. Otro de los problemas con los que se enfrenta la Terapia Genética en la actualidad y en el futuro, es la elección adecuada de los candidatos (pacientes) que se han de tratar y la necesidad de informar correctamente a los pacientes sobre los beneficios y riesgos del tratamiento, además de los derivados de las cuestiones de mantener la privacidad y confidencialidad. De hecho, al conocerse la genética de un individuo, se conoce indirectamente la de la familia. Los individuos de la familia se convierten así en sujetos del estudio. En este caso es necesario preguntarse sobre la extensión de la confidencialidad o de la no confidencialidad. De hecho, en principio, es muy difícil pensar que un tratamiento de Terapia Genética vaya a ser eficaz si el sujeto para el que se diseñó el tratamiento está en fases muy tardías de la enfermedad. Queda la disyuntiva acerca de utilizar Terapia Genética. En fases tempranas del tumor se preferirá realizar una intervención quirúrgica. Esto podría cambiar si la Terapia Genética fuera sencilla de realizar y eficaz. Por el momento no lo es.

Por estas razones parece que es imperativo desarrollar modelos animales apropiados para que los resultados de los ensayos preclínicos de Terapia Genética puedan con confianza proveer datos relevantes para los ensayos clínicos en humanos. Sin embargo, hoy somos cada vez más conscientes de que, en la mayoría de los casos, los datos obtenidos en animales no se pueden extrapolar a humanos. Los experimentos llevados a cabo en el laboratorio son controlados y se conoce con gran precisión el estado del animal y se puede determinar el estadio de la enfermedad. En los ensayos con humanos esta situación no se da con esa precisión. Esto supone un reto ético de primera magnitud, pues no se puede obviar hacer en algún momento experimentación con humanos. Es verdad

que esta experimentación será más segura si antes se han llevado a cabo estudios exhaustivos en modelos animales, pero siempre quedará una duda razonable sobre la validez de los datos de laboratorio. Hacer ensayos con una droga que no es eficaz, puede dañar al individuo de forma temporal y, en la mayoría de los casos, controlada. La transferencia de un gen de forma no apropiada, puede dañar de forma permanente al individuo. Lo más razonable será realizar ensayos en mamíferos superiores no humanos antes de comenzar los ensayos en humanos. Otra pregunta importante que debe ser contestada antes de comenzar un ensayo concreto, es si la Terapia Genética que se vaya a emplear está basada en una hipótesis adecuada y bien fundamentada con respecto a la enfermedad que se quiere tratar. La consecuencia es que si la terapia es negativa o no claramente positiva en animales modelo, ¿se ha de prohibir siempre que se haga experimentación en humanos si la hipótesis es correcta y la metodología apropiada?

No sería ético sino irresponsable, abandonarse a las leyes azarosas de la naturaleza que ocasionan la aparición de genes dañinos, cuando el hombre puede remediar tantos daños en su raíz

Es claro que representa un interrogante ético saber si se debe posponer o rechazar a ultranza un experimento en humanos, que represente algún tipo de riesgo, si con ello se puede alcanzar un beneficio seguro, no para el individuo sujeto del ensayo, sino para otros. Respuestas como las expuestas han de ser dadas adecuadamente antes de empezar cualquier experimentación en humanos.

Nadie puede negar que realizar Terapia Genética es siempre un proceder bueno y ético, pues se trata de remediar un daño y que debemos luchar contra los genes que causan enfermedades. Según algunas personas realizar Terapia Genética no es solamente bueno sino una obligación moral. No sería ético ni humano, sino irresponsable y poco inteligente, abandonarse a las leyes aparentemente inexorables y azarosas de la naturaleza que ocasiona la aparición de genes dañinos. Por ejemplo, y dado que comencé con unas palabras de Francis Crick, James Watson cree que es imperativo no abandonar al ser humano a la incertidumbre de los procesos de replicación, reparación y mutación. Watson mantiene que la generación de genes dañinos es un mal al que nos condena el haber alcanzado el grado de evolución en el que estamos. Por tanto, respetar los mecanismos evolutivos sin intervenir en ellos es equivalente a tener connivencia con el mal. Ésta es la razón de que, para Watson, toda acción que lleve a la desaparición de la discapacidad en los seres humanos constituya el deber más esencial de las

acciones humanas. ¿Quién puede dudar de ello? En realidad Watson va más allá de la Terapia Genética, pues postula que se deben eliminar los genes dañinos de la población. Esto sólo se puede hacer o mediante Terapia Genética de tipo germinal o mediante eliminación del organismo que posee el gen dañino. El sujeto que ya es individuo humano no se puede eliminar. La alternativa es eliminar el embrión temprano que lo porta o hacer Terapia Genética de sustitución. Puesto que realizar la segunda alternativa no es posible por ahora, ¿sigue siendo una obligación moral tomar la primera, es decir, eliminar el embrión en sus etapas iniciales de desarrollo? Así lo que parecía obvio, en teoría, se ha convertido en pregunta difícil de contestar cuando se aterriza en la realidad. Como vemos, la Terapia Genética nos lleva a plantearnos la pregunta de cuáles son los derechos del embrión en sus etapas iniciales de desarrollo y en qué circunstancias tales derechos podrían supeditarse a otras consideraciones. Esta pregunta es crucial para el tema de la Terapia Celular.

Aspectos éticos de la Terapia Celular

Quizás uno de los temas más candentes y apremiantes de la discusión social, filosófica, humanista, antropológica y bioética del momento, y que necesite ser clarificado con cierta urgencia, se centra en la determinación de si es lícito o no derivar células troncales de embriones sobrantes de las fertilizaciones *in vitro* o de embriones generados para tal fin y si este hecho supone o no una agresión contra la dignidad del embrión o de la persona. Evidentemente, en esta discusión va a estar involucrada otra pregunta que ya viene siendo lugar común en las legislaciones, al menos en el mundo occidental: cuál es la dignidad que se deba conferir al embrión y en concreto al embrión en la etapa temprana del desarrollo embrionario. La urgencia de dar respuesta a la pregunta de si es lícito o no derivar células troncales de embriones o si representa una agresión contra la dignidad del embrión, dimana del hecho de la existencia de datos, contrastados por un gran número de autores, que demuestra que de las células troncales derivadas de la masa interna del blastocisto se pueden generar muchas estirpes celulares diferentes. Estas células podrán ser utilizadas, fundamentalmente, para realizar Terapia Celular contra una gran variedad de enfermedades. Evidentemente, si la posibilidad de generar estas estirpes celulares llegara a ser una realidad, se plantearía un verdadero problema ético de valores en cuanto que será necesario

dar respuesta a la pregunta de cuál es el estatuto del embrión del que se derivarán esas células. ¿Se contrapondrá el valor del embrión al valor de poder hacer terapia sobre un gran número de personas que padecen enfermedades irreversibles e incurables? Los argumentos que se hayan de dar para defender que no se pueden derivar células troncales de embriones, han de tener gran peso específico, porque las consecuencias de permitir o impedir generar esas células será de gran relevancia. Algunos investigadores han indicado que declarar lícito o ilícito derivar células troncales de embriones marcará un punto de inflexión en la investigación biomédica del futuro.

Hasta hace relativamente poco tiempo ha sido fácil responder a la pregunta de qué es un embrión humano. Bastaba con decir que un embrión es aquella célula de la que tras sucesivas divisiones celulares y generación de formas se llegaba a formar el organismo adulto. Esta simple respuesta parecía satisfacer adecuadamente a la pregunta, porque definía descriptivamente lo que era un embrión. En el caso humano, el embrión era aquella realidad biológica que daba lugar a una persona por desenvolvimiento de las propiedades intrínsecas del embrión. Por tanto, el cigoto, la unión del óvulo y espermatozoide, era un embrión. Aunque desde un punto de vista biológico parece que no hay nada que objetar a esta respuesta, pues es descriptiva de un fenómeno evidente, en el momento actual de la ciencia existen dudas sobre la exactitud de esta definición. Por tanto, si la valoración ontológica (y también ética) del embrión humano depende de la definición que demos del mismo, es posible que haya que revisar el valor que se daba al embrión humano.

Declarar ilícito derivar células troncales de embriones debe fundarse en razones de gran peso, pues impediría la terapia sobre un gran número de personas que padecen enfermedades irreversibles e incurables

Con respecto a este tema se han dado dos posturas. Una postura está representada por aquellas personas que piensan que el embrión temprano merece la consideración que se atribuye a la persona (aunque puede no serlo). Utilizar embriones para derivar células troncales sería una violación de la dignidad humana. Otra postura está representada por quienes creen que el embrión al no ser una persona no tiene por qué tener la consideración de persona: el embrión llega a ser una persona en algún momento del desarrollo, aunque no se pueda definir con exactitud cuándo llega a serlo. Los que defienden esta postura mantienen que el ser humano se origina a través de un proceso de desarrollo que origina cons-

tantemente novedad y en el que los productos originados adquieren progresivamente cualidades nuevas (ontológicamente nuevas) y por tanto adquieren también valores específicos. Así, en este contexto, no todas las etapas del proceso de desarrollo constituyente del ser humano tienen el mismo sentido valorativo con respecto al todo. La realidad biológica definida como embrión no tendría suficiencia constitucional en origen, ni por su realidad ontológica ni por su situación procesual. La suficiencia constitucional se habría conseguido y logrado en un entorno temporal en el que las interacciones entre moléculas habrían generado la novedad a la que se atribuye el valor. Es decir, la suficiencia constitucional no se tendría en origen sino que se adquiriría en el tiempo. Por esta razón no puede decir que el embrión en sus primeros momentos de desarrollo esté dotado de potencialidad de ser persona, en su sentido pleno. Es, más bien, un sistema biológico dotado de potencialidad para ser una persona cuando se den unas circunstancias y por razón de ellas. Esto no quiere decir, sin embargo, que el embrión carezca de valor. La utilización de embriones no constituiría ninguna violación de derechos, puesto que el embrión temprano no es sujeto de derechos inalienables asimilables a los de la persona.

Es obvio que todo individuo humano fue alguna vez un embrión, pero no es tan obvio deducir de esta afirmación que el embrión del que se derivó fuera ya entonces y en ese momento esa persona

En gran medida la valoración que se ha dado al embrión humano en sus etapas iniciales de desarrollo, como si fuera una persona, ha dimanado del hecho de la creencia de que el embrión contiene en potencia un ser humano y a que

está destinado por fuerza de su dinámica biológica a serlo. Aunque ya se han superado las ideas que proponían algunos embriólogos de siglos pasados, de que en la cabeza del espermatozoide ya existía el hombre entero quien se desarrollaba y crecía al entrar en el óvulo, en ocasiones todavía seguimos pensando con esquemas similares, aunque expresados en términos moleculares diferentes. Una vez que las hipótesis derivadas del "homúnculo" se demostró que eran falsas, algunos autores las sustituyeron por otras que suponían que el cigoto, una vez formado, tenía ya en sus cromosomas todas las informaciones necesarias para constituir su programa de desarrollo y que por ejecución de este programa, establecido a priori, se constituía el individuo. Si eso era así, se debía concluir que el cigoto, una vez conjuntados los genomas del óvulo y del espermatozoide, era el embrión del ser humano-persona, pues contenía al individuo en potencia informante.

En este sentido, algunos piensan que es lógico concluir que al embrión se debía conceder la misma –o casi la misma– consideración, en términos de derechos, que a la persona a la que dará lugar. Sin embargo, mientras que no hay ninguna objeción a la afirmación de que si no hubiera existido un determinado embrión no habría existido la realidad biológica a la que dará lugar, no resulta tan obvia la afirmación de que ese embrión era ya la realidad a la que dará lugar. Resulta obvio afirmar que un determinado individuo alguna vez fue un embrión, pero no resulta tan obvia la afirmación de que el embrión, en su origen, fuera ya ese determinado individuo al que da lugar. De la mera descripción de que el embrión es el origen temporal del ser humano no se deduce nada más, y por supuesto nada menos, que de no haber existido ese embrión no se habría originado el ser humano al que daría lugar. Es obvio que todo individuo humano fue alguna vez un embrión, pero no es tan obvio deducir de esta afirmación que el embrión del que se derivó fuera ya entonces y en ese momento esa persona. Para que eso fuera así, ese embrión no solamente tendría que tener las características constitutivas de la persona a la que dará lugar en el momento de ser embrión, sino que tendría que tener, en ese momento, las restricciones de no ser sino esa persona. Es decir, ese embrión tendría que estar determinado a ser esa persona concreta con las características que ella tendrá y no otra persona. Si no llegaran a cumplirse ambas condiciones, no se podría concluir que el embrión del que se derivará la persona concreta, fuera ella y sólo ella (con carácter de individualidad irrepetible) en ese momento.

Dados los conocimientos actuales de la biología no es evidente que estas condiciones se cumplan en el cigoto. En primer lugar, hemos de tener en cuenta que el proceso de fecundación y formación del cigoto no es instantáneo, a menos que entendamos por fecundación la entrada del espermatozoide en el óvulo, lo cual no se puede aceptar en este momento. La fecundación se extiende por un período de varios días desde la penetración del espermatozoide en el óvulo hasta el momento en el que se forma un sistema celular integrado por los genomas de las dos células y un citoplasma capaz de funcionar como iniciador de un proceso de maduración que conduce a la división celular. Este simple hecho abre ya el interrogante de determinar cuál es el momento en el que se constituye el embrión. Por otro lado, se sabe que el cigoto o primera célula embrionaria después de varias transformaciones y divisiones celulares da lugar a la formación de un conjunto celular llamado

blastocisto y que sólo unas pocas células de ese conjunto, llamadas células de la masa interna del blastocisto, son las que dan lugar al individuo futuro. En este contexto, se abre otro interrogante a la pregunta de qué es un embrión. ¿Es el cigoto o la primera célula embrionaria el verdadero embrión o el embrión es sólo el conjunto de las células del blastocisto que van a dar lugar a la masa interna?

Los conocimientos sobre biología del desarrollo están poniendo cada vez más de manifiesto que el proceso de transformación de las células de la masa interna del blastocisto hasta formar el individuo se lleva a cabo a través de múltiples interacciones entre moléculas y células de la masa interna del blastocisto y del endometrio de la madre y que la información generada a través de todas ellas es esencial para que ese proceso se efectúe con normalidad. Tan esenciales son las informaciones procedentes del endometrio de la madre que algunos autores proponen que ellas forman parte también del programa de desarrollo del embrión en cuanto que determinan el patrón de la expresión de sus genes y, por tanto, su ruta de desarrollo individual. En este supuesto, la definición antes

El embrión humano no contiene de forma intrínseca y autónoma toda la información necesaria para llegar a generarse una persona

dada de embrión debe ser revisada, pues el embrión humano no contiene de forma intrínseca y autónoma toda la información necesaria para llegar a generarse una persona. Si esto es así, tenemos ante nosotros otro interrogante

no menos importante: ¿cuándo está constituido el embrión? ¿En el momento de la entrada del espermatozoide en el óvulo, en las células de la masa interna del blastocisto, o en algún momento posterior cuando un conjunto celular tiene ya las capacidades internas para poder generar, de forma intrínseca y autónoma, es decir ser verdadera potencia, el individuo?

Todas estas preguntas ni siquiera podían haber sido formuladas en un pasado muy cercano, pues teníamos pocos datos que ilustraran qué ocurría en los primeros estadios del desarrollo de los placentarios y menos cuando casi todos los paradigmas mentales por los que entendíamos el desarrollo embrionario procedían de los ovíparos. Aparte de la inexactitud que implica identificar potencia informante con individuo sujeto de derechos, la afirmación de que el cigoto es potencia informante ya no se puede mantener en la actualidad, puesto que el programa de desarrollo no está sólo en el ADN de la primera célula sino también en la red de interacciones entre moléculas y células que tienen lugar durante el desarrollo.

Estos datos han llevado a R. Sthroman, biólogo molecular de la Universidad de Berkeley, a afirmar que el programa de desarrollo se extiende a todo el proceso de desarrollo y que se genera en el tiempo a medida que se va ejecutando y que no está contenido sólo en el ADN. Si los datos de la ciencia ponen de manifiesto estos hechos, queda como interrogante si se puede afirmar que el cigoto, y, aún más, algunos otros estados posteriores, tienen definidas las características biológicas del individuo al que van a dar lugar. Parece que hay que afirmar que no es así. Por eso, aunque sea cierto que el cigoto es en el tiempo el inicio de una posible vida humana y así pueda denominarse descriptivamente como embrión, no es tan obvio que aplicar ese término al cigoto sea científicamente correcto, sobre todo si eso quiere implicar que el cigoto tiene ya definidas las capacidades de poder ser una determinada persona. Así, la discusión de qué es y cuándo existe un embrión al que se debe aplicar la protección de la persona no ha hecho sino comenzar.

Lo que no debemos olvidar es que las respuestas que se den a la pregunta de qué es un embrión han de ajustarse a los datos que nos proporcione la ciencia y que las ideologías no deben prejuzgar, en lo posible, esos datos. Así, la respuesta a la pregunta de qué es un embrión no es tan sencilla como podía parecer. Es necesario llevar a cabo, en estas materias, un diálogo multidisciplinar y sosegado, además de responsable porque la definición apropiada de los términos de un problema llevan ya implícita en gran parte la solución del mismo. De lo contrario una pobre definición de los términos puede conducir a una discusión estéril en la que los interlocutores, estando de acuerdo en lo fundamental, se enredan en discusiones colaterales que enturbian y descentran el diálogo. Si partimos de términos pobremente definidos o erróneos difícilmente podremos plantear ni siquiera el campo de discusión y menos dar una solución satisfactoria, pues aquella que se dé no afecta a la realidad misma de la situación. ¿Se puede dudar de que alguien movido de la más elemental ética puede no querer que se respete al ser humano que es individuo-persona? ¿Es lícito pensar que la diferencia de opiniones con respecto al empleo de blastocistos tempranos para la derivación de células madre proceda de diferencias en el respeto a la dignidad inalienable que se debe atribuir a seres humanos personales y a que unos utilizan un lenguaje dogmático y a-científico, que otros tienen una mentalidad utilitarista y éticamente relajada y que otros son los que tienen la verdad? Creo que no. Más aún, creo que pensar en estos términos y plantear la situa-

ción en ellos hace injusticia a todas las partes. Esta injusticia hace que los sectores se rebelen y que la discusión se polarice irremediabilmente. Las diferencias se sitúan en el reconocimiento de que unos aceptan que ciertos elementos biológicos tienen la categoría de ser humano-personal o una ligación tan estrecha que lo sitúa en la esfera del individuo-persona que es propiamente sujeto de dignidad y derechos. Otros no lo creen.

La pregunta crucial es: ¿cómo se define el ser humano individuo-persona? Y más aún, ¿cuándo se puede definir que una realidad tiene ya las características como potencia real (no sólo como posibilidad) de un ser humano individuo-persona? Estas preguntas están abiertas y la Ciencia en este momento ha abierto dudas sobre las definiciones dadas con anterioridad en las que estaban basados algunos presupuestos éticos, como el valor que debía atribuirse al embrión temprano. Evidentemente, el embrión es un ser humano individual y único. Es ser porque toda entidad es ser. Es humano porque tiene las características genéticas y de especie humana. Es individual porque todo lo que es indiviso *in se* y está separado de otro, es individuo. Es único porque en el proceso de fecundación se genera un conjunto de información genética y celular única. Por estas características, el embrión temprano humano por tener dignidad en la esfera de lo humano merece protección. Pero deducir de aquí que ese ser humano individual y único, que es el cigoto, es al mismo tiempo persona o que haya que asimilarlo en dignidad a la persona, en su aspecto valorativo, es otro tema. La discusión está abierta y es necesaria una gran dosis de apertura responsable, prudencia y sosiego, además de una gran renuncia a intereses partidistas, para abordarla con deseo de encontrar la verdad, aproximarnos a ella o actuar en lo desconocido con los mejores deseos de acertar y corregir si se ha hecho mal.

La implicación compasiva en una cultura indolente

Toni Catalá*

*"El dolor es sacralidad salvaje. ¿Por qué sacralidad? Porque forzando al individuo a la prueba de la trascendencia lo proyecta fuera de sí mismo, le revela recursos en su interior cuya propia existencia ignoraba. Y salvaje, porque lo hace quebrando su identidad. No le deja elección, es la prueba de fuego donde el riesgo de quemadura es grande. Es propio del hombre que el sufrimiento sea para él una desgracia donde se pierde por entero, donde desaparece su dignidad, o, por el contrario, que sea una oportunidad en que se revele en él otra dimensión: la del hombre sufriente o que ha sufrido, pero que observa el mundo con claridad. O el hombre se abandona a las fieras del dolor o intenta dominarlas. Si lo consigue, sale de la prueba siendo otro, nace a su existencia con mayor plenitud. Pero el dolor no es un continente en donde sea posible instalarse, tal metamorfosis exige alivio"*¹

A) Introducción: Jesús implica al Dios de la vida con los abatidos, sufrientes y doloridos

"Jesús recorría toda Galilea enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando todos los achaques y enfermedades del pueblo" (Mt 4,23)

En Jesús de Nazaret la Buena Noticia de Dios y el aliviar el sufrimiento de las criaturas está indisolublemente unido. El dolor y el sufrimiento son realidades concretas, siempre encarnadas en criaturas, ante las cuales desde una percepción de Dios como Fuente

1 David Le Breton, *Antropología del dolor*, Seix Barral, Barcelona, p. 270.

* Centro Arrupe. Valencia.

de Vida y Creador tan sólo cabe acompañarlas y aliviarlas. Jesús "dice" Reino y "practica" el Reino adentrándose en aquellos caminos en donde se encuentran los dolientes de Israel. En el evangelio estas prácticas de alivio, de sanación y de liberación aparecen en los llamados "milagros". Estas prácticas generan conflicto y tensión porque vivir la implicación compasiva y la ternura en un mundo, en una cultura, *indolente* genera defensas tremendas; la indolencia no quiere saber de sufrimiento y dolor, no quiere verlo.

Esta unión indisoluble del Dios de la vida con sus criaturas se da en los relatos de milagro. Los relatos de milagro no son portentos para apabullar, para demostrar la omnipotencia de un dios que interviene con prodigios espectaculares que lleven a la gente a rendirse a la evidencia. Jesús ha vencido la tentación de acreditarse lanzándose desde el alero del Templo y provocar una intervención de los ángeles de Dios; los ángeles de Dios para Jesús se encuentran en otro lugar más entrañable, se encuentran ante el Padre del Cielo velando por los pequeños (Mt 18, 10). Los relatos de milagro son prácticas de misericordia. A Jesús se le conmueven las entrañas ante la suerte de las criaturas y los milagros se dan porque Jesús ve y percibe a las criaturas en su desnudez vital, no las percibe desde la pantalla de la "ley" y del "templo". Jesús no filtra el dolor sino que se afecta compasivamente.

Dios está visitando a su pueblo cuando el dolor se alivia

Por los caminos de Galilea a Jesús se le conmueven las entrañas ante la soledad de la viuda indefensa que ha perdido su única compañía y sustento, se conmueve ante el llanto: "Al verla el Señor, le dio lástima -se le conmovieron las entrañas- de ella y le dijo: No llores" (Lc 7,13). Esta viuda está abocada a la soledad, se le cierra la vida; después de una vida de penalidad, ésta se le va entre lágrimas. Jesús se conmueve, acompaña su dolor y le devuelve su apoyo, su fortaleza y su compañía. A cambio Jesús no le pide absolutamente nada, todo él es pura gratuidad y compasión. No siempre el relato de milagro supone una fe previa. Jesús a los abatidos no les pide nada: Dios está visitando a su pueblo.

Jesús se encuentra por los caminos a una mujer manchada, sucia, estigmatizada, tabuada, excluida de la comunidad de los limpios (Lc 8,43-48). Esta mujer experimenta el radical mal-estar en la vida, toda ella ensucia y contamina. El encuentro con Jesús la limpia. Lo que Jesús genera alrededor es vida; no podemos olvidar que la Buena Noticia, cuando se vive, genera ámbitos de vida, de alivio, de respiro. Los cansados y agobiados encuentran vida alre-

dedor de Jesús (Mt 11,28). Jesús se encuentra con una hija de Israel doblada durante muchos años de opresión y sufrimiento (Lc 13,10-17). El encuentro con Jesús la endereza, la levanta, la pone en pie y entonces comienza a dar gloria a Dios ("en el acto se puso derecha y empezó a alabar a Dios" Lc 13,13). Tampoco Jesús le ha pedido nada a cambio, el dolor le puede a Jesús. Si Dios es Padre y Creador, a Jesús le afecta profundamente la suerte de sus criaturas. Esta mujer al ponerse en pie da Gloria a Dios, porque al Dios de la Vida se le da Gloria de pie. Dios no quiere a sus criaturas dobladas. Impresiona cómo los relatos de milagro sobre paralíticos y atrofiados todos implican un "¡levántate!" por parte de Jesús. Dios no quiere a sus criaturas postradas².

Jesús se encuentra con el infrahumano de Gerasa (Mc 5,1-20), que vive fuera de la aldea en el lugar de la muerte, auto-lesionándose con piedra, excluido de la comunidad de lenguaje porque todo él es puro griterío, esclavizado con grillos y cadenas, indigno en su desnudez. A este hombre el encuentro con Jesús lo pacifica y lo lleva a estar sentado, vestido y en su juicio. Jesús no deja que le siga. Los relatos de milagro no sólo son un levantar a los abatidos, sino que son la expresión más radical en el evangelio de la actuación gratuita de Jesús: "¡Vete a casa con los tuyos y cuéntales todo lo que el Señor ha hecho contigo por su misericordia!" (Mc 5,19). El evangelio supone llamada y envío: "ven" y "vete". Jesús llamó a quienes quiso que estuvieran con él y a los que alivia, los manda a casa con los suyos. Jesús no alivia para engrosar la fila de sus seguidores sino por la dignidad herida de las criaturas de Dios.

Los relatos de milagro son prácticas de misericordia. A Jesús se le conmueven las entrañas ante las enfermedades, que no percibe desde la "ley" y del "templo" y el dolor le afecta compasivamente

La implicación compasiva molesta e inquieta a los indolentes

El Reino de Dios está llegando, Dios está visitando a su pueblo, Jesús está aliviando a criaturas concretas y en contextos concretos como es curar en sábado y en la sinagoga para que se muestre que lo importante es dar vida y no muerte (Mc 3, 1-6). Esta implicación concreta y entrañable con las criaturas no deja la realidad igual.

² Es interesante caer en cuenta de la prohibición de estar de rodillas los domingos y Pentecostés: Canon 20 del Concilio de Nicea: "20. *De genu non flectendo diebus Dominicis et Pentecostes*. Quoniam sunt quidam in die Dominica genua flectentes et in diebus Pentecostes, ut omnia in universis consonanter observentur, placuit sancto Concilio stante Domino vota persolvere". Conradus Kirch sj, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae*. Quod in usum scholarum collegit Friburgi Brisgoviae 1923.

Jesús al decir y anticipar el futuro de Dios en los signos del Reino, está poniendo en cuestión de raíz una percepción de dios opresora. A los guardianes -letrados y saduceos-, del dios de la "ley y templo" estas prácticas no les interesan, porque parece ser que no vienen del cielo y lo que no viene del cielo no interesa. Parece ser que las prácticas de Jesús no son del cielo, no son del dios del cielo garante de toda verticalidad opresora, no son "espirituales", no son "evangelizadoras", son demasiado "horizontales", no reportan beneficios, no engrosan el número de seguidores, son irrelevantes estadísticamente, son demasiado humanas... ¡Sólo si haces una señal del cielo podremos creer en ti! (Mc 8,11-13).

No sólo se le pide una señal del cielo, sino que esas implicaciones de Jesús con el sufrimiento de su gente son vistas como obras de Belcebú, el príncipe de los demonios (Mc 3,20-30). ¿Cómo es posible que aliviar el sufrimiento de la viuda, enderezar a la doblada, limpiar a la manchada, humanizar al geraseno... sea percibido como obra del maligno? Todo sistema religioso es interesado y tiende a su propia supervivencia, toda institución religiosa tiende a afianzar sus "leyes y templos"; por lo tanto, impone controles sobre la experiencia de Dios. Invocar a un Dios que lleva a romper los límites del sistema, como hace Jesús cuando además de los milagros comparte mesa con pecadores y descreídos, es alterar lo querido por Dios, es trastocar una realidad a la que todos se atienen como lo que tiene que ser para que nada se desintegre.

Los milagros y prácticas de Jesús ponen en cuestión el sistema socio-religioso precisamente porque lo hace en nombre de Dios. Si lo hubiese hecho como un sanador interesado, si hubiese sido un simple curandero, posiblemente no hubiese pasado nada, pero eso de involucrar a Dios con *prostitutas, publicanos, descreídos, mujeres manchadas, viudas indefensas, gerasenos infrahumanos, leprosos, ciegos, cojos, tullidos, poseídos, desquiciados... es atentar contra la esencia del sistema religioso que consiste en legitimar las relaciones de dominio de aquellos que se sienten a bien con un dios a costa de dejar en los márgenes a la mayoría.*

Jesús reacciona duramente ante la acusación de obrar en nombre de Belcebú. Cuando acusan a Jesús de "vividor" no se altera; dirá con una fina ironía: "vino Juan el bautista que no comía ni bebía y decís que tenía un demonio en el cuerpo y vengo yo que como y bebo y me llamáis comilón y borracho" (Lc 7,31-35). La acusación de actuación maligna provoca una reacción dura, porque en esta acusación todo se pone en cuestión, es la perversión radical que consiste en llamar al bien mal y al mal bien. Esto es pecar contra el Espíritu, es mala fe, "no tiene perdón de Dios". Es el momento más duro del Evangelio en

cuanto Jesús denuncia la perversión radical en que podemos caer los hombres, las mujeres y los sistemas religiosos.

Jesús se sumergió en el mar de la vida hasta el final, apuró la realidad en todas sus dimensiones y nos la abrió ante el Dios de la Vida. Este Dios lo confirmó con su Resurrección y la realidad quedó abierta y expectante. Para encontrarnos con el Viviente es necesario reproducir sus pasos y adentrarnos en el mar de la vida. Como dice G. Steiner, "somos invitados a la vida": o aceptamos la invitación o nos quedamos de espectadores. Es urgente volver a dar a nuestra fe carne y sangre, es necesario pasar por la prueba del dolor como pasó Jesús, pasar de una cultura indolente a una cultura de implicación compasiva con los dolientes. Dar carne y sangre, encarnar nuestra fe es volver a redescubrir la vida, la realidad en todas sus dimensiones, como lugar de experiencia del Dios Vivo.

El redescubrimiento de la vida y la implicación compasiva con los dolientes está presente en la actividad de muchos investigadores y médicos que hacen insospechados esfuerzos y milagros para liberar al hombre del dolor y para mejorar y prolongar la vida. Para los escribas y fariseos de hoy estas terapias, que suponen intervenir en las más profundas raíces de la vida, son obras perversas y diabólicas que no respetan los límites tradicionalmente establecidos. En vez de alegrarse por el bien de la persona curada muchos se lamentan, con indolencia farisaica, de que los avances de la medicina alejen los hombres de Dios. Pero, ¿de qué Dios?

En vez de alegrarse por el bien de la persona curada por las nuevas técnicas, muchos lamentan, con indolencia farisaica, que los avances de la medicina alejen los hombres de Dios. Pero ¿de qué Dios?

B) El ámbito de la Compasión y no el de los dioses crueles³

Acompañar a Jesús hasta la muerte supone que no podemos de ningún modo separar su muerte de su modo de vivir, y menos podemos olvidar que el acceso a Jesús siempre lo estamos haciendo desde la comunidad creyente fundada en la Pascua. Cuando esto se olvida, cuando la cruz se aísla del vivir de Jesús y del Dios al que éste invoca como Padre Compasivo, esta cruz se convierte en al altar del sacrificio cruento ofrecido a un dios cruel –"el sádico del cielo" (Bloch)– que necesita sufrimiento y sangre para sen-

³ El origen de estas reflexiones están publicadas en Toni Catalá, sj., Javier Meloni, sj., Darío Mollà sj., *Considerar cómo la Divinidad se esconde. Tercera semana, EIDES 35*, Centre de Estudis Cristianisme i Justícia. Barcelona 2002.

tirse aplacado en su ser ofendido. Es verdad que estas formulaciones hoy no funcionan tal cual, pero no podemos olvidar que una formulación nueva no cambia una práctica de siglos⁴, y la práctica de la cruz, de una espiritualidad de la cruz, sigue estando introyectada como una espiritualidad sacrificial de corte anselmiano.

¡Cuidado! Ha vuelto a aparecer el dios cruel y violento

Lo que en el siglo XI fue liberador hoy es causa de rechazo frontal y, con razón, para la conciencia moderna, y causa de relaciones con la divinidad crueles, frustrantes y resentidas. En el siglo XI, san Anselmo pudo ofrecer alivio y salvación a un pueblo cristiano, con su teoría de la satisfacción en el *Cur Deus Homo*, que se vive sin salida bajo los derechos del demonio. San Anselmo no puede hacer teología sino es con las categorías de su momento; la teología siempre es contextual y tiene que funcionar con lo histórico disponible. Si el ofendido es el Absoluto porque se ha roto por medio del pecado el orden de la creación y la ofensa se mide por la calidad de la persona ofendida, la ofensa es infinita y absoluta y la criatura no la puede reparar. Es el derecho feudal el que está subyaciendo a este planteamiento, no puede ser en su momento de otra manera. La ofensa tiene que ser reparada en igualdad de condiciones y de status con la persona ofendida. ¿Por qué Dios se ha hecho hombre?: para reparar la ofensa. Jesús, al ser verdadero Dios y verdadero hombre, ofrece un sacrificio de expiación. Este sacrificio de expiación en cuanto que él es verdadero Dios tiene un valor infinito y absoluto, quedando la ofensa satisfecha. Y como es verdadero hombre, uno de nosotros, se nos pueden aplicar los méritos de la satisfacción.

El pueblo cristiano vio posibilidad de salvación, de no quedar instalado en la desolación más atroz y sin salida... ¡pero a qué precio más cruel y violento! Es la "metafísica del verdugo" (Nietzsche), es la consideración de un dios cruel y violento que exige un sacrificio cruento, que se repite en múltiples sacrificios incruentos, para poder perdonar: realmente es un verdugo que tiene que infligir dolor para acreditarse ante la víctima y dominarla. La violencia de esta imagen está introyectada en muchas conciencias

4 "Y es que no faltan teólogos que, llevados de una creencia rayana en la superstición infantil de la omnipotencia de la mente, piensan que uno puede desembarazarse sin más de una herencia de siglos con un par de fórmulas novedosas; como si se tratara de borrar de la pizarra una fórmula incorrecta. Y así pasa lo que pasa: que uno se encuentra con los mismos perros con distintos collares" (E. Drewermann, *Clérigos. Funcionarios de Dios. Psicodrama de un ideal*, Trotta, Madrid, p. 618).

religiosas⁵ en la que se sigue percibiendo de una manera u otra que "lo de dios" tiene que ver con el sacrificio, la mutilación, la autoinmolación, la negación de lo humano.... Ante este dios no se puede pedir dolor y quebranto; sería insano y letal para la criatura que somos, sería quedar atrapados en relaciones de dominio, sería hacerle el juego a los verdugos... ¡No!, nuestro Dios no quiere sacrificios quiere Misericordia.

*El vivir de Jesús hasta la Cruz:
un Dios implicado compasivamente*

La cruz no se puede separar del vivir de Jesús, el Compasivo, y del Dios que invocó como Padre y Señor de cielo y tierra. En la teoría de san Anselmo se da un déficit trinitario impresionante, pues no se percibe la "locura de Amor" de un Dios que es Comunidad de Amor e implicación con sus criaturas y con la obra de sus manos. La tentación es darle la razón a Kant cuando afirma que del dogma de la Trinidad no se deriva ninguna verdad práctica y que al "discente de la facultad de teología" le es indiferente que en la trinidad haya tres, cuatro o diez personas. Por desgracia, esto es verdad en muchos contextos cristianos. Si Dios no es Comunidad de Amor nuestra fe es una crueldad y una auténtica estafa, no tiene absolutamente ningún sentido. Nuestra conciencia y dignidad humanas no pueden soportar por mucha más tiempo dioses crueles, tribales y aterradores como han vuelto a surgir en nuestros días en todas las confesiones monoteístas.

Si Dios no es un Dios implicado compasivamente con sus criaturas, el Dios del cielo es un cínico

Si Dios no es un Dios implicado compasivamente con sus criaturas, el Dios del cielo es un cínico. No sé a qué santo viene el crear un problema para después darle solución. Otra cosa es que Dios sea, en Jesús, el recuerdo y la fuerza permanente en el camino hacia la libertad al que nos resistimos con nuestras esclavitudes y miedos; entonces, el Compasivo quebranta nuestras seguridades y nos abre a la Vida aunque nos duela y nos haga llorar.

Sólo cuando se percibe que el Cristo roto, el Cristo pobre y humillado, llega a lo que llega –Getsemaní y Gólgota–, porque ha sido y

⁵ En un documento de la Congregación de la fe contra la fecundación artificial homóloga se invocaba el deber de aceptar "con gusto", como venida de Dios, la cruz de no tener hijos propios. Y este es el caso de la décima parte al menos de matrimonios. ¡Pero nada se puede hacer para remediar este fallo de la naturaleza, pues la obtención del semen del propio marido se tendría que hacer mediante masturbación, algo *contra natura*!

es compasivo para con los lisiados, enfermos, pobres y pecadores, con los que ha hecho comunidad de vida y mesa, con los que ha compartido las entrañas compasivas del Dios de Israel... entonces, y sólo entonces, se puede pedir fortaleza en el dolor y lágrimas.

C) El ámbito de la cruz: Posibilidad de la comunidad compasiva

J. Moltmann afirma certeramente que "el Cristo crucificado es ya un extraño en la religión burguesa del primer mundo y en su cristianismo"⁶. La cruz está desapareciendo en un cristianismo configurado según el "orden de este mundo", un orden mentiroso que reprime dimensiones de la condición humana de modos descaradamente interesados porque son fuentes de ingresos para los traficantes del dolor. Nos hemos incapacitado para asumir el dolor y el sufrimiento, así como suena: el dolor y el sufrimiento.

En una cultura post-anestésica el dolor y el sufrimiento no se pueden mirar de cara

En una cultura post-anestésica como la nuestra, el dolor y el sufrimiento no se pueden mirar de cara, no merecen reflexión alguna, pues es de mal gusto; son asuntos puramente fisiológicos a combatir por la medicina u otros terapeutas, pero de ningún modo es conveniente hablar de ello y menos mostrarlo, expresarlo y compartirlo⁷. La cruz, si no se neutraliza, es fea, es dolor, es sufrimiento y quebranto; por eso no la podemos mirar ya o lo más que puede pasar, es que la mirada se diluya en una emotividad pasajera, pero que no quebranta ni duele. Es verdad que nos metemos en un camino peligroso, pero no podemos evitarlo y tirar por atajos. Vivimos una vida en la que estamos buscando continuamente atajos. La cruz me habla del sufrimiento del Santo Inocente indisolublemente unido al de los santos inocentes, de un sufrimiento que es un agujón que siempre nos estará molestando y que ningún analgésico podrá calmar. Es curioso que ese día –el "día de los inocentes"– lo hayamos convertido en día de fiesta y bromas: ¿por qué será? Sospecho que porque es un recuerdo peligroso.

La cruz no legitima la opresión y la injusticia ni bendice el que aumente el umbral de dolor y de muerte ante dioses insaciables.

6 J. Moltmann. *El camino de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca, p. 101.

7 "No hay dolor sin sufrimiento, es decir, sin significado afectivo que traduzca el desplazamiento de un fenómeno fisiológico al centro de la conciencia moral del individuo" (David Le Breton. *op. cit.*, p. 12).

La cruz pone en evidencia a este mundo mostrando sus heridas. Por eso la teología liberal europea de principios de siglo ya intentó neutralizarla y con bastante éxito⁸. Cólera, pecado, juicio y cruz son palabras desterradas de muchos vocabularios "espiritualmente correctos" por demasiado antropomórficas o simplemente inoportunas por los terrores que según el apartado anterior pueden despertar, pero no podemos prescindir de ellas si es que a las criaturas de Dios y sus sufrimientos nos las tomamos en serio. Sabiendo que "el dolor asesina la palabra" y que "el dolor es un fracaso del lenguaje"⁹, desde ese fracaso y esas palabras heridas tenemos que acercarnos al Jesús Compasivo que revela al Dios Comunidad de Amor, aunque sea luchando con el lenguaje, prestándose al malentendido y a la condena de lo "políticamente correcto": la cólera es el Amor desgarrado que dice ¡basta ya!; la cólera expresa absolutamente lo contrario que la complacencia en el dolor. El Amor dolido pone en crisis (juicio), sacude y hace temblar la mentira de este mundo roto (pecado). Mantener la Cruz en el seno de una comunidad de memoria de las víctimas, lo que debe ser la comunidad cristiana, no es legitimar el dolor, sino abrir las heridas que la desmemoria de este mundo cierra en falso, y como estamos viviendo ahora, supuran de modos horribles.

**La cruz no legitima la opresión
ni bendice el que aumente el
umbral de dolor y de muerte
ante dioses insaciables**

Soportar la realidad adversa y dolorida es más digno y santo que el cinismo o el repliegue a la pura interioridad

Tenemos que estar atentos a la huida y al repliegue ante la realidad adversa y dolorida. No tenemos derecho a convertirnos en espectadores de este mundo roto, sino que tenemos que estar en él para seguir curando, aliviando y soportando los "¿por qué?". Este soportar es más digno y santo que el sarcasmo y el cinismo o que el repliegue a la pura interioridad. Hace falta mucha fortaleza para convivir con el dolor del mundo, en su inmensa mayoría un dolor inútil. El sufrimiento de la mayoría de las criaturas es un sufrimiento inútil, absolutamente inútil. No repara nada, ni sirve nada más que para aumentar la conciencia desdichada que ha llevado en muchas tradiciones a maldecir el día que nos concibieron. Como dice E. Ocaña, "¡cuánto debe haber sufrido la especie humana para

8 En expresión de R. Niebuhr en el liberalismo teológico da la impresión de que "un Dios sin cólera conducía a un hombre sin pecado hacia un reino sin juicio por la mediación de un Cristo sin cruz". Citado en W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, p. 99.

9 David Le Breton, *op. cit.*, p. 43-44.

llegar a ese resentimiento!"¹⁰. Para el seguidor y seguidora del Compasivo el único modo de no caer en el resentimiento es haber experimentado el ser criaturas movidas a compasión. El sufrimiento del otro siempre es "inútil", el único sufrimiento "útil" es mi sufrimiento por aliviar el dolor del otro (Levinas). No se trata de un juego de palabras, se trata de percibir desde nuestro vivir como criaturas que no hay mucho tiempo que perder con teodiceas del tipo que sean (están ya fracasadas), sino de entrar no en razones sino en compasiones.

La cruz no quita dolor, no es un analgésico. La cruz no transforma el sufrimiento de inútil en útil. La utilidad es una categoría mundana y perversa y el dolor es el dolor y no puede rentabilizarse para otros fines, ahí está: "Si el dolor es una crueldad que el hombre tiene todo derecho de combatir, el sueño de su eliminación de la condición humana es un cebo que encuentra en la palabra que lo enuncia su único principio. El dolor no deja otra opción que reconciliarse con él"¹¹. Reconciliarnos con el dolor supone respetarlo profundamente; el dolor no se puede utilizar para ninguna otra intención que no sea aliviarlo. Combatir el dolor es lo que hizo Jesús: "curaba todo

La cruz no quita el dolor, no es un analgésico. La cruz no transforma el sufrimiento de inútil en útil. La utilidad es una categoría perversa y el dolor no puede rentabilizarse

achaque y enfermedad del pueblo" (Mt 4,23), pero aliviar el dolor sobre el que se sostenía el templo y la ley es peligroso. Por aliviar este dolor lo llaman "Belcebú", porque este curar y aliviar pone en cuestión la violencia sacrificial

del templo y desenmascara el sufrimiento provocado por el estigma de la ley. La Buena Noticia nos lleva a "una reconciliación sin segundas intenciones y sin intermedios sacrificiales"¹².

A Jesús se le cae su mundo encima porque ha socavado sus cimientos, ha desenmascarado a los ladrones y salteadores que sólo han venido a "robar, matar y perder" (Jn 10,10) y eso no se lo perdonan. "Sus heridas no han curado", las heridas de este Cristo quebrantado se han ido abriendo en su vivir, no sólo en el momento de su muerte. Jesús ha tenido que pasar trabajos, fatigas y dolo-

10 "Pero ni siquiera existe unanimidad sobre la inocencia del útero: cierta tradición vio en ese primer refugio el origen del mal radical, y desalojó la alegría de cualquier solar que no fuera la patria de los no nacidos, allí donde se alborozan miríadas de inexistentes por no ser reclutados, en leva de masa, a las milicias de la vida. ¡Cuánto debe haber sufrido la especie humana para llegar a ese resentimiento! En esa negación radical del valor de la vida se insinúa la inhospitalidad de un mundo organizado como colonia penitenciaria. Cuando el dolor es extremo y humillante, la gratitud del viviente tiende a convertirse en amarga herida... Tan anodino es el hombre que no padece como grave el que jamás se alegra" (Enrique Ocaña, *Sobre el dolor*, PRE-TEXTOS, Valencia, p. 271.

11 David Le Breton, *op. cit.*, pp 208-209.

12 René Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982, p. 215.

res en su vida tanto por ser "uno de tantos", por asumir la condición humana, como por haber configurado su vida como implicación compasiva con los abatidos y sufrientes de la casa de Israel. La cruz de Jesús expresa su camino insobornable de fidelidad al Dios de la Vida y a sus criaturas sufrientes.

El Crucificado ha provocado el que podamos vislumbrar "un cielo nuevo y una tierra nueva en donde no habrá llanto ni dolor" (Ap. 21,1-4), pero ese vislumbrar lo nuevo no es una "visión beatífica", es reconciliarse con un mundo que sigue gimiendo en dolores de parto. La Cruz del Cristo nos da la posibilidad de adentrarse en el sufrimiento de la especie humana sin resentimientos, pero es un adentrarse que duele y quebranta, que apenas y sabe de lágrimas porque la mayoría de las criaturas siguen apenadas, quebrantadas y llorosas. No es un viernes santo metafísico, sino un viernes santo real, demasiado real.

La Cruz es posibilidad de vivir en la verdad, que es el único camino de libertad. La libertad cristiana no es un bello sentimiento interior apacible; la libertad es un don al que nos abrimos en la Cruz de Cristo porque nos adentramos en la "comunidad compasiva del llanto", y nos ponemos en disposición de quebrantar nuestras convicciones ideológicas y antropológicas que impiden que aflore nuestra verdad de criaturas heridas y vulnerables.

No perder memoria del Sábado Santo

"Compartiendo el llanto se comunica el dolor y se hace comunidad compasiva"¹³. Se trata de hacer comunidad con aquellos "que estaban llorando y haciendo duelo" (Mc 16,10) y que a lo largo de la historia siguen llorando y haciendo duelo. El sábado santo es precisamente el momento del llanto y del hacer duelo. El jueves y el viernes santo sabemos lo que celebramos, pero no está tan claro que en nuestra vida tengamos asumida la dimensión del sábado santo, del día a-litúrgico. Si el sábado santo es el único día del año en que la comunidad cristiana no celebra la Eucaristía, es para que el silencio no lo podamos llenar con nada que no sea el mismo silencio, silencio en el que aflora el llanto y el dolor compartido: "El llanto surge ante la humillación infligida por un destino prepotente que nos hiere o nos separa de lo que amamos... Se llora y se ríe en circunstancias para las que no hay respuesta, pues nos fallan las razones"¹⁴. El sábado santo no es día de razones, el sábado santo de la vida no se llena con razones, se llena con lágrimas compartidas.

13 Enrique Ocaña, *op. cit.*, p. 140.

14 Enrique Ocaña, *op. cit.*, p. 191.

El sábado santo de la vida nos lleva a la persuasión de que no podemos ser tan pretenciosos de querer ver el significado de todo lo que vivimos al mismo tiempo que lo vivimos. Muchas veces tendrán que pasar bastantes años para poder ver el rostro del Dios vivo en situaciones vividas de dolor y quebranto, y muchas veces tendremos que empezar a entender que no podemos pretender llegar al último día con todos los interrogantes resueltos. Saber vivir en este tono vital es a lo que nos invita el sábado santo. ¿No será que el silencio del sábado santo supone el derecho de Dios a callar? ¿Es que Dios no tiene derecho a guardar silencio? ¿Quiénes somos nosotros para exigir a Dios que nos esté hablando continuamente? El silencio de Dios hay que respetarlo. Si a Dios le duele la muerte de sus fieles (Sal 116,15), ¿el Padre no estará haciendo duelo por su Hijo y por sus criaturas? Si no oramos desde ese silencio, es que no nos hemos adentrado en el amor compasivo. ¡Qué pena que al Dios Comunidad de Amor le neguemos lo más humano que sus criaturas tenemos: el poder hacer comunidad compasiva compartiendo el llanto y el duelo!

D) El ámbito de la lucidez sobre la condición humana

Los cristianos ante el dolor de los otros, ante el dolor del mundo, nos sentimos normalmente movidos a compasión y con nuestro propio dolor, ¿sabemos qué hacer? Jesús va a la muerte como consecuencia de su modo de vivir, pero Jesús también muere porque ha asumido la finitud de la condición humana. No podemos conovernos ante el dolor del Compasivo si no dejamos que afloren nuestros propios dolores y quebrantos, nuestros miedos y nuestras vulnerabilidades.

Nuestro Dios es alfarero, no un dios escultor (Sal 102). Lo que pasa es que tendemos a olvidar nuestro ser barro porque nuestra cultura nos dice que tenemos que ser impasibles y de una pieza; el barro es muy frágil, demasiado frágil, y por eso tendemos a hacernos de piedra, hombres y mujeres lo más "integrados" posible, que no se quebranten ni se conmuevan demasiado porque esto es debilidad y no estamos para debilidades. Es curioso cómo siguen operando imágenes de Dios no ya crueles como hemos visto, sino imágenes de un dios garante de hombres y mujeres bellos, sanos, sin fisuras, contenidos, que controlan la realidad, que le marcan su ritmo a la vida, que no lloran ni ríen demasiado, que no se alteran... en fin, incapaces de palpar con la vida.

*Getsemaní: Poner la vida en esos lugares
en que nuestra cultura nos lo impide*

Seguir a Jesús también es poner en Getsemaní nuestros fracasos y nuestras soledades, y poner en el Gólgota nuestras enfermedades y nuestra muerte. Este poner la vida en esos lugares nuestra cultura nos lo impide porque niega, no quiere ver, dimensiones de la condición humana que son fuente de dolor y sufrimiento, que no se pueden reprimir sino que se debe dejarlas aflorar. Nos estamos incapacitando para el sufrimiento y eso es grave: "Abolir la facultad de sufrir sería abolir la condición humana. La fantasía de una supresión radical del dolor gracias a los progresos de la medicina es una imaginación de muerte, un sueño de omnipotencia que desemboca en la indiferencia a la vida"¹⁵. Esta afirmación, hecha desde la antropología, da qué pensar. Vivimos en una cultura analgésica que nos incapacita para asumir dimensiones que están ahí, pero el hecho de no querer verlas no supone que desaparezcan.

Lo que se reprime vuelve aflorar y lo que "no debe ser de ninguna manera" hay que extirparlo, por eso nuestra cultura está haciendo auténtico negocio diciéndonos que la soledad hay que llenarla, que la enfermedad no hay que asumirla de ningún modo, que la frustración es porque somos demasiado utópicos y que la muerte siempre es la de los otros. Nos estamos incapacitando para la vida.

La fantasía de una supresión radical del dolor, gracias a los progresos de la medicina, es una imaginación de muerte, un sueño de omnipotencia que desemboca en la indiferencia a la vida

En Getsemaní todos le abandonaron y huyeron. El Compasivo no interesa a nadie, se queda en radical soledad, soledad vital que le provoca una angustia de muerte, lo sacude y lo quebranta. Adentrarse en nuestro propio Getsemaní es abordar nuestra radical soledad aunque nos produzca vértigo y nos llene de angustia. Hay que mirar el túnel de frente y entrar en él; al hacerlo se cortan amarras y cordones umbilicales, cual rito de iniciación se experimenta el horror al vacío y que te envuelven "redes de muerte y te alcanzan los lazos del abismo". Entonces se invoca al que te puede sustentar y sales del túnel con una soledad habitada, con el sentimiento de una presencia, con la vida arraigada en el único que es fuente de vida y libertad, se empieza a ver todo con ojos nuevos: el sufrimiento y la angustia han revertido en Vida.

15 David Le Breton, op. cit., p. 208.

En Getsemaní Jesús experimenta junto al abandono el fracaso, todo se diluye, se le cae su mundo encima. Adentrarse en nuestro propio fracaso es percibir cómo a lo largo de la vida se nos diluyen tantos proyectos que hemos hecho desde nuestros mejores y más nobles deseos, cómo se rompen a trozos situaciones en las que hemos experimentado el sentido, cómo la realidad es resistente y mostrenca y nunca va al ritmo de los deseos más sinceros... Esto deja muy mal "sabor de boca", deja heridas, pero en ese dejarse jirones de vida se va percibiendo cómo dejamos de ser depredadores y descubrimos que estamos llamados a aceptar que "somos invitados a la vida" (G. Steiner) y que cuando se acepta esa invitación, en gratuidad, la misma vida se convierte en la casa en que uno puede habitar sin agresividades, sin cargarnos con la losa pesada de creer que el sentido lo damos nosotros, que el Reino lo fabricamos nosotros.

El "yo" y el "mí" se deshinchon y se va aceptando con mayor cordialidad y gratuidad que somos "chispas de la creación", que nos toca redimir la parcela de la creación que se nos ha encomendado y que la compasión solidaria se teje con mucha humildad, sin prepotencia y descubriendo que la tarea es consecuencia del don. Sin abrirnos al don la tarea siempre es agresiva y lucha sorda de competencias y de primeros puestos. Los discípulos de Jesús antes de la Pascua, mientras Jesús les va anunciando su entrega, se dedican a competir: *"¿De qué discutíais por el camino? Ellos callaban, pues por el camino habían discutido quién era el más grande... El que acoge a un niño como éste por causa mía, me acoge a mí... y acoge al que me ha enviado"* (Mc 9,36-37). Es un alivio descubrir que lo importante delante del Dios de la Vida no está en nosotros, ni en nuestros planes, proyectos o planificaciones, ni en nuestras coherencias, fidelidades y perfecciones, no está en nuestros montajes sino que está en los pequeños.

Esta depuración, este cambio de percepción, este ver el mundo al revés no es lirismo ni es una pirueta puramente interior. Es un proceso doloroso porque el "yo" tiene que quebrantarse, tiene que perderse, tiene que diluirse, y toda pérdida provoca duelo y el duelo por el propio "amor, querer e interés" perdidos, para que nuestros amores, querer e intereses sean los del Reino, es de los más difíciles de elaborar.

En el Gólgota ponemos también nuestras enfermedades. Lo que pasa es que en nuestra cultura las enfermedades sólo las ponemos ya en manos de médicos y han perdido su dimensión inherente a la condición humana: "Hoy, la modernidad transforma la relación de cada actor con su salud en un asunto puramente médico. Para

numerosos usuarios el dolor ha perdido todo significado moral o cultural; encarna el espanto, lo innombrable. El umbral de la tolerancia decrece a medida que los productos analgésicos se vulgarizan... El dolor es en la actualidad un sin sentido absoluto, una tortura total"¹⁶.

El problema es sí somos capaces de aguantar el sufrimiento o nos estamos haciendo espantosamente inhumanos

Volvemos a encontrarnos en un terreno peligroso. ¡Claro que hay que combatir el dolor y la enfermedad! ¡Claro que hay que dar posibilidades jurídicas y económicas a la investigación para que progrese en la búsqueda de remedios por los nuevos caminos abiertos por la ciencia! Esto es también seguir a Jesús, que curaba a enfermos concretos sin hacer caso de los indolentes reproches de los fariseos porque no respetaba algunos mandatos de la Ley que él siempre subordinaba al hombre.

La modernidad transforma la relación de cada actor con su salud en un asunto puramente médico, perdiendo el dolor todo significado moral o cultural

Pero siempre quedará el problema más profundo de sí, después de hacer todos los esfuerzos, por lo menos, somos capaces de orar desde nuestras precariedades, si somos capaces de sufrir o nos estamos haciendo espantosamente inhumanos. Hemos confundido los planos al entrar en una dinámica antropológica que desliga la afección del mal; la afección es el desorden fisiológico y el mal la repercusión social del mal, toda enfermedad genera un mal, un sufrimiento moral. Este sufrimiento ya casi nadie cree que tenga algún sentido, ya no se mira, ni se acoge ni se tiene en cuenta; es lo que no debe ser de ninguna manera, advirtiendo de que no estamos hablando del sufrimiento del "otro" sino del propio.

Al sufrimiento propio hay que hacerle sitio: "Sufrir es sentir la precariedad de la propia condición personal, en estado puro, sin poder movilizar otras defensas que las técnicas o las morales. No obstante, aunque parezca al hombre el acontecimiento más extraño, el más opuesto a su conciencia, aquél que junto a la muerte le parece el más irreducible, es sin embargo el signo de su humanidad"¹⁷. Aunque resulte feo y "políticamente incorrecto", aunque se pueda prestar a malentendidos, tenemos que volvernos a decir que la primera responsabilidad es aliviar el sufrimiento del

16 David Le Breton, *op.cit.*, p. 202.

17 David Le Breton, *op. cit.*, p. 208.

otro, luchar contra el sufrimiento generado por la injusticia en los últimos y ninguneados, pero tenemos que asumir la vulnerabilidad que supone el sufrimiento propio, sabedores de que el dejarse ayudar y aliviar es más difícil que aliviar a los otros. Mientras alivio a otros me siento útil, estoy dando, estoy activo, pero dejarse ayudar asumiendo las propias pasividades, nos sumerge en unos niveles de humanidad que nos abren a ver la vida desde otro ángulo, desde otra perspectiva. Jesús en el Gólgota expresó una profunda vulnerabilidad : "Tengo sed". ¡Sin comentarios!

En el Gólgota, dando un fuerte grito Jesús expiró. La muerte en nuestra cultura ha desaparecido del escenario cotidiano, ya no existe. La muerte es lejana o virtual, siempre es la de los otros, nunca cuento con que pueda ser la mía. Volvemos a un tema feo y tabú, para mucha gente profundamente desagradable y que ya no se quiere mirar de cara. Dice la carta a los Hebreos que el miedo a la muerte produce esclavos (Hb 2,15), esclavos ante un dios Amo con el que hay que pasarse la vida negociando la existencia porque ésta no se vive como don gratuito, y esclavos del propio yo que se ha hinchado hasta niveles insostenibles. Cuando a pie de cruz se considera en el silencio compasivo la posibilidad de desaparecer se empieza a percibir "un no se qué que queda balbuciendo" y que nos va llevando a intuir que en el fondo de la pena está la gracia, que la vida empieza a emerger allá donde el mundo sólo ve fracaso y muerte, y ese "no se qué" que balbucea nos va preparando para experimentar ya en esta vida los efectos de la Pascua. Pascua que no es un "final feliz" que anula el camino de la vida (el Resucitado es el Crucificado), sino la posibilidad de vivirla desde la VIDA.

Contemplar la pasión y muerte del Cristo, implicarse en el dolor y sufrimiento propio y ajeno en toda su crudeza, lleva a ahondar en la condición humana, a descubrir dimensiones de nuestra propia humanidad que, en esta cultura mentirosa e indolente, se mutilan y se reprimen de tal manera que nos podemos incapacitar para ser portadores y portadoras de Buena Noticia y nos pueden llevar a creer que aliviar sufrimiento en este mundo es un asunto de pura analgesia, cuando de lo que se trata es de la implicación compasiva en ese territorio tan humano y tan divino en el que nuestras razones, conceptos, doctrinas y morales fracasan: la locura y la necesidad de un Dios Comunidad implicado en el sufrimiento de sus criaturas. Sólo desde esta implicación la Pascua abre al futuro y se percibe que la muerte no multiplica por cero la Vida.

Ignacio Sotelo:

Un agnóstico que dialoga con creyentes

Carlos Gómez*

IGNACIO SOTELO es suficientemente conocido por los lectores de IGLESIA VIVA, ya que frecuentemente ha colaborado en la revista: diez artículos publicados desde 1980. Sociólogo con rica experiencia internacional, Profesor de la Universidad Libre de Berlín y miembro destacado –y extraordinariamente libre y crítico– del PSOE, Ignacio ha acogido siempre desinteresadamente nuestras invitaciones, con esa difícil combinación de cercana amistad y de rigor intelectual que destacan en él y que impregnan esta entrevista.

En el libro que has escrito con Ignacio González Faus (¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente, Madrid, HOAC, 2002) esbozas una biografía en la que señalas cómo muy pronto perdiste la fe en el catolicismo tradicional, en el que habías sido educado, pese a lo cual, muchos años después, el interés por la religión volvió a despertar en ti, al ver cómo personas inteligentes, cultas y sinceras –dices– se consideraban creyentes. ¿Cuáles son para ti las condiciones que hacen posible un diálogo fecundo entre la creencia y la incredulidad?

Si no se admite de antemano que, en principio, el otro puede tener razón y no existe, en consecuencia, la disposición a rectificar en el caso de que se nos convenza, no se puede

**Profesor de Ética. UNED.*

hablar en rigor de diálogo. Aquí se inscribe la intrínseca dificultad del diálogo entre la creencia y la increencia, y es que cabe muy bien dudar de que en este caso los interlocutores estén dispuestos a dejarse convencer. La posibilidad de que el increyente acepte la cosmovisión del creyente es remota, aunque, en principio, no la descarte; en cambio, que el creyente pueda perder la fe como consecuencia del diálogo, además de ser altamente improbable, tiene incluso una dimensión trágica que ni el creyente desea ni el increyente quisiera provocar. Al fin y al cabo, la cuestión de la creencia/increencia no es una que se pueda dirimir con argumentos racionales, sino que abarca a la persona entera, con un predominio de la afectividad. Cambiar de creencia implica cambiar de vida y, en este sentido, hablamos de conversión. Primero se cree y luego se buscan los argumentos que hagan razonable la creencia, con lo que con la razón sola no cabe penetrar en el campo de la fe. Ello conlleva que en sentido estricto no quepa un diálogo entre creencia e increencia.

Dicho esto, pienso que no debe quedar el diálogo reducido al ámbito de lo racional o, todo lo más, de lo razonable; que también cabe conversar sobre el mundo afectivo, pero entonces adquiere otra dimensión. El diálogo entre el creyente y el increyente no tiene como objetivo la mutua persuasión (a diferencia de lo que sucedía en un pasado aún no muy lejano, cuando consistía en dos discursos apologéticos), sino que pretende tan solo conocerse un poco mejor, manteniendo la diferencia. Porque en fin de cuentas, el increyente supone para el creyente un escándalo, en el fondo incomprensible, como lo es el creyente para el increyente. El fin del diálogo es hacerse mutuamente cargo del escándalo que es el creyente desde la increencia y el increyente desde la creencia.

Aunque la Modernidad ha heredado gran parte de los ideales morales cristianos, no ha podido heredar sin resto los símbolos de la religión, como Habermas, por ejemplo, reconoce. ¿Cuáles serían los temas por los que una persona ilustrada de nuestro tiempo puede acercarse a la temática religiosa, al enigma canalizado por la religión?

La gran fuerza de la creencia religiosa proviene de que no pone puertas al campo, sino que se abre a lo desconocido, a lo que nos supera, es decir, a todo aquello que está más allá del horizonte cultural, en nuestro caso, el científico. La crítica del cientificismo la compartimos creyentes y muchos no creyentes; no se pueden dar por diluidas las cuestiones de que se ocupa la religión, simplemente porque no encajen en el horizonte de la modernidad. A su vez, la debilidad de la religión

consiste en que al final se descubre como una tradición cultural ya desfasada, que, al pretender despejar el enigma de nuestra existencia, en realidad se queda en horizontes culturales que pertenecieron al pasado. Apertura a la religión significa abrirse al misterio; mantenerse en la increencia, reconocer que las religiones de poco sirven para penetrar en él.

Muchas veces se ha insistido en que las ilusiones religiosas son una compensación al mal del mundo. A mi modo de ver, en cambio, el discurso religioso nace sobre todo desde una afirmación, más que desde una simple reacción. Quisiera eternizar los aspectos positivos de la vida y eso es lo que los símbolos de la religión prometen, no por el mal, sino a pesar del mal. La "teología del agnóstico" de la que hablas, ¿puede acercarse a esos aspectos más propositivos y cómo lo haría?

No he hablado de la "teología del agnóstico", como si el agnóstico tuviese también su teología –que pudiera ser, aunque no necesariamente–, sino de una "teología para agnósticos", en el sentido de acercar al increyente las cuestiones que han planteado las religiones y que han desaparecido del horizonte de nuestra cultura. En todo caso, en los comienzos que podemos barruntar, la religión tuvo mucho que ver con las experiencias negativas de la existencia, empezando por la más inaguantable, la de la muerte, para extenderse al dolor físico y psíquico hasta abarcar la injusticia que vivimos en la comunidad. Hesíodo cree que Zeus, al final, ha de hacer justicia. Indudablemente, también cabría hacer una "teología del agnóstico", en el sentido de las creencias que sostienen al agnóstico, y en ella habría que dar cuenta de los momentos de plenitud (belleza, entrega) que se viven en un horizonte plenamente humano, más allá, o más acá, de la experiencia religiosa.

Creencia e increencia tienen que habérselas con experiencias positivas y negativas, además de una amplia gama intermedia. En ese sentido, ¡claro que la religión tiene mucho que ver, como dices, con las negativas!. Lo que pretendía subrayar –frente a lo que tantas veces ha señalado la crítica racionalista de la religión– es que si, ante ellas, se da la respuesta religiosa, esa respuesta no nace tanto como una simple compensación cuanto por un acentuar o primar los aspectos de bondad y belleza que la vida también comporta, confiando en ellos, a pesar de todos los pesares. Es distinto confiar en la Bondad última de la realidad, a pesar del mal, que imaginar ilusoriamente un mundo de bondades, partiendo de otro en el

que primaría la podredumbre. Yo estimo que el creyente cree, no porque es de noche, sino aunque es de noche. Y no me parece que tales matices estén de más.

En todo caso, un creyente dialogante debería estar dispuesto a admitir el momento de "agnosía", de "ignorancia", de su fe, sin merma de sus convicciones razonablemente postuladas –por decirlo con un lenguaje cercano a nuestro común amigo José Gómez Caffarena–, tanto como el agnóstico habrá de enfrentarse a todas esas cuestiones vitales que no se habrían rozado en lo más mínimo aun cuando todos los posibles problemas científicos se hubiesen resuelto, por decirlo ahora con Wittgenstein. ¿Sería ese campo de agnosía buen espacio para el diálogo en nuestra modernidad tardía?

La crítica del científicismo no debe servir de coartada para retroceder a la religión. El que viva en la creencia, que la conserve; pero socialmente –individualmente es otra cosa– ya no se puede dar el salto desde la increencia a la creencia. La ciencia no nos ofrece las respuestas que necesitamos, pero las de la religión ya no valen. Tienes razón, en Wittgenstein encontramos esta forma de no conformarse con el horizonte de la razón-lenguaje, que le abre a la religión, pero, eso sí, sin volver a caer en ella, por lo menos en la forma de una confesión institucionalizada. Me temo que la agnosía del creyente termine por acercarle más a la del no creyente, que a la inversa.

La fundamentación de la moral es una cuestión espinosa, pero que no se debe dar por cancelada, si es que no queremos abandonar la Ética en los brazos del irracionalismo o del decisionismo. La dignidad de la persona se hizo basar tradicionalmente en el símbolo religioso de que el hombre era imagen y semejanza de lo Absoluto, de Dios. ¿En qué podría basarse sin ese fundamento religioso?

El postulado de la dignidad humana lo baso en mi voluntad de que se respete mi dignidad de persona. Yo postulo mi dignidad y mi libertad, y la única forma de que se me reconozcan es que se reconozcan la dignidad y libertad de todos los humanos.

En el "Foro del hecho religioso" –que va a tratar precisamente de las relaciones entre ética y religión– podremos volver sobre ese enjambre de problemas. Pero, para pasar a otros, en algunos momentos del libro al que al comienzo me referí, insistes mucho en la importancia para el agnóstico de instalarse lo más ajustadamente posible a la finitud, sin demandas

exageradas. No obstante, esa instalación en la finitud no debería ser equivalente a acomodación en lo dado o a abandono de deseos legítimos y constituyentes del ser humano con el pretexto de que son incumplibles.

Mi religión, si quieres, es la helénica. El principio básico es "conócete a tí mismo"; es decir, saber que somos mortales y no dioses. La extralimitación es creer que somos dioses o hijos de Dios, hechos a "su imagen y semejanza". El afán de infinito proviene de querer ser como dioses. Es el gran pecado, el pecado de híbris. Una vez que nos conocemos a nosotros mismos al reconocer que no somos dioses, el segundo conocimiento que importa tener muy presente es que los dioses se divierten jugando con nosotros; todo nos puede ocurrir, positivo o negativo, según la voluntad arbitraria de algún dios. Saber que no somos dioses, ni hijos de dioses, significa saber que somos mortales; que no hay otra vida después de esta vida. Aquiles, en el Hades, prefería ser el último porquero de este mundo, antes que la sombra en la que ha quedado convertido en el otro. Y sin embargo, aunque no haya otra vida mejor –la creencia en tal vida es enormemente destructora porque aniquila el sentido de la vida que proviene, justamente, de que cada instante es único y definitivo, sin corrección posible– hay que estar dispuesto a entregarla por algo que valga la pena. Existiendo sólo una vida, tratar de salvarla a todo trance –como Arquíloco, que se enorgullecía de abandonar el escudo para salvar la vida–, no corresponde con la idea de dignidad a la que aspiro. Sabiendo que sólo hay una vida, los héroes homéricos están siempre dispuestos a entregarla en el combate, cuando lo decidan los dioses. Los preferidos de los dioses mueren jóvenes, aunque mejor hubiera sido no haber nacido.

Me temo que no podemos tratar ahora con detención el sentido que otorgamos al término "sentido" o el porqué de una entrega "por algo que valga la pena" y que no sea puramente utilitario o ventajista –por refinado que el cálculo fuese–, además de producirme un cierto estupor –en un hombre tan animoso– el tono final de tu última respuesta... En vez de seguir por ahí, me gustaría hablar, si te parece bien, Ignacio, de cuáles serían, a tu entender, los mayores riesgos de una religión no ilustrada, esto es, no pasada por la crítica de la razón; y cuáles los de una simple liquidación de lo religioso, que quizá se tornara tan dogmática como puede serlo aquélla.

La religión no ilustrada es lo que llamamos superstición. La crítica de la religión de la primera Ilustración es la crítica de la superstición. Distinguir entre religión y superstición a veces no es fácil. La religión retrocede en nuestro tiempo, pero avanza la superstición; y las creencias de los agnósticos también pueden contaminarse de superstición. Toda forma de dogmatismo, provenga de la creencia o de la increencia, produce a la postre los mismos resultados.

Para terminar, Ignacio, ¿cuál crees que será el papel de las religiones en el futuro más o menos próximo? ¿Y cuál, a tu entender, el que deberían jugar?

A finales del XIX y comienzos del XX, abundaron los libros que trataban sobre el futuro de la religión. *El porvenir de una ilusión*, para decirlo con Freud, o *La irreligión del porvenir*, como reza el título del libro de Guyau. Durkheim llegó a escribir que "el pensamiento científico no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso". La religión pervive en un proceso de continua transformación. La disolución de las religiones tradicionales en Europa no ha traído consigo más que la expansión de todo tipo de superstición y de nuevas formas de idolatrías. Así que parece que el futuro de la religión está bien asegurado, y la cuestión esencial es diferenciarla de la superstición, lo que no resulta fácil, sobre todo por el interés de las instituciones eclesiásticas en impedirlo.

La eutanasia

Está pendiente en España la aprobación de una ley que regule lo que algunos definen como un derecho humano, el de decidir cuándo y cómo poner fin a su vida, con plena capacidad jurídica y mental, mediante previo testamento vital si es necesario. Sobre esta cuestión, para avanzar en clarificación de ideas, hemos pedido opinión a dos personas que presentan enfoques muy diferentes.

I. Un derecho de libertad

Salvador Pániker*

La eutanasia voluntaria –y subráyese lo de voluntaria– es sencillamente un derecho humano. Un derecho humano de la primera generación de derechos humanos, un derecho de libertad. Un derecho que se inscribe en el contexto de una sociedad secularizada y pluralista en la que se respetan las distintas opciones personales. El núcleo de la cuestión es que cada cual pueda decidir por sí mismo, desde su plena capacidad jurídica y mental o, en su defecto, a través de un previo testamento vital, cuándo quiere y cuándo no quiere seguir viviendo.

El tema no es nuevo. Lo nuevo es hoy un amplio clamor social, resultado de una mayor conciencia de los derechos del enfermo, de un envejecimien-

to de la población y de que la misma medicina es capaz de prolongar la vida humana en condiciones muy poco humanas. Ello es que la vida no es un valor absoluto; la vida debe ligarse con calidad de vida, y cuando esta calidad se degrada más allá de ciertos límites, uno tiene el derecho a “dimitir”. En España, las últimas encuestas dan como resultado que casi un 70 por ciento de la población es partidaria de despenalizar la eutanasia activa cuando el paciente lo haya solicitado reiteradamente por sufrir alguna enfermedad irreversible con padecimientos insoportables.

Alegan algunos detractores del derecho a la eutanasia voluntaria que con los adelantos de la medicina palia-

* Filósofo, escritor y Presidente de la Asociación Derecho a Morir Dignamente.

tiva y del tratamiento del dolor el tema ya está resuelto. A esto hay que contestar que, en primer lugar, bienvenida sea la medicina paliativa y el tratamiento del dolor, pero que desgraciadamente queda mucho camino por recorrer en esta dirección, y que en todo caso la última palabra y la última voluntad le corresponden al enfermo. Además, la experiencia y las estadísticas confirman que en las peticiones de eutanasia, mucho más que el dolor físico cuenta el sentimiento de que uno ha perdido la dignidad humana. En rigor, cuidados paliativos y eutanasia no sólo no se oponen sino que son complementarios. No debe haber eutanasia sin previos cuidados paliativos, ni cuidados paliativos sin posibilidad de eutanasia. Más aún, si el enfermo supiese que tiene siempre abierta la posibilidad de salirse voluntariamente de la vida, las peticiones de eutanasia disminuirían. Porque esta "puerta abierta" produciría un paradójico efecto tranquilizador: uno sabría que, al llegar a ciertos límites, el horror puede detenerse.

En la actualidad existe todavía mucha confusión sobre qué clases de eutanasia existen y cuáles son admisibles legalmente. La deontología médica reconoce ya el principio del "doble efecto" (acortamiento de la vida por aplicar medidas adecuadas) y aconseja tener en cuenta la voluntad del enfermo. Cada vez está más claro que la llamada eutanasia pasiva no es más que práctica médica adecuada. Ahora bien, conviene entender de una vez en contra de las voces demagógicas que plantean la cuestión en blanco y negro que en las situaciones de eutanasia activa, la alternativa no es entre vida y muerte, sino entre dos clases de muer-

te: una rápida y dulce, y otra lenta y degradante. Por otra parte, allí donde hay transparencia informativa –caso de Holanda– es donde menos abusos se producen. Desgraciadamente, en cambio, un gran silencio cubre todavía la práctica de las eutanasias clandestinas y no voluntarias en la mayoría de los países. En España sería muy conveniente, a ese respecto, una verdadera encuesta (libre y sin coacciones) entre médicos y personal sanitario.

Todo el mundo dice querer respetar la dignidad y la autonomía de los enfermos. Hay incluso un principio de bioética que lo prescribe. Ahora bien, ¿cómo puede obligarse a un enfermo a vivir en contra de su voluntad? ¿Qué hacen con la dignidad los portavoces de la lucha ideológica contra la eutanasia? Suelen ser esos portavoces, herederos de quienes durante siglos han sofocado la libertad individual en nombre de alguna coartada colectiva. A uno le parece respetable que alguien rechace la eutanasia en nombre de sus creencias religiosas; lo que no es tolerable es que se quiera imponer esa determinada ideología al conjunto del cuerpo social. Nuestra sociedad es pluralista. La dignidad es un valor reconocido, pero que sólo se concreta individualmente. La vida de cada cual pertenece a cada cual, y, desde un punto de vista jurídico, debe ser superada la ficticia confrontación entre derecho a la vida y derecho a la libertad. La vida es un derecho, pero no un deber. La reciente ley de Bélgica, siguiendo la de Holanda, las iniciativas en diferentes comunidades autónomas de España sobre "voluntades anticipadas", apuntan en una misma dirección: es hora de conceder al ser humano la plena posesión de su destino.

II. No a la eutanasia: razón ética y propuesta religiosa

Blas Silvestre*

INTRODUCCIÓN

Razón y propuesta. Para un debate deben de estar claros los puntos desde los que se toma postura frente a un dilema moral. Nuestra intención es razonar desde la ética el no a la llamada eutanasia directa –acción intencionada que pone fin a una vida en fase terminal–, y aportar, desde la tradición religiosa cristiana, la propuesta que da sentido a un afrontamiento de la muerte como un dejarse en las manos de Dios.

LOS ELEMENTOS DEL DEBATE

a) *Naturalismo moral* *versus liberalismo moral*

A la base del debate sobre la eutanasia se encuentran dos concepciones morales contrapuestas: la ética clásica o ética naturalista y la ética moderna o ética liberal.

Para la ética naturalista, arraigada en la ley natural, lo bueno viene marcado por el propio orden de la naturaleza. El orden de la naturaleza determina que la vida debe ser preservada. Los actos que van contra la ley natural son intrínsecamente malos. Atentar contra la propia vida infringe el orden natural.

Con el surgimiento del liberalismo en los siglos XVII y XVIII aparece el

concepto de libertad de conciencia y la distinción entre lo público y lo privado que tienen principios morales distintos. El hombre no puede disponer de la vida de los demás –ámbito público–, pero sí puede disponer de la propia –ámbito privado–. Es el nacimiento de la autonomía característica de la ética moderna como búsqueda de una autorrealización independiente que se concreta en la categoría de la libertad, autodeterminación y mayoría de edad (Gracia).

b) *Muerte "natural"* */Muerte "medicalizada"*

No es propiamente una distinción de debate. Es el hecho que agudiza la presencia del debate. Debido a los avances médicos la prolongación de la vida se ha ampliado. Especialmente en la fase terminal. Ya no es el "orden natural" quien determina la muerte. Hay que decidirla en la UCI. Y hay que tomar una decisión que en la mayoría de los casos no puede tomar el paciente. Médico, familia, tutores han de tomarla invadiendo el ámbito privado. Y todos pensamos que esa decisión corresponde al paciente. Ya que a la naturaleza se le ha escapado el protagonismo, ¿cómo puede ponerse en funcionamiento la autonomía del paciente? Hablaremos de voluntades anticipadas (Generalitat Valenciana).

* *Vicario parroquial. Valencia.*

c) *Cantidad de vida/Calidad de vida*

Es difícil, desde cualquier planteamiento ético actual, encontrar quien defienda un biologismo craso y romo. El no al encarnizamiento terapéutico es universal. Considerada como conflicto de valores la alternativa que encabeza este apartado, la decisión a favor de la calidad de vida es unánime. El paciente terminal debe morir con la mejor calidad de vida posible aun a riesgo de acortarla. No al sufrimiento; sí a la consciencia y despedida de los suyos.

d) *La vida, ¿valor absoluto o valor fundamental?*

Tampoco aquí se encuentran diferencias éticas. La vida es un valor fundamental, no absoluto. Existen decisiones valorativas por encima del valor vida –tanto en las éticas autonomistas como en las éticas religiosas–. A los cristianos Jesús de Nazaret nos ha enseñado: “Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos (Jn 15,13).

e) *Matar/dejar morir*

El resultado es el mismo: la muerte. Pero la intención es distinta. La intención determina la eticidad de la acción. Aquí sí que tenemos diferencias en el debate. No es lo mismo una acción transitiva que una acción intransitiva. Nuestra cultura lo distingue muy bien. La acción directa –matar– debe someterse al principio de no maleficencia. Las acciones intransitivas –dejar morir– al principio de beneficencia. La primera corresponde al ámbito público; la segunda al privado. En consecuencia, la primera debe ser regulada; la segunda es de decisión personal (Gracia).

Aquí entran en función los testamentos vitales y los documentos de

voluntades anticipadas donde los futuros pacientes pueden manifestar su voluntad de no prolongar irrazonablemente su vida una vez agotadas todas las posibilidades terapéuticas. El episcopado español ya en 1989 publicó su Testamento vital y las Comunidades Autónomas han regulado el Documento de voluntades anticipadas (Generalitat Valenciana y Gafo, J.). El ciudadano, cuando todavía es competente, toma esta decisión: que llegado el momento de lo irreversible de la muerte y agotadas todas las posibilidades técnicas, le cuiden, le acompañen y le dejen morir por sí mismo.

Lo que necesita el enfermo terminal puede reflejarlo la siguiente anécdota atribuida al poeta Rainer María Rilke:

"Durante su estancia en París el poeta pasaba todas las mañanas delante de una mendiga, que estaba sentada en silencio y tan absorta en sí misma que parecía incrustada en la pared del jardín que le servía de apoyo. Si alguien ponía una moneda en su mano, la hacía desaparecer inmediatamente en su faltriquera. Nunca daba las gracias a nadie ni miraba su cara. Un día Rilke y uno de sus amigos se pararon junto a ella y en la mano extendida de la vieja Rilke depositó una... rosa. Entonces la mujer hizo algo que nunca antes había hecho: levantó sus ojos, miró al poeta, le cogió la mano, se la besó, se levantó y se alejó con su rosa. Al día siguiente, la mendiga no estaba en su lugar habitual, ni al otro, ni al otro. De hecho no se la volvió a ver en toda la semana. '¿De qué se alimentó en todo este tiempo?', preguntó el amigo del poeta. 'De la rosa, contestó Rilke" (Soulie).

f) *Morir dignamente*

Jesús Conill, en un breve pero lúcido artículo (Conill), ha recorrido el concepto de dignidad humana. Arrancando de su significado político y social en

Roma, pasando por la aportación del cristianismo, algunos estoicos y Cicerón donde el concepto de dignidad humana se beneficia del concepto del hombre como imagen de Dios, sumando la aportación de humanistas como Pico de la Mirandola, Vives, Erasmo..., se llega a la ilustración francesa con su aportación del concepto de igualdad. Será la ilustración alemana con Kant quien asigne valor a la dignidad humana en virtud de su autonomía moral.

La conclusión de Conill es que la experiencia humana, la reflexión filosófica y la aportación de las tradiciones religiosas han decantado el concepto de dignidad humana como un "incondicionado práctico que funda la acción de la razón".

Esta dignidad continúa poseyéndola el enfermo terminal en su proceso vital último. Por eso, es mejor hablar de vida última digna ya que la muerte supone la descomposición del ser personal residencia de la dignidad humana. En ese período último de vida si el enfermo es capaz de asumirlo desde su autonomía y racionalidad de alguna manera, conserva la dignidad hasta el último momento. Esto supone que se le han de respetar derechos como no sufrir inútilmente, libertad de conciencia, conocer la verdad, decidir en lo que le atañe y despedirse de los suyos (Cuyás).

RAZON ÉTICA

El grado de autonomía personal que se ha alcanzado en nuestra sociedad y la valoración positiva de la libertad individual hacen que la decisión del paciente próximo a la muerte le corresponda a él. Así lo han visto tanto la ética civil como la ética religiosa con el documento de voluntades anticipadas la primera y con el testamento vital la segunda.

El Testamento vital de la Iglesia Católica dice en su preámbulo:

"Si me llega el momento en que no puedo expresar mi voluntad acerca de los tratamientos médicos que se me vayan a aplicar, deseo y pido que esta Declaración sea considerada como expresión formal de mi voluntad, asumida de forma consciente, responsable y libre, y que sea respetada como si fuera un testamento".

El artículo 17 de la ley de Derechos e Información al Paciente de la Comunidad Valenciana comienza:

"El documento de voluntades anticipadas es el documento mediante el que una persona mayor de edad o menor emancipada, con capacidad legal suficiente y libremente, manifiesta las instrucciones que sobre las actuaciones médicas se deben tener en cuenta cuando se encuentre en una situación en la que las circunstancias que concurren no le permitan expresar libremente su voluntad".

En este último caso, la legislación manifiesta claramente que no se tendrán en cuenta "voluntades anticipadas que incorporen previsiones contrarias al ordenamiento jurídico o a la buena práctica clínica".

La moralidad de las acciones se encuentra en la intención (Juan Pablo II), por eso existe una diferencia ética objetiva entre la eutanasia directa y la indirecta, mejor llamada ortotanasia. El resultado es el mismo: la muerte, pero la intención es distinta.

Nadie está a favor del encarnizamiento terapéutico y del sufrimiento evitable. La utilización de medios que aminoren el dolor y el sufrimiento -cuidados paliativos-, aun a riesgo de acortar el tiempo de vida, tiene una aceptación universal (Juan Pablo II).

Nuestra sociedad debe mejorar en la atención y el cuidado de los más

abandonados y especialmente si son enfermos terminales solos. Nadie quiere morir. Sólo si vivir es peor que morir se entiende que alguien pida la muerte. Quien se siente acompañado médica, espiritual y humanamente, es capaz de afrontar la propia muerte en su proceso natural cuando viene.

La opción por el proceso natural de la muerte que manifestamos, razona el respeto a la vida que es un bien que nuestra sociedad no debe perder ni siquiera en los últimos momentos de la vida.

No entramos en las cuestiones de una posible legalización de la eutanasia que, a nuestro juicio sería abrir una peligrosa pendiente resbaladiza donde sería difícil distinguir entre eutanasia libremente pedida y eutanasia impuesta.

Como ya hemos dicho, para una mejor clarificación del debate habría que llamar eutanasia a la acción que directa y voluntariamente provoca la muerte y ortotanasia al proceso natural de morir en la fase terminal con todas las indicaciones que hemos señalado.

En definitiva, la preocupación por el paciente, su situación, su dolor y sufrimiento, su desamparo, constituyen la razón ética de la ortotanasia con una sensibilidad muy lejana a esa imagen tremebunda que los partidarios de la eutanasia quieren cargar sobre nuestros hombros.

Sí a la ortotanasia, no al sufrimiento evitable, sí al respeto a la vida "hasta despedirnos".

PROPUESTA RELIGIOSA

"La certeza de la inmortalidad futura y la esperanza en la resurrección prometida proyectan una nueva luz sobre el misterio del sufrimiento y la muerte, e infunden en el creyente una

fuerza extraordinaria para abandonarse al plan de Dios" (Juan Pablo II).

A la razón ética del no a la eutanasia, el ciudadano creyente, en nuestro caso el ciudadano católico, añade una nueva luz al problema de la muerte y el sufrimiento explicitada en las palabras de Juan Pablo II que acabamos de citar.

La conciencia creyente añade la percepción de la vida como creada. Julián Marías lo decía bellamente: "si soy criatura, he de pensar en un creador". Objetivamente los datos del no a la eutanasia no aumentan. Sólo que la donación de Dios se me hace patente por la fe y me ayuda a afrontar serenamente la muerte y el sufrimiento.. Andrés Torres Queiruga (Torres) nos ha ayudado a pensar: "no es lo mismo morir creyendo 'caer en la nada' que morir 'hacia el interior de Dios', en la esperanza de encontrarse en los brazos de una comunión íntima".

El mismo autor hace referencia a esa capacidad de san Francisco de Asís para poder llamar a la muerte "hermana muerte", o a Teresita de Lisieux que en medio de sufrimientos insoportables podía continuar diciendo "todo es gracia".

Podríamos añadir a nuestra Teresa de Ávila con ese deseo de plenitud que le hacía exclamar "muero porque no muero".

Nuestra tradición religiosa tan rica debe impulsarnos a estar presentes en esas circunstancias últimas de nuestros hermanos, al tiempo que nosotros mismos vivenciamos estas actitudes.

Es la propuesta de nuestra fe católica para aquél que desee sentido para su sufrimiento y para su muerte.

Paul Claudel nos lo dejó escrito:

"El Hijo de Dios no vino a destruir el sufrimiento sino a sufrir con nosotros.

No vino a destruir la cruz, sino a tenderse en ella... De todos los privilegios específicos de la humanidad, es éste el que escogió para sí, es por el camino de la muerte donde nos enseñó que era posible la salida y la transformación" (Claudel).

BIBLIOGRAFÍA

Gracia Guillén, Diego: "Eutanasia: Estado de la cuestión", en: *Jano*, v. XLIX, nº 1126, 121-131, mayo-junio, 1995.

Generalitat Valenciana, Ley 1/2003, de 28 de enero, de *Derecho e Información al Paciente de la Comunidad Valenciana*, tit. IV, cap. II.

Gafo Fernández, Javier: *Eutanasia y ayuda al suicidio*, DDB, Bilbao, 1999.

Soulier, Jean-Pierre: *Morir con dignidad. Una cuestión médica, una cuestión ética*. Temas de hoy, Madrid, 1995.

Conill Sancho, Jesús: "La dignidad humana como concepto", en: *Eidon*, 11, 50-53, 2002.

Cuyás Matas, Manuel: "Alternativa conceptual y terminológica sobre la eutanasia", en: *Bioética&debat*, 12, 14-15, 1998.

Juan Pablo II: Encíclica *Evangelium vitae*, nº 64-67, PPC, Madrid, 1995.

Torres Queiruga, Andrés: "La eutanasia, entre la ética y la religión", en: *Razón y fe*, 237, 373-389, 1998.

Claudel, Paul: *Toi, qui es-tu?*, Gallimard, París, 1936.

II Sínodo Europeo de Mujeres

Pilar de Miguel*

1. BREVE INTRODUCCIÓN

Muchas mujeres europeas observan los cambios políticos y económicos de Europa y también del mundo con espíritu crítico, quieren influir en estos cambios y participar en los procesos de decisión. Para ello son necesarios encuentros de mujeres de todos los países para intercambiar vivencias e intereses aprendiendo unas de otras a fin de poder elaborar planes de acción conjuntas.

Las mujeres desean desarrollar ideas propias y alternativas para mejorar las necesidades vitales y superar las discriminaciones. El sínodo europeo surgió para brindarles un foro para ello.

El término "sínodo" proviene del griego y significa *hacer camino con...*, un grupo de personas se reúnen para estudiar sus intereses y tomar decisiones al respecto. No es pues lo mismo que un congreso de mujeres. El sínodo europeo de mujeres es un movimiento que quiere completar las discusiones políticas y económicas alcanzando una dimensión espiritual y ética.

Están invitadas a colaborar en este proceso mujeres de todos los países europeos. Se desea que estén la mayor parte representadas de algún modo, naciones, distintas clases sociales, religiosas, no religiosas...

Este Sínodo quiere demostrar que una cultura de la diversidad es posible.

El Primer Sínodo Europeo de mujeres se reunió en Austria en 1966 y estas son las líneas generales de sus resoluciones, que siguen inspirando el movimiento:

- Romper fronteras en Europa.
- Conocer las realidades vitales de las mujeres del Este y del Oeste, del Norte y del Sur.
- Acercarse a las diferentes formas de vida de las mujeres.
- Vivir y compartir parecidas y diversas experiencias religiosas y espirituales.
- Estudiar los derechos de las mujeres y su participación en la toma de decisiones en asuntos de las iglesias, las religiones, la política, la sociedad y los negocios.

* Teóloga. Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao.

2. ALGUNAS CLAVES PARA LA COMPRENSIÓN DE ESTE MOVIMIENTO

La Conferencia de Naciones Unidas de 1985, que clausuraba en Nairobi *El Decenio de la Mujer*, instaba en su documento final a las Iglesias a que "supriman las enseñanzas y prácticas discriminatorias para con las mujeres, como una respuesta cristiana a las estrategias para el futuro", aprobadas por dicha conferencia. Interpelación que recoge el Consejo Ecuménico de las Iglesias que decreta un nuevo Decenio (1988-1998) de *Solidaridad de las Iglesias con las Mujeres*, proponiendo los siguientes objetivos:

- La plena participación de las mujeres en la vida de la Iglesia y de la comunidad.
- El compromiso de las mujeres por la paz, la justicia y la salvaguarda de la creación (se concretó muy especialmente en la violencia contra las mujeres en la sociedad y en la iglesia; la injusticia económica y su impacto sobre las mujeres de todo el mundo y los efectos del racismo y la xenofobia sobre las mujeres).
- La participación de las mujeres en la teología y en la comunicación espiritual.

Ese mismo año (1985), Anna Karin Hammar, entonces en el Comité Central del Consejo Mundial de las Iglesias, expresa por primera vez la necesidad de un Sínodo de Mujeres.

Debido a que este nombre tiene una definición propia en la mayoría de las iglesias, hubo algunas resistencias contra su conveniencia. Sin embargo, fue decisivo para la adopción final del término, el componente que da a

entender que las mujeres se entienden a sí mismas como seres humanos con facultad de decisión.

Hay un grupo inicial que comienza a elaborar la idea de Sínodo europeo entre Holanda y Alemania, donde al igual que en otros países del entorno, organizan sínodos nacionales, que se ampliará posteriormente dando lugar al *Comité Preparatorio Internacional*, compuesto por mujeres de Holanda, Alemania, Gran Bretaña, Austria, Lituania, Hungría, Italia, Francia, España, Polonia, Rumania, República Checa, Croacia, Suecia y Suiza.

Así llega 1996, año en que tiene lugar el *Primer Sínodo Europeo de Mujeres*. Más de mil mujeres, procedentes de 31 países europeos y 14 no europeos, se reunieron en Gmunden (Austria) con el lema "las mujeres por el cambio en el siglo XXI".

Se quería dejar patente que las mujeres no somos ajenas a todos los cambios y circunstancias que están teniendo lugar en nuestro continente, sino que somos sujetos participativos en todas las áreas. Nuevamente, es preciso hacer visible lo "aparentemente obvio o invisible". Mujeres relevantes y de a pie del mundo de la política, la economía, la teología, los movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, la cultura, las artes... trabajaron juntas y compartieron durante los días 21 al 28 de julio de 1996 en ese entorno alpino magnífico que es la ciudad de Gmunden (Austria).

3. TESTIMONIOS

Dejemos que la rumana Michaela Rabu y la austriaca Gertraud Ladner, miembros "históricos" del Comité Internacional y del Consejo Legal del Sínodo Europeo de Mujeres, nos intro-

duzcan, desde su propia experiencia, en este movimiento Sínodo.

Michaela Rabu, rumana:

Tengo una gran familia debido a que en la familia de mi madre fueron nueve hermanos y hermanas y en la de mi padre seis. Me gusta mi familia y me encantan las fiestas que organizamos. Es realmente divertido encontrarse y escuchar las discusiones y los recuerdos.

Con respecto a mi educación. Me gradué en arquitectura en 1989 pero ahora mi trabajo principal es completamente diferente, aunque todavía trabajo en pequeños proyectos arquitectónicos. En este tiempo me formé también en temas informáticos, especialmente en edición, y esto me ayuda mucho con el periódico que edito para uno de los grupos de mujeres. Las técnicas de comunicación me ayudan en mi trabajo actual y me seguirán sirviendo como entrenamiento para futuras campañas políticas.

Rumanía tiene una historia interesante. Hasta hace 13 años tuvimos un liderazgo comunista y ahora nos encaminamos hacia la Unión Europea. Por una parte, me alegro de haber vivido estos tiempos tan interesantes porque me permiten comparar lo que hubo antes de 1989 con el presente y con lo que sucederá dentro de 5 años. ¿Qué ha influido en mi? Absolutamente todo. Mis padres, especialmente mi madre, el entorno rumano, el contexto ortodoxo. Hay mucho que decir. Puedo poner un ejemplo. Cuando yo era pequeña, vivíamos en un apartamento con otra familia; hubo un tiempo en que no había mucha vivienda y la gente se vio forzada a compartirlas. Vivimos con una familia judía, señor y señora Moreno. Mis primeros recuerdos incluyen celebrar la Pascua con los vecinos, comer la pascua y aprender sus tradiciones. Continuando con mi ejemplo: durante años, pasamos las vacaciones de verano con una familia musulmana,

señor y señora Erakay de quienes aprendí cosas sobre Alá, costumbres y tradiciones musulmanas. Esos son algunos elementos que influyeron también en mi vida.

Mi vida diaria es muy activa. Trabajo para una organización no gubernamental y soy la intermediaria entre dicha organización y las autoridades. Si necesitara una palabra para describir mi trabajo sería "lobby". Es muy interesante lo que hago y me gusta. Habitualmente, por la noche dedico tiempo y el resto de mis energías a los grupos de mujeres. En uno de ellos, La Sociedad rumana para el análisis feminista (AnA) es en el que edito "AnaLize journal", la única revista rumana de estudios feministas. El otro grupo es el Foro Ecuuménico de mujeres cristianas, en el que superviso de momento el proyecto "Mujeres contra la violencia" y ayudo a organizar eventos como "El día mundial de la Oración". Además, como ya he dicho antes, durante los fines de semana trabajo en pequeños proyectos de arquitectura.

El Sínodo es para quienes estén interesados e interesadas o comprometidos con la política, las religiones, la espiritualidad y el desarrollo personal. No es una organización que organiza eventos de vez en cuando. Es más amplio. Sus raíces están al comienzo de los 90 y mi primer encuentro con el Sínodo de mujeres fue en Octubre del 94 cuando me uní al Comité Internacional del Sínodo Europeo de Mujeres. Me interesa especialmente el Sínodo porque ofrece más que una organización religiosa, es mucho más puesto que incluye la política, política de mujeres.

El Primer Sinodo de Gmuden fue tremendamente significativo. Como he dicho antes, no fue sólo un encuentro. Fue un momento de evaluación, de "dónde estamos", "qué queremos", "qué debemos hacer". Por eso es tan importante continuar con el Sínodo y tener encuentros europeos cada cinco o siete años.

Después del éxito del Primer Sínodo, el Segundo era de alguna manera esperado. Como he dicho, es un momento privilegiado del camino para evaluar dónde estamos y qué queremos. Especialmente ahora que la Unión Europea será oficialmente ampliada. Digo oficialmente, porque las mujeres consideramos ya todos los países del continente como europeos.

Creo también que España era de modo natural el siguiente paso después de Austria. Si imaginas Europa y ves Austria en el centro y luego el Sur y después el Oeste y luego el Norte y después Este y así sucesivamente, hacemos el círculo europeo. Tener el Sínodo en diferentes lugares de Europa no es sólo por buscar otro lugar de reunión diferente sino la oportunidad de encontrar diversas tradiciones, costumbres, historia.

Como yo lo veo, el principal objetivo de este II Sínodo es considerar dónde estamos como mujeres en comparación con hace siete años; qué se ha conseguido en estos años, qué es lo que nosotras queremos ahora, qué hemos hecho mal y debemos cambiar. En Gmunden nos dimos una Declaración. En Barcelona buscamos otra. Esa declaración se enviará a las instituciones para que sepan cómo creemos que han de mejorar nuestra vidas. Los efectos de las políticas que se adopten de modo que las mujeres obtengan lo que desean, deberán verse en unos años.

Sin ninguna duda, las principales dificultades están relacionadas con el dinero. Deberíamos tener ayuda económica especial de modo que pudiéramos dedicar más tiempo y energía a trabajar los contenidos que a recaudar fondos. Existe un Comité Internacional que trabaja dividido en subcomisiones: las ceremonias de apertura y clausura, liturgia, programa cultural y ocio, medios de comunicación, comisión redactora, contenidos y logística, que esta vez evidentemente está formada por españolas, especialmente las cata-

lanas. Para nuestras reuniones preparatorias teníamos algún dinero destinado a ello del primer Sínodo y hemos recaudado algunos fondos. Otra dificultad es asumir un número suficiente de mujeres del este y centro de Europa. No hubo muchas en el primero y su voz fue escasa.

Si por mi fuera, debería haber mucha discusión, intercambios, muchas mujeres diferentes encontrándose, desarrollo de redes y también diversión, canciones y danzas. Y al final, deberíamos acordar una declaración potente que podamos enviar a las instituciones y que apoye nuestro futuro trabajo.

Gertraud Ladner, austriaca:

Nací en 1962. Estoy casada, tengo una niña de 3 años y medio y estoy embarazada de nuevo. Crecí en un pueblecito del Tirol en Austria como la mayor de 5 hermanos varones. Estudié Teología y Lengua y Literatura rusas en Innsbruck. Estudiar no fue algo fácil por supuesto para mí, pues no procedo de familia adinerada y tuve que trabajar mientras estudiaba para costearlo. Durante mis estudios caí en una gran crisis debido al tratamiento tan patriarcal que se hacía de la Teología y Dios. Cuando conocí la teología feminista, reviví. Continué entonces con mis estudios y acabé la licenciatura. Después de un año de prácticas en una parroquia, tuve la oportunidad de trabajar a tiempo parcial en nuestra Facultad de Teología (católica). Allí escribí mi tesis sobre "aproximaciones teológicas y filosóficas a los cuerpos de las mujeres desde una perspectiva feminista". Me doctoré en el año 2000.

Austria es un país pequeño en medio del corazón de Europa, como nos gusta decir a nosotros. Tiene una frontera larga con los estados denominados antes como "el bloque del Este" y ahora "estados en transición" y candidatos a la Unión Europea. Como estado "neu-

tral" y debido a nuestra historia como monarquía multinacional, durante la época del "telón de acero" continuamos manteniendo ciertos contactos con estos estados y de alguna manera hemos sido influidos por dichos cambios. Otro elemento importante en nuestra autoimagen tiene que ver con la participación austriaca en el "régimen nazi" y en continuidad con esto y hasta ahora "ser el hermano menor" de Alemania (importante en la economía). Especialmente en el Tirol, donde la gente vive especialmente del turismo, asunto que deja una impronta particular en la estructura del país, en cómo el gobierno permite utilizar los recursos naturales (a pesar de las protestas de la gente) y en la aproximación a gentes de otros países.

Los habitantes de Austria son principalmente cristianos, todavía católicos el 80% (aunque en descenso), el 4% protestantes y una minoría creciente de musulmanes. La iglesia católica vive una gran crisis desde los años noventa (el anterior cardenal -recientemente fallecido- fue acusado de pederastia) y todavía está perdiendo gente. Se inició el movimiento Somos Iglesia procedente de grupos de laicos cristianos muy activos. Después de una gran crisis, se conformó también el grupo "diálogo para Austria" en la iglesia católica pero terminó rápidamente. La Conferencia episcopal austriaca está, hasta cierto punto, paralizada debido a las diferencias entre los conservadores (que miran sobre todo a Roma) y los más abiertos (que miran más a las necesidades de la gente). Aparte del movimiento Somos Iglesia, ciertos grupos de mujeres han venido trabajando por la ordenación de mujeres, algunas de las cuales han realizado cursos especiales de prepararon para convertirse en diaconisas o sacerdotes dentro de la iglesia católica; siete de ellas se ordenaron (¿ilegalmente?) el año pasado. Hubo en nuestro país grandes disputas y discusiones acerca de esto. Mucha

gente abandonó toda esperanza de cambio en la iglesia católica y ésta perdió bastante de su reputación. No obstante, las actividades y las organizaciones de caridad eclesiales son respetadas y apoyadas por bastante gente.

Yo trabajo a tiempo parcial como profesora asistente en el Instituto de Teología Sistemática de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck. Desde ahora, durante el próximo año y medio estaré en casa con nuestro segundo hijo y recibiré por ello una subvención estatal. Mi marido por ahora trabajará a tiempo completo. Así que la mayor parte de mi energía está dedicada a mi familia, al trabajo y ahora principalmente al Segundo Sínodo Europeo de Mujeres y después al Sínodo de Austria (aunque aún falta un poquito, tuvimos el último en el 2000), a la Asociación de Teología feminista de Austria y a un pequeño proyecto de periódico local; de vez en cuando dedico tiempo a proyectos "verdes" y también a las amistades y al resto de familia (mis padres y un montón de sobrinos y sobrinas).

El Sínodo es un movimiento de mujeres que sienten su compromiso espiritual profundamente conectado con los asuntos políticos, económicos y personales; que quieren compartir sus experiencias con otras mujeres de Europa (y del mundo) y que creen que "caminar junto a otras" (sínodo) es de por sí ya un logro para ellas, para otras mujeres y para todos. Los orígenes del sínodo hay que buscarlos en el movimiento ecuménico cristiano y en la teología feminista como transfondo. Anna Karin Hammar (presbítera luterana sueca) tuvo esta idea en 1985 mientras trabajaba en el Comité central de la mujer perteneciente al Consejo ecuménico mundial de las iglesias.

El Primer Sínodo tuvo una gran influencia en la autocomprensión y autoconfianza de las mujeres en asuntos espirituales y religiosos (al menos en Austria). Nos dio un enorme impul-

so para buscar nuestros propios caminos. La participación de las mujeres puso de manifiesto lo común y nuestra diferencias, nuestros argumentos y aproximaciones a diferentes asuntos. Y de algún modo, era la primera vez después de la "guerra fría", que se encontraban mujeres sin el principio de delegación de toda Europa en semejante contexto (un año después habría encuentros de mujeres en un contexto ecuménico en Graz 1997, fuertemente influenciado por este Sínodo). Mujeres del Este, Sur, Norte y Oeste de Europa se encontraron cara a cara en sus diferentes situaciones, las dificultades de supervivencia y la lucha por una espiritualidad y solidaridad de mujeres. Uno de los resultados del Sínodo es la WOW (Organización mundial para la ordenación de las mujeres). El debate económico del Primer Sínodo ha tenido su impacto y continuación en el feminismo (y la teología feminista) posterior en los países de lengua alemana, ejemplo de esto son los numerosos debates y publicaciones al respecto. Posteriormente, tuvieron lugar de nuevo otros sínodos nacionales o regionales, Suiza, Austria, Italia, Holanda. Personalmente conozco a muchas mujeres alentadas y fortalecidas por estos encuentros y el trabajo intermedio; he asistido también al nacimiento de grupos que deben su existencia a la conciencia y energía resultantes del Sínodo.

En primer lugar, vimos que el Sur de Europa estaba presente pero escasamente y sentimos la necesidad de esta perspectiva y contexto. La segunda razón y, seguramente más importante, fue el descubrimiento de muchísimas mujeres y grupos de mujeres comprometidas, fuertes y con capacidad para tomar tremendas responsabilidades sobre sus hombros, trabajar inmensamente, etcétera... Tal es el caso de Sefa Amell por ejemplo y el Col.lectiu de Dones en l'Església.

A partir del Segundo Sínodo esperamos fortalecer y construir redes de muje-

res en Europa y más allá; ensanchar la comprensión que tenemos de nosotras mismas; profundizar y aprender nuevos modos de convivencia buenos y respetuosos para todas, en sociedades multiculturales, con diferentes religiones, etnias, trayectorias económicas. Alentar a las mujeres para que trabajen juntas por el cambio y para convertir sus sueños y proyectos en realidades, haciendo visibles y audibles las voces de las mujeres en las religiones, las iglesias, las comunidades religiosas y en la sociedad. Ahondar en la experiencia de la riqueza de nuestras tradiciones espirituales; celebrar la vida en toda su fragilidad juntas sobre este planeta y, más concretamente, en Europa.

La principal dificultad que tenemos es obtener dinero para semejante proceso y acontecimiento. En muchos países, las mujeres solicitan ayuda, piden subvenciones a los gobiernos y a las iglesias, a personas individuales, asociaciones de mujeres, congregaciones religiosas y comunidades, fondos públicos, subvenciones de la Unión Europea. Otra dificultad es que la mayor parte de las mujeres comprometidas con este proceso lo hacen de modo voluntario, debiendo dedicarse a ello en el tiempo que les permite el trabajo con el que se ganan la vida. Sólo la secretaria del proyecto está liberada. Sería una gran ayuda que más mujeres pudieran estar liberadas para el Sínodo. Otra de las dificultades, pero riqueza al mismo tiempo, de este periodo de preparación es la variedad de mujeres y trayectorias que se juntan y han de trabajar en común: diferentes lenguas y países, diferentes religiones o tradiciones espirituales, diferentes situaciones económicas, edades diversas, diferentes aproximaciones (feministas) a la realidad y diferentes modos de manejar los asuntos, obligaciones y problemas. En ocasiones surgen malentendidos debido a la distancia temporal entre reuniones, largos viajes. El rápido correo electrónico no es siempre la solución para la

buena comunicación en este proceso. Necesitamos tiempo y buenas relaciones personales para afianzar la confianza mutua, tanto de los grupos organizadores (Comité Internacional y Consejo Legal) como con otros grupos, de apoyo al Sínodo y de nuestro proyecto en general.

Durante los últimos años, desde el Primer Sínodo, el Comité Internacional se ha venido reuniendo una o dos veces al año (Praga, Zurich, Berlin, las últimas veces en Barcelona): más de 20 miembros del Comité Internacional procedentes de 12 países aproximadamente poniendo en común sus ideas y energías. De momento, la presencia de las mujeres de países del este es todavía escasa. En medio de estas reuniones es el Consejo Legal quien se reúne algo más para trabajar con mayor intensidad, tomar decisiones, hacer sugerencias y manejar los diferentes asuntos que llegan.

Existen algunas estructuras de apoyo como la asociación "Sínodo Europeo de Mujeres" en Austria y "Synodalia 2003" en España, que sirven de referencia para mujeres y otras asociaciones de toda Europa.

Distinta documentación sobre nuestra estructura puede encontrarse en internet: www.synodalia.net. También hay publicaciones y documentos de los diferentes sínodos nacionales (Holanda, Alemania, Austria y Gran Bretaña) y algunos libros sobre el Primer Sínodo Europeo (español, inglés y alemán) centrados especialmente en el contenido; así como un video del mismo (inglés y alemán). Habrá también publicaciones sobre este Segundo Sínodo en español y alemán al menos, esperemos que también en inglés, seguramente en las cuatro lenguas oficiales.

Lo que más deseo que suceda en este Sínodo es que las mujeres aprendamos a fiarnos unas de otras por encima de fronteras y a pesar de las diferencias y las dificultades. Que confiemos en la posibilidad de vivir en paz, que

este Sínodo sea gozoso y una celebración alentadora de la fuerza y la riqueza espiritual de las mujeres.

Lo que más me preocupa es que el desarrollo económico y las diferencias en Europa y en el mundo aumenten el abismo existente ya entre ricos y pobres, alienten el odio al "otro" y entre naciones y se intensifiquen las dificultades de supervivencia de los pobres...

Como teóloga y laica comprometida con la iglesia me preocupa que no acabamos de encontrar caminos respetuosos para trabajar de modo interreligioso y ecuménico. Sobre la iglesia católica romana en particular creo que como siga estancada en sus viejas estructuras perderá la inspiración, la Santa Ruah y fallará a los anhelos de las gentes de hoy, mujeres, hombres y niños...

4. CRÓNICA DEL SEGUNDO SÍNODO

Más de 700 mujeres provenientes de toda Europa y del resto del mundo: Este y Oeste, Sur y Norte, negras, blancas, de diferentes etnias, orígenes sociales, orientación sexual, fe religiosa, distintas edades, capacidades, medios económicos, se reunieron en Barcelona del 5 al 10 de agosto del 2003 para celebrar el II Sínodo Europeo de Mujeres, con el tema *Atrevernos con la diversidad (Compartir culturas)*.

El centro del debate giró en torno a los retos y las oportunidades que presenta la Europa actual con su diversidad cultural y religiosa. Se intenta intercambiar y desarrollar estrategias que faciliten oportunidades en el ámbito de la política, la economía, el desarrollo personal y la religión.

El II Sínodo Europeo de Mujeres ha sido organizado por un equipo internacional de mujeres voluntarias de 12 países, junto con mujeres de distintas regiones de España, especial-

mente el *Col·lectiu de Dones en l'Església de Catalunya*.

El día a día del Segundo Sínodo

El **martes cinco de agosto**, tuvo lugar la ceremonia de inauguración y el acto de bienvenida. JOANA ORTEGA, presidenta del Institut Català de la Dona, y NÚRIA DE GISPERT, presidenta del Departament de Justícia i Interior de la Generalitat de Catalunya, valoraron la importancia del Sínodo para la zona y como evento previo al *Fòrum de les Cultures*, que tendrá lugar en Barcelona en el 2004.

A continuación, se desarrolló la primera ponencia a cargo de TERESA FORCADES, teóloga y médico catalana, monja benedictina del monasterio de St. Benet de Montserrat.

En su ponencia, *El reto de la diversidad cultural y religiosa en la Europa contemporánea*, Teresa Forcades se centró en las manifestaciones de la diversidad cultural, las raíces del choque que de ella se deriva y cómo salvar los impedimentos para poder acceder a una verdadera multiculturalidad. Para ello, a partir de un minucioso estudio, la ponente estableció algunos aspectos principales que necesitamos superar para hacer posible el diálogo intercultural. Como "la falacia del multiculturalismo pasivo, no participativo o el predominio del modelo monológico de la identidad, que sólo nos permite una comunicación basada en la idea que tenemos de nosotros mismos y que creemos es extensible al otro, pero no una comunicación real".

El **miércoles día seis** se destacó, por su crítica tremenda al racismo, ROSE HUDSON-WILKIN, sacerdote anglicana que trabaja en Londres, quien se esforzó en precisar que es más lo que nos une que lo que nos separa, pre-

guntándose ¿cómo podemos celebrar como iglesia nuestros diversos dones y a la vez reconocer nuestra común humanidad? Especialmente sugerente resultó su ponencia al abundar en situaciones propias de su experiencia como mujer ordenada y negra. "La muerte de una persona negra como consecuencia del racismo institucional es un fracaso colectivo, fruto de un estereotipo ignorante, tozudo y racista". Según Hudson Wilkin, esto exige responsabilidad tanto individual como colectiva. "Debemos desarrollar una conciencia colectiva para luchar contra el racismo institucional. Debemos apreciar nuestra diversidad, pero también centrarnos en las cosas que tenemos en común".

La teóloga alemana ESKE WOLLRAD destacó en su ponencia, *Política del cuerpo-Reflexiones feministas-antirracistas sobre la raza blanca como mito y terror*, cómo "deben desenmascararse el mito y el miedo de la supremacía de la raza blanca". Animó a las participantes en el Sínodo a mirar a través de las cortinas. "La diversidad no es un valor en sí misma". "Si estamos dispuestas a luchar por la justicia, debemos afrontar el reto de analizar nuestros diferentes accesos al poder y mirar más detenidamente quién está incluido y quién excluido de nuestras sociedades". Según Wollrad, "afrontar la diversidad" sólo tiene sentido si va unido al hecho de "transformación social y a un análisis crítico de la sociedad".

Durante la rueda de prensa que se celebró por la tarde, la teóloga brasileña LUZENIR CAIXETA, cofundadora de una organización de mujeres emigrantes en Austria, destacó la necesidad de establecer alianzas entre emigrantes y no emigrantes europeos. "Como mujeres emigrantes no tenemos una opi-

nión demasiado romántica sobre la diversidad de culturas, sabemos que nadie nos va a dar nuestro espacio, sino que necesitamos conquistarlo”.

En la misma rueda de prensa, la teóloga feminista alemana MANUELA KALSKY destacó el reto que supone para la teología, para las iglesias y para otras organizaciones afrontar la diversidad. “Tomarse en serio la diversidad y no sólo pensar en ello significa que la teología debe dejar de estar condicionada por las enseñanzas de una institución. El significado de la salvación sólo puede redescubrirse en procesos compartidos de búsqueda. Necesitamos desarrollar una teología poscolonial y pospatriarcal, y eso sólo lo podemos hacer juntos”. Encuentros como este Sínodo de mujeres en Barcelona prueban que las mujeres están preparadas para afrontar los retos relacionados con este proceso y que, nuevamente, son pioneras.

Además de las conferencias de la mañana, durante todo el día las participantes en el II Sínodo Europeo de Mujeres completan la jornada con el aprendizaje de distintas experiencias personales en muy diversos talleres: defensa personal, danza egipcia, gimnasia china, autoestima: servicio y poder, música multicultural, relaciones norte sur... por citar algunos ejemplos. Como centros de encuentro diariamente se ofrecen un programa cultural y momentos de oración compartida. Asimismo el día 8 viernes, fue un día lúdico con diversas excursiones y salidas para conocer el entorno: viajes a Montserrat, Gerona, Barcelona, etcétera.

El **jueves día siete**, el tema se centró en *Economía y política europea*, haciendo especial hincapié en la situación de las mujeres del este. A partir de un análisis de la globalización socio-

económica y política, las ponentes y participantes subrayaron la urgente necesidad de cambios sociales y económicos. Como apuntó la abogada búlgara GENOVEVA TISHEVA en su conferencia, *La reestructuración económica y la privatización en la Europa del Este* repercuten en la situación de las mujeres en Bulgaria y otros países aumentando la tasa de desempleadas, destruyendo los sistemas de seguridad social y forzándolas a trabajar en el mercado negro y a aceptar bajos salarios y pésimas condiciones laborales.

La experta en Derechos Humanos y filósofa TANIA MARINCHESKA (Universidad de Sofía) recordó a la audiencia que la política se define como el “proceso mediante el que personas con líneas e intereses inicialmente diferentes alcanzan un consenso”. Y describiendo la situación política europea, y del mundo en general, como “una situación de cambio radical”, animó a las mujeres a redefinir y reinventar la política y las líneas de acción en función de la idea de “la sociedad del riesgo”. “Para entender qué significa esta sociedad del riesgo tenemos que empezar a pensar sobre el mundo en que vivimos de otra forma y encontrar un nuevo lenguaje para describir lo que nos está ocurriendo”. En lugar de preservar y fortalecer las instituciones existentes, “que en su día ayudaron a la cohesión social, pero que no parecen reaccionar ante el cambio”, propuso tomar la realidad cotidiana como punto de partida para reinventar la política y la economía. Y en oposición a la concepción pesimista que desapruaba la creciente “sociedad del ego”, Marincheska abogó por una nueva orientación hacia “un individualismo altruista”, que significa “pensar en uno mismo y vivir para los otros”.

La teóloga radicada en Suiza INA PRAETORIUS, que dirigió un taller presentación sobre economía desde una perspectiva postpatriarcal, apoyó las ideas de Marinceska. Praetorius empezó refutando las divisiones androcéntricas entre la economía y la vida doméstica diaria, producción y reproducción, esfera privada y pública, naturaleza e historia, dinero y amor, para subrayar a continuación la necesidad de una nueva conceptualización de la humanidad basada en el debate de los desarrollos y actividades que impliquen calidad de vida para todos.

El **sábado día nueve**, clausuraron el ciclo de ponencia matinales, la teóloga y rabí judía de origen austriaco EVELINE GOODMAN-THAU, que anotó la necesidad de que el movimiento de mujeres aborde cuestiones religiosas a la par que plantea soluciones sociales y políticas e inicia el diálogo interreligioso entre las mujeres. "En la búsqueda de su identidad religiosa, las mujeres de distintas tradiciones piden respuestas a preguntas parecidas. Las fronteras naturales y culturales se difuminan y somos responsables de la vida de todas".

Y la teóloga española MERCEDES NAVARRO, que subrayó la importancia de la visibilidad de las mujeres en todos los ámbitos, así como la sobrecarga de identidad, uno de los aspectos graves de la violencia que padecen. Animó a las participantes a creer en el poder de sus propias ideas y en el hecho de que sus conceptos alternativos, así como los que aporta la teología feminista, pueden ser herramien-

tas efectivas para cambiar realidades y ayudar a crear una Europa realmente intercultural e interreligiosa. Pidió a las mujeres que no dejen de hacer oír sus voces. Asimismo criticó la metáfora norte-sur como quiriarcal y apuntó otras metáforas más sugerentes aprovechando su ambigüedad, como límite, frontera...

Las mujeres musulmanas de Alemania que han participado en el Sínodo en la dirección de los talleres apuntaron que las diferentes tradiciones religiosas comparten muchas funciones y objetivos en común. En rueda de prensa, RABEYA MÜLLER, del Centro de Mujeres Islámicas para la Investigación y el Desarrollo en Colonia (Alemania), remarcó la importancia de proyectos interreligiosos de las mujeres.

Aparte de las resoluciones, dijo en la ceremonia de clausura M^a JOSEFA AMELL, presidenta del Colectivo de Mujeres en la Iglesia de Cataluña, cada una se lleva una enorme riqueza de experiencias, un amplio catálogo de ideas y estrategias nuevas, que ellas utilizarán para continuar su trabajo para el cambio.

Finalmente, ANTIE RÖCKEMANN, pastora protestante alemana, en nombre del Comité Internacional, recalcó que el movimiento Sínodo de Mujeres va más allá de las 700 mujeres reunidas en Barcelona. Todas ellas continuarán "caminando juntas", como indica el sentido etimológico del término "sínodo", reuniéndose nuevamente en sínodos regionales en diferentes lugares de Europa y en el III Sínodo Europeo de Mujeres, previsto para el año 2008.

RESOLUCIONES FINALES DEL II SÍNODO EUROPEO DE MUJERES

PREÁMBULO

Nosotras, más de 700 mujeres provenientes de toda Europa y el mundo: Este y Oeste, Sur y Norte, negras, blancas, de diferentes etnias, orígenes sociales, orientación sexual, fe religiosa, distintas edades, capacidades, medios económicos, reunidas en Barcelona del 5 al 10 de agosto del 2003 para el Segundo Sínodo Europeo de Mujeres, con el tema *Atrevernos con la diversidad (compartir culturas)*, nos dirigimos a nosotras mismas y a nuestras respectivas instituciones sociales, políticas, religiosas y a toda la gente de buena voluntad, para expresar nuestras preocupaciones, deseos y compromisos a fin de continuar construyendo la Europa que nosotras deseamos.

Las europeas estamos reinventando, redefiniendo y renegociando nuestra identidad individual y colectiva como identidad abierta, en la emergencia de un tipo de individualismo altruista o colectivo. Esta situación está ensombrecida por el riesgo constante y la incertidumbre. A pesar de que a menudo parece no haber caminos para la negociación en medio del riesgo en que vivimos (desempleo, violencia, desequilibrio ecológico, conflictos bélicos, discriminación, corrupción, miedos, inseguridades...), buscamos alternativas a la situación actual.

Padecemos distintos tipos de violencia (sobrecarga de identidad: género, etnia, orientación sexual, religión; económica, social, política, académica, sexual) generadora de sufrimiento y rabia. Puesto que no queremos sentirnos víctimas nunca más, decidimos transformar nuestros miedos e iras en pensamiento y acciones creativas.

Las mujeres participamos activamente en los procesos de cambio de Europa. Como parte de su diversidad y en cuanto individualidades colectivas intentamos crear una alternativa al poder establecido y al catastrofismo. Asumimos el proceso de cambio trabajando con él en lugar de resistirnos. Necesitamos forjar un nuevo lenguaje para describir lo que está sucediendo. Impulsamos la emergencia de nuevos parámetros políticos europeos. Ratificamos la resolución del I Sínodo Europeo de Mujeres, con el lema "Las mujeres cambian Europa", que ahora queremos seguir desarrollando.

RESOLUCIONES

I. ÁMBITO SOCIAL Y ECONÓMICO

Los principios del neoliberalismo se imponen en todas las esferas de la vida. Los objetivos lucrativos del crecimiento económico amenazan con destruir los fundamentos de nuestra existencia, dañan la tierra, multiplican la miseria, e incrementan el número de empobrecidas y empobrecidos, y de excluidas y excluidos. Las mujeres somos las más afectadas por este proceso.

Nos comprometemos a:

- * Cambiar el sistema dominante de libre mercado por un sistema económico justo y sostenible.
- * Luchar por una mayor calidad de vida, libertad y seguridad económica para todas las mujeres, que haga viable una distribución equitativa de la riqueza y en equilibrio con los recursos naturales.
- * Promover políticas públicas que concilien la vida personal y familiar de las mujeres con el trabajo.
- * Usar razonablemente los recursos de la tierra y pedir a los poderes públicos que escojan las opciones más ecológicas en su funcionamiento.
- * Exigir políticas migratorias que proporcionen a las mujeres mejores condiciones de vida y mayor participación democrática.

II. ÁMBITO POLÍTICO

Las instituciones políticas ejercen sistemáticamente distintas formas de violencia y discriminación contra las mujeres. Nosotras entendemos la política como el arte del consenso construido mediante el diálogo en la diversidad de intereses. Un diálogo que llegue a transformar nuestro comportamiento cotidiano y el de nuestras comunidades. Este tiempo de caos y riesgo nos exige reinventar tantas políticas como respuestas nuevas necesitemos.

Nos comprometemos a:

- * Desarrollar un sistema democrático sobre valores que garanticen la participación real de las mujeres.
- * Denunciar reiteradamente toda discriminación y violencia contra nosotras en el ámbito jurídico, político, sexista, educativo, religioso... especialmente, el tráfico de mujeres y los malos tratos.
- * Apoyar los métodos no violentos para la resolución de conflictos: construir la paz y prevenir las guerras.
- * Denunciar el fundamentalismo religioso y político.
- * Animar y apoyar críticamente el liderazgo político de las mujeres.

- * Construir sociedades abiertas a la diversidad cultural y religiosa.
- * Trabajar en el cambio de las estructuras homofóbicas y heterosexistas en las sociedades, en las instituciones religiosas y en los medios de comunicación.
- * Reforzar las acciones contra la discriminación de lesbianas y de uniones del mismo sexo en la legislación y en las instituciones.
- * Tomar conciencia de la prevalencia y los efectos del racismo en la política, en la economía y en la cultura. Admitimos el fracaso colectivo que supone mantenerlo y nos comprometemos a trabajar para encontrar nuevas formas de luchar contra él.

III. DESARROLLO PERSONAL E IDENTIDAD

Somos conscientes de que para descubrir nuestras identidades individuales y crecer como mujeres debemos desarrollar y fortalecer nuestra autoestima, confiar en nuestras experiencias y tomar nuestras propias decisiones.

Nos comprometemos a:

- * Continuar desarrollando las redes de mujeres que nos ayudan en nuestra vida personal, relacional, laboral, valorando especialmente la solidaridad.
- * Compartir a través de estas redes nuestras experiencias y apoyadas en aquellas que nos precedieron transmitir las a las nuevas generaciones.
- * Pedimos a las instituciones políticas, a las iglesias y a los centros educativos, adoptar la perspectiva de género.
- * Exigir a las instituciones políticas y educativas, a las iglesias y a los medios de comunicación, un cambio de estructuras que visibilicen a las mujeres y las integren en los procesos de control y toma de decisiones.

IV. ESPIRITUALIDAD

Las aquí presentes consideramos que la espiritualidad es central en nuestras vidas, una espiritualidad diversa en su origen y expresión y conectada con nuestra forma de experimentar la vida como mujeres.

Nos comprometemos a:

- * Explorar y compartir en red intereses y necesidades espirituales.
- * Acompañarnos y apoyarnos mutuamente en el desarrollo de la autoconciencia y la reflexión.
- * Animar a las mujeres de las religiones tradicionales a utilizar

aquello que les sea útil y abandonar cuanto les resulte opresivo.

- * Pensar por nosotras mismas con conciencia crítica y desafiar cualquier tendencia de fundamentalismo religioso.
- * Denunciar todas las formas de abuso y, particularmente, los abusos sexuales en nuestras comunidades de fe, y a pedir apoyo y compensación para las afectadas.
- * Celebrar y vivir nuestra espiritualidad en comunidades inclusivas y abiertas.
- * Exigir a las religiones/iglesias:
 - Formas alternativas de culto.
 - La utilización de un lenguaje inclusivo, también para la divinidad.
 - Que acepten y acojan en vez de culpar y condenar.
 - Que permitan acceder a las mujeres a todos los ministerios.

No nos daremos por vencidas, porque por todas partes se escucha el deseo de las mujeres de cambiar y transformar el mundo.

Barcelona, 10 de Agosto del 2003.

www.synodalia.net

Los rasgos del hombre nuevo

Pedro Casaldáliga*

Difícilmente habrá un lector que no conozca a Pedro Casaldáliga, que llegó al Brasil en 1968, fue consagrado obispo de San Félix do Araguaia en 1971 y recientemente ha sido jubinado. Pero pocos conocerán el hecho de su vinculación desde la fundación a IGLESIA VIVA y d que fué él quien propuso este nombre para la revista que se estaba gestando. NUEVA UTOPIA ha publicado un libro de homenaje a su figura. Nosotros al menos nos unimos a él con este texto de hace veinte años pero tan actual.

Los rasgos del hombre nuevo, a mi modo de ver, serían:

1. LA LUCIDEZ CRÍTICA

*Una actitud de crítica "total" frente a supuestos valores, medios de comunicación, consumo, estructuras, tratados, leyes, códigos, conformismo, rutina...
Una actitud de alerta, insobornable.
La pasión por la verdad.*

2. LA GRATUIDAD ADMIRADA, DESLUMBRADA

*La gratuidad contemplativa, abierta a la transcendencia y acogedora del Espíritu.
La gratuidad de la fe, la vivencia de la Gracia.
Vivir en estado de oración.
La capacidad de asombrarse, de descubrir, de agradecer.
Amanecer cada día.
La humildad y la ternura de la infancia evangélica.
El perdón mayor, sin mezquindades y sin servilismos.*

3. LA LIBERTAD DESINTERESADA

Ser pobres, para ser libres frente a los poderes y a las seducciones.

** Obispo Emérito de Sao Felix de Araguaia (Brasil)*

*La libre austeridad de los que peregrinan siempre.
Una morigerada vida de combate.
La libertad total de los que están dispuestos a morir
por el Reino.*

4. LA CREATIVIDAD EN FIESTA

*La creatividad intuitiva, desembarazada, humorada,
lúdica, artística.
Vivir en estado de alegría, de poesía y de ecología.
La afirmación de la autoctonía.
Sin repeticiones, sin esquematismos, sin dependencias.*

5. LA CONFLICTIVIDAD ASUMIDA COMO MILICIA

*La pasión por la justicia, en espíritu de lucha,
Por la verdadera paz.
La terquedad incansable.
La denuncia profética.
La política, como misión y como servicio.
Estar siempre definido, ideológica y vivencialmente,
del lado de los más pobres.
La revolución diaria.*

6. LA FRATERNIDAD IGUALITARIA

*O la igualdad fraterna.
El ecumenismo, por encima de razas y de edades
Y de sexos y de credos.
Conjugar la más generosa comunión con la salvaguar-
da de la propia identidad étnica, cultural y personal.
La socialización, sin privilegios.
La real superación, económica y social de las clases
que están ahí, en orden al surgimiento de la sola
clase humana.*

7. EL TESTIMONIO COHERENTE

*Ser lo que se es. Hablar lo que se cree.
Creer lo que se predica. Vivir lo que se proclama.
Hasta las últimas consecuencias y en las menudencias
diarias.
La disposición habitual para el testimonio del martirio.*

8. LA ESPERANZA UTÓPICA

*Histórica y escatológica. Desde el hoy para el mañana.
La esperanza creíble de los testigos y constructores
de la resurrección y del Reino.
Se trata de utopía, la utopía del Evangelio.
El hombre nuevo no vive sólo de pan;
vive de pan y de utopía.*

* * *

*Solamente hombres nuevos pueden hacer el mundo nuevo.
Pienso que estos rasgos corresponden a los rasgos
del Hombre Nuevo Jesús.
Así de utópicamente vivió Él; esto enseñó en Belén,
en la Montaña y en la Pascua; así nos configura
trabajosamente su Espíritu, derramado en nosotros.*

("Experiencia de Dios y pasión por el pueblo", 1983.)

La estructura ética de la especie

Reyes Mate*

Un buen planteamiento de los problemas supone ya media solución o, mejor dicho, la solución de un problema depende de cómo se plantee. Se puede dar solución a lo que se entiende que es problemático, pero lo que no plantea problemas no merece solución. Comienzo esta reflexión con esta declaración, tan solemne como banal, para dar a entender que el vasto mundo de eso que llamamos bioética sólo tiene ojos y oídos para un determinado campo problemático, dejando fuera de su consideración otro que yo considero previo y determinante.

1. La bioética se ocupa de las relaciones entre biología y ética, es decir, de los conflictos morales que puede plantear la investigación sobre el cuerpo humano. Esos conflictos tienen como marco o límite, por un lado, la manipulación genética, y, por otro, los derechos humanos. La prensa nos sirve periódicamente sonoros titulares que son conflictos entre la ciencia y la moral, ya sea en torno a la clonación de embriones, la reproducción asistida mediante el recurso a células madres embrionarias, etc. Lo que es conflictivo

en todos esos casos es el choque de dos lógicas: por un lado, la del científico que quiere investigar, la de la ciencia que quiere seguir conociendo, y, por otro, la de la moral que aboga por los derechos del ser humano que es objeto de conocimiento o de manipulación científica. Por eso digo que el campo problemático viene decidido por dos supuestos que entran en conflicto: que todo puede ser conocido (supuesto científico) y que enfrente tenemos a un ser humano (supuesto moral).

Si esos son los términos del conflicto, el debate tiene que concentrarse sea en la naturaleza humana o no del objeto de la investigación científica (el gen, la célula madre embrionaria, el embrión ¿son o no son persona?) o en el cuestionamiento del supuesto científico de que el conocimiento es bueno de por sí. El enorme prestigio de la ciencia no facilita el cuestionamiento de este segundo supuesto con lo que todo el debate se centra en si el material u objeto de la investigación científica es o no persona. Porque en lo que todo el mundo parece de acuerdo es que con la persona humana no se juega, quiero

* *Instituto de Filosofía del CSIC. Madrid.*

decir, no se la manipula. Es lo que, más elegantemente, dice la declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, aprobado por la UNESCO, en noviembre de 1997: "No deben permitirse las prácticas que sean contrarias a la dignidad humana, como la clonación con fines de reproducción de seres humanos".

El problema entonces es saber si los clones o las células madres embrionarias son ya sujetos de derechos humanos, es decir, son persona o no lo son, un asunto endiablado donde todo el mundo tiene algo que decir y, algunos, las religiones, parecen saberlo todo. Como la ciencia, el derecho, la filosofía y las religiones no son ajenas a esa definición, la polémica está servida dado que cada una puede colocar el ser humano en un momento diferente. Es evidente que no pueden valer lo mismo cada una de esas voces. En un Estado laico, por ejemplo, voces con pretensión de universalidad, como la ciencia, el derecho o la filosofía, tienen que tener un peso específico superior al de las religiones que son voces privadas (y sólo públicas en la medida en que convengan al resto de los ciudadanos). La cosa cambiaría lógicamente en un Estado confesional en el que la voz de los valores queda en manos de los clérigos. Lo que ya resulta más extraño es que un Estado aconfesional defienda posiciones confesionales como hizo España en la reciente cumbre de Johannesburgo a propósito de la reproducción asistida.

Una variante substancial a todo este planteamiento es la que representa la manipulación genética con fines terapéuticos. Aunque en esos casos se trate de manipular un hipotético ser humano, la manipulación se hace en orden a afirmar la identidad de un ser humano amenazado por la enfermedad. Si la casuística teológica clásica

acepta la craneotomía del feto, en caso de que el desarrollo del feto suponga una peligro mortal para la madre, no se ve muy bien por qué no habría de aceptar la clonación de embriones humanos con fines terapéuticos, tal y como plantea el Gobierno británico. Otra cosa es que, por razones prudentiales, no se de ese paso porque de darlo se habría el camino a la clonación con fines de mejora de la raza. Esta restricción, debida no a principios morales, sino a prudencia política, no es nada baladí, habida cuenta de que la investigación científica se abre paso de la mano de la terapia para luego campar por sus respetos.

Si estos son los términos del problema, lo que procede es afilar la argumentación para demostrar que las células madres embrionarias *no son* células o que el cigoto *no es* un hombre etc. Esto es lo que hacía, por ejemplo, Mayor Zaragoza en un ponderado artículo titulado *Gen-ética* (El País, 5 de julio del 2002) con un tipo de argumentación que iba de la biología a la filosofía. Lo que así se consigue es que los límites a la investigación científica que impone el ser humano se debiliten cuando lo que está en juego no es aún un ser humano.

2. Hasta aquí, *nihil novum*. Ahora bien, todo este planteamiento de la bioética pende de un hilo: que el problema consista en la relación entre investigación científica y derechos humanos, es decir, derechos de seres humanos. Pero ¿se agota la reflexión moral en los derechos de los seres humanos? ¿qué significa moralmente la especie humana, la estructura antropológica? ¿acaso no existe algo así como una estructura ética de la especie de cuya intocabilidad depende la moralidad del ser humano?. Tratemos de aclarar los términos del problema.

En castellano tenemos dos palabras con significación semejante –moral y ética– aunque de origen distinto (latina, una; griega, la otra). Los filósofos no la emplean como sinónimos, sino que designan momentos distintos del complejo moral. Hegel, por ejemplo, decía “que los antiguos eran éticos pero no morales”, queriendo con ello decir que para los antiguos el ser bueno consistía en respetar las reglas de juego o costumbres de la polis, en tanto que para los modernos el ser bueno tiene mucho más que ver con la autonomía de las personas. Si uno rastrea el contenido que la filosofía da a uno y otro término puede enloquecer pues cada cual da su propia definición. Para ser fiel a esa tradición haré lo mismo, es decir, propongo que reservemos el término de *moral* a la decisión libre y responsable de un sujeto autónomo, en tanto que reservamos el término de *ética* a aquella estructura de la especie humana que permite que haya sujetos morales.

Esta distinción entre moral y ética no es gratuita. Mal que bien la humanidad ha ido avanzando en la construcción del hombre hasta llegar a un modelo adulto caracterizado por la autonomía personal, por la capacidad de optar por un proyecto de vida propio, más allá de los condicionamientos naturales o sociales que encuentre en su camino. Pues bien, ese tipo de hombre tiene que ver con una determinada estructura de la especie humana. Hay una relación entre el hombre libre y racional que hemos conocido y la intocabilidad de la especie humana, entre el nacimiento natural y la libertad, de suerte que alterar la estructura de la especie, mediante la manipulación genética, puede significar acabar con la libertad del hombre.

Cuando hasta ahora hablamos de ser moral, hablamos de un hombre que no es un juguete del destino, que puede decir sí o no, que distingue lo

que él es de lo que él hace, que tiene, por tanto, una raíz de libertad. Imaginemos ahora un ser seleccionado en sus características por sus padres: como lo que él es fruto de una decisión de otro hombre (los padres o el científico) su libertad siempre estará hipotecada a la libertad de otro hombre, es decir, se le privará de esa raíz de libertad. La vieja naturaleza neutral ha sido sustituida por un miembro de la especie humana que se sitúa por encima de ella pues ha decidido cómo tiene que ser él. Así no puede ser libre.

Naturalmente, se dirá, que eso no está de momento en juego, que no estamos hablando de la selección del hijo o de la mejora de la raza sino de la manipulación genética con fines curativos. Pero la responsabilidad del filósofo moral en un debate sobre la bioética es no sólo defender los derechos del ser humano, sino garantizar las condiciones de posibilidad de la vida moral. El debate ya no es sólo ni primordialmente entre investigación científica y derechos humanos, sino entre manipulación genética y estructura ética de la especie.

La tesis que afirma una estructura ética de la especie supone que hay una relación entre libertad y natividad, entendiendo por ello un proceso natural que el hombre no puede alterar substancialmente desde el exterior. Este es, como bien sabemos los filósofos, un punto arduamente defendido y argumentado por Hanna Arendt. Con cada nacimiento empieza no otra historia sino una nueva historia. La nueva historia es sólo posible si al recién nacido le es dada la posibilidad de hacer un nuevo comienzo. Ese nuevo comienzo significa dos cosas: por un lado que lo que pueda llegar a ser sea algo más que lo que le proporcione el proceso de socialización consiguiente o la educación que se le de; y, por otro, que no

nazca con recados inferidos por otro hombre. Que la libertad necesite la neutralidad de la naturaleza es un viejo convencimiento de la filosofía. Cuando en la Edad Media debatían pensadores judíos, árabes y cristianos sobre la creación del mundo, los que defendían la creación *ex nihilo* lo hacían para poder hablar del hombre libre. Si la creación, en efecto, se producía a partir de un elemento previo, lo creado tenía que atenerse al mandato de ese algo previo y así no podía haber libertad. La misma idea subyace a la tesis moderna de Habermas cuando dice que sólo puede haber moralidad, es decir, una comunidad de hombres iguales en dignidad, si todos somos actores de un diálogo en el que se pregunta y se responde, en el que sólo hay primeras y segundas personas, en el que nadie tiene la posibilidad de instrumentalizar al otro como medio. Ahora bien, el diálogo desaparece tan pronto como el otro se erige en señor de los demás, buscando en la genética lo que debería de dar la ética (es lo que propone Peter Sloterdijk con su "antropotécnica", en sustitución de la ética).

No debe concluirse de lo dicho que haya que clausuras definitivamente la investigación genética, entre otras razones porque la que se haga con fines curativos no pretende alterar la natalidad sino propiciarla en mejores condiciones. Lo que digo es que el debate importante no es la posible lesión a los derechos humanos sino a la estructura ética de la especie.

3. Habría que completar la apertura del campo temático, a propósito de la bioética, con el cuestionamiento de otro principio hasta ahora intocable: que todo conocimiento es bueno, es decir, que no hay límites a la investigación, sólo a la aplicación. No creo que las cosas sean tan simples. Sócrates,

en el diálogo *Cármides o de la Sabiduría* sueña con un mundo pensado y organizado desde la ciencia, "pero", pregunta a su interlocutor Critias, "¿tu crees que seremos más felices?". Es una pregunta muy elemental, pero que tiene su aquél, pues lo que plantea Platón es que no se puede desligar la racionalidad interna de la ciencia de la racionalidad de sus objetivos, o, dicho en otras palabras la ciencia no sólo consiste en alcanzar objetivos mediante la metodología apropiada (racionalidad interna) sino en justificar racionalmente por qué investiga. Dicho en términos ciclistas: lo científico no se reduce a ganar la etapa, sino que afecta también a la ubicación de la meta.

A la pregunta de por qué investiga la ciencia esto o aquello, ésta respondería que porque ahí hay dinero para investigar. El mercado o la política (cuando no la guerra) son los que responden a esa pregunta sobre la racionalidad de los objetivos de la ciencia. La investigación genética no escapa a esa irracionalidad pues aunque en determinados casos pueda responder que lo hace con fines terapéuticos, habría que ver si esas enfermedades son las más urgentes. Uno de los puntos más oscuros de la modernidad es la facilidad con la que todos hemos aceptado que la racionalidad de la ciencia se centra en el cómo lograr sus objetivos (*Zweckrationalität*), desentendiéndose de la racionalidad a la hora de fijar los objetivos (*Wertrationalität*). Naturalmente que esta tarea no incumbe sólo a los científicos, sino que afecta a toda la sociedad. Pero mientras no se plantee esta tarea como una responsabilidad moral mayor de la sociedad, debates parciales entre ciencia y moral, como los que lleva a cabo la bioética, serán sospechosos de ideología.

El debate sobre las células tronca-

Pluralismo moral y células troncales

Adela Cortina*

les (*stem cells*) ha puesto de nuevo sobre el tapete de la discusión una realidad, innegable en nuestro país y en los de su mismo bagaje cultural: la realidad del pluralismo moral o ético. La transición a la democracia consagró oficialmente lo que ya venía ocurriendo en la vida cotidiana, y es que España no es una sociedad moralmente homogénea, ni tampoco tan heterogénea que los distintos grupos sociales no compartan un conjunto de valores éticos. Nuestra sociedad es moralmente plural.

Lo cual significa que no es relativista, que no todo vale, porque sí hay unos valores éticos compartidos. Ni es tampoco "subjetivista", porque las cuestiones de justicia no dependen de las preferencias de cada sujeto. "Pluralismo moral" significa que hay discrepancias, pero que desde ellas existen unos valores compartidos en cuestiones de justicia: existe una *intersubjetividad ética* en valores básicos de justicia. El respeto a la dignidad humana, la defensa de la libertad, igualdad y solidaridad, la valoración del diálogo como medio de resolver los conflictos, el rechazo de la guerra, el fomento del respeto activo hacia posiciones morales razonables aunque no sean las propias, componen esa *ética cívica* com-

partida desde la que tenemos que abordar conjuntamente los problemas morales que nos afectan a todos, e ir construyendo nuestra vida común.

La discusión sobre las células troncales es sólo un ejemplo de la gran cantidad de cuestiones que tenemos que abordar juntos. El hambre, la miseria, el subdesarrollo, la guerra, la violencia.

La falta de asistencia sanitaria, la incultura son los grandes problemas éticos que requieren ya soluciones en las que debería estar empeñada la comunidad internacional y no lo está. En este desbordante marco de problemas tiene un lugar el debate de las células troncales, pero nunca conviene olvidar los otros, ni siquiera relegarlos.

Como es sabido, en la actualidad existe un amplio consenso científico sobre el gran potencial terapéutico de las células troncales humanas (adultas y embrionarias) y en considerar, por tanto, que las investigaciones con este tipo de células son prometedoras por su posible utilización terapéutica. Obviamente, desde un punto de vista ético, toda expectativa de curación de enfermedades graves en seres humanos es una razón poderosa para promover el tipo de investigaciones que vayan en este camino, porque fomentar

* *Catedrática de Ética y Filosofía Política (Valencia) y Miembro del Consejo de Dirección de Iglesia Viva.*

el bien de las personas, evitando en lo posible el sufrimiento, es tarea de la ciencia.

El problema central se presenta en el caso de las células troncales embrionarias, porque se pueden obtener o bien a partir de embriones sobrantes de programas de fecundación *in vitro* o a partir de abortos, espontáneos o provocados, o a partir de embriones somáticos obtenidos por técnicas de clonación, o bien produciéndolos para investigación mediante técnicas de fecundación *in vitro*. En todos estos casos, la derivación de células troncales comporta la imposibilidad de que el embrión progrese en su desarrollo y, por tanto, su destrucción. En nuestro país, la discusión se centra en el momento actual en los dos primeros supuestos y, en el caso de los embriones sobrantes, en aquellos que no van a ser implantados por no haber sido requeridos, o porque los progenitores no han dado autorización. Su alternativa es en cualquier caso la descongelación y, por tanto, la destrucción.

La manzana de la discordia consiste, al parecer, en dilucidar cuál es el estatuto del embrión desde las perspectivas ética, biológica y ontológica, para decidir el tipo de respeto y protección que merece el embrión temprano. Y es la manzana de la discordia porque se trata de una cuestión que está en debate precisamente porque no hay acuerdo en torno a ella.

Algunos grupos de investigación entienden que el embrión humano merece especial respeto por ser vida humana, pero que en el caso de embriones tempranos, y más si la alternativa es la destrucción, deben tenerse en cuenta otros valores, como el posible alivio del sufrimiento humano mediante investigaciones dirigidas en ese sentido. Otros grupos consideran, por su

parte, que el embrión debe protegerse como persona desde que el óvulo ha sido fecundado, porque desde ese momento debe tenerse como realidad personal, y prefieren la descongelación y la destrucción a que se utilice para investigar. Otros sectores, por último, entienden que el embrión es un conjunto de células que no tienen un rango diferente al de otras células humanas desde el punto de vista de su valor y, por lo tanto, que debe haber pocas limitaciones a su utilización, si hay alguna.

Ante las diversas posiciones, las sociedades éticamente pluralistas se encuentran en una situación distinta a la de las sociedades éticamente homogéneas. Tienen que tomar decisiones compartidas, ya que es un problema de la sociedad en su conjunto, pero no existe un "Parlamento ético", legitimado para sancionar leyes éticas. Los Parlamentos son políticos y se ocupan de "leyes legales", no de "leyes éticas". Tampoco existe una "Iglesia ética", es decir, una Iglesia que ejerza un magisterio para la sociedad en su conjunto. Evidentemente, existen diversas confesiones religiosas y diversos grupos políticos, que pueden y deben expresar sus convicciones en la vida pública y aportar argumentos que ayuden a tomar decisiones. Por supuesto. Pero en una sociedad plural no hay una sola instancia ética a la que atiendan todos los ciudadanos, aunque todas puedan hacerse presentes en el debate público. Y éstos son los mimbres con los que tenemos que tejer nuestra vida en común desde las diferencias.

El camino emprendido por el momento en las sociedades pluralistas ha consistido –junto al debate en el foro público– en nombrar comisiones de expertos que estudien los problemas y lleguen a recomendaciones. Éste es el

caso de nuestro país, donde dos comisiones han asumido la tarea de evaluar éticamente el problema de la investigación con células troncales: la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida, que emitió su informe en 2000, y el Comité Asesor de Ética de la Investigación Científica y Tecnológica, que hizo público el suyo el pasado 5 de marzo.

Sin duda, el primer problema consiste en designar a los miembros de los comités, que deben ser competentes, interdisciplinarios y plurales. Y, una vez nombrado el comité, la tarea central de sus miembros consiste –a mi juicio– en deliberar en serio para llegar a las recomendaciones que sean lo más ajustadas posible a la ética cívica de esa sociedad. Para conseguirlo es preciso eludir presiones economicistas (los intereses puramente económicos), partidistas (los intereses electorales de los distintos partidos políticos), fundamentalistas (la radicalización de posiciones ideológicas), “personalistas” (el empeñamiento de algún miembro con un asfixiante afán de protagonismo), y también aprender que puede haber más de una posición moral respetable. Que gentes de bien pueden defender una posición distinta a la mía, que, sin embargo, representa un punto de vista moral respetable, aunque yo crea que no es correcto y, por lo tanto, no lo comparto.

Para llegar a este punto es preciso analizar los problemas desde la perspectiva científica, sacar a la luz los valores éticos compartidos, indagar has-

ta dónde llegan los acuerdos y dónde empiezan las discrepancias, descubrir las posiciones moralmente respetables y ofrecer recomendaciones desde la posición mayoritaria, pero dejando constancia de las discrepancias a través de votos particulares, expresivos de una sociedad plural.

En el caso de la investigación con células troncales se han ido descubriendo en el nivel transnacional un conjunto de valores compartidos que deben ser contemplados, como el respeto a la vida humana desde la etapa de embrión, el valor de intentar aliviar el sufrimiento humano por medio de investigaciones, el valor de la libertad de investigación, siempre que exista conciencia de que el poder técnico no se identifica con el poder ético; el valor de la libertad, en este caso, de las parejas afectadas, cuyo consentimiento es necesario. Priorizar la investigación con células troncales animales es la consecuencia, pero también permitir la investigación con humanas en el caso de embriones destinados a la destrucción, cuando el motor de las investigaciones es el alivio del sufrimiento humano.

Evidentemente, todo esto debe seguir siendo discutido, porque al debate abierto es al que nos obliga el ejercicio de eso que hemos llamado la “razón pública”, empeñada en construir una convivencia a la altura de la dignidad humana.

(Publicado en EL PAÍS, el 19 de Marzo, 2003)
I.– DEL DIÁLOGO A LA “DIAPRAXIS”:

Las religiones se encontrarán hacia fuera, no hacia dentro

José Ignacio González-Faus*

Para que seáis hijos de vuestro Padre que hace salir el sol sobre cristianos y no cristianos...

POR LA PAZ LA JUSTICIA Y LA INTEGRIDAD DE LA CREACION.

Los exegetas están bastante de acuerdo en que una de las palabras que más reflejan la experiencia de Dios de Jesús es aquella frase de san Mateo en que Jesús ordena amar a los "enemigos" no por un principio de perfección ética, sino "para que seáis hijos de vuestro Padre, que hacer crecer su pan material para ricos y pobres, y parte su pan eucarístico para cristianos y no cristianos." (si se me permite la paráfrasis de Mt 5,45).

Desde esta óptica cabe una cierta sospecha de que el problema de las religiones de la tierra no esté siendo correctamente planteado. En efecto:

- Una cosa es *qué dice sobre las otras religiones la reflexión* (o la teología) de cada una de ellas. Lo cual puede ser un problema meramente interno, que a algunas religiones quizá ni les interese.

- Pero otra cosa muy distinta es *cómo las religiones viven y conviven en este planeta*. Esta segunda cuestión es mucho más importante y urgente que la anterior, aunque, sin duda, la respuesta que se dé a aquella no dejará de afectar a ésta.

Un diálogo sin praxis común es estéril

Antes de plantear el problema no vendrá mal recordar que quienes lo tenemos planteado somos hombres, no dioses ni ángeles. Ahora bien: pertenece a lo más hondo de nuestra condición humana el que *las cosas que más nos unen suelen ser también las que más separan*. Por ejemplo: las palabras comunes pueden crear comunidad y odios; los cuerpos pueden activar amor y abuso, las banderas provocan entusiasmo colectivo y guerras, las experiencias religiosas pueden dar lugar a iglesias y a sectas... Debe ser consecuencia inevitable de nuestra condición de divinos y no divinos (imágenes auténticas de Dios y meras creaturas empecatadas).

Entre estas cosas que más nos unen y más nos separan están pues las *palabras*. Este es el contexto antropológico en el que se plantea el problema de las diversas corrientes religiosas del planeta. Por eso no me siento cómodo cuando se dice que la tarea actual de las religiones es el *diálogo*, como si se tratara de sentar a unos cuantos expertos en torno a una mesa a ver si se ponen de acuerdo en algo. Aun en el caso de que logran ponerse de acuerdo en algo (en lugar de pelearse que sería lo más probable si creen de veras en lo que dicen creer), aun

en ese caso ideal habría que recordar que las religiones no son sus fórmulas ni sus expertos, ni sus ulemas ni sus shaniasis ni sus curas, sino sus fieles (a los cuales también pertenecen los curas y los teólogos).

Sospecho que antes del diálogo interreligioso debería venir la vida en común, la lucha en común, la oración en común... y que cada religión debe preguntar a sus tradiciones fundacionales si le facilitan eso y cómo. *La vida en común para aprender a respetarse, la lucha en común que enseña a quererse y la oración en común que crea confianza mutua.* La vida en común, además, dará lugar a muchos momentos de fricción que pedirán un diálogo sobre temas *profanos* (como en estos momentos está ocurriendo en España con la cuestión de si las niñas árabes pueden acudir con velo a la escuela). Y sólo cuando la convivencia y la lucha en común hayan madurado tendrá sentido hablar de diálogo interreligioso.

Para el caso cristiano, el texto de Mateo que he citado al comienzo me parece fundamental. Sólo entonces el diálogo será diálogo y no una yuxtaposición de monólogos incomprensibles. Entendido desde esa frase de Jesús en san Mateo, el diálogo entre las religiones tendría que comenzar encontrándose no para argumentar sobre sus dogmas, sino *para ver cómo contribuyen entre todas a más paz y más justicia en el mundo.* Lo otro, como decía Jesús, "vendrá por añadidura".

Un ejemplo bien claro de esa forma de diálogo sería ponerse todas de acuerdo para exigir a los gobiernos de los países donde tienen más implantación, determinadas políticas de tipo armamentista, económico ecológico, etc. De eso es de lo que habría que dialo-

gar, como decía Jesús: "esto es lo que hay que hacer, aunque sin olvidar lo otro". Al final de esta nota contaré una parábola que puede ejemplificar esa gran tarea "diapráctica"

Hacia fuera y hacia dentro

La praxis conjunta y la convivencia afectuosa deben suplir las mil ambigüedades de la mera palabra, que señalábamos al comienzo. Ambigüedades que, por si fuera poco, no se dan sólo hacia fuera. También se dan hacia dentro, y pueden tener efectos negativos *al interior de la comunidad misma de fe*, donde también andamos hoy necesitados de grandes dosis de ecumenismo.

Por ejemplo: al interior de la comunidad de fe, el diálogo interreligioso que intentamos emprender, podría *separarnos a través de las etiquetas* con que dividimos a los que se ocupan del problema de las religiones. De hecho, ya nos hemos acostumbrado a calificar y clasificar a los que andan en eso de las religiones de la tierra. Y las calificaciones pueden ser útiles para clarificar cuestiones, pero es sabido cuántas veces entre los humanos, calificar es una forma "políticamente correcta" de descalificar.

Así, cualquier escrito sobre el tema de las religiones repite hoy una división parecida a ésta de "exclusivistas, inclusivistas y pluralistas" (con todas las subdivisiones que se le quieran añadir), y encasilla en esa división todas las demás opiniones. Y en este ejercicio el término "división" pone en acto la ambigüedad de cualquier palabra humana: porque es un término que debía significar ordenamiento, y acaba significando separación. El que está en una de esas posiciones consi-

dera inaceptables a los que están en las otras etc. Por ejemplo: los exclusivistas son simplemente intolerantes, los pluralistas traicionan la identidad cristiana etc.

Y no diré que no haya algo de razón en ese modo de reaccionar ante nuestras divisiones, porque no hay nada entre nosotros que no sea limitado, y no hay límite que no pueda ser a veces peligroso. Pero sumándome a las últimas voces que consideran como superada esa división (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo), creo que la fe cristiana se situaría mejor ante las religiones si se preguntara *en qué tiene que ser exclusivista, en qué tiene que ser inclusivista y en qué pluralista*. Porque es probable que cada una de las tres pueda tener su parte de verdad. (Y he dicho "la fe cristiana" no sólo porque yo soy cristiano, sino porque me parece también que es al cristianismo a quien las demás religiones de la tierra le plantean mayores problemas *teológicos*).

Pues bien: desde esta óptica cristiana que parece ser aquella en la que Dios me ha querido, y tratando de ejercitar el consejo de Jesús citado al comienzo, creo que las cartas paulinas llamadas "de la cautividad" suministrarán importantes elementos de reflexión para nuestro problema.

Digo que son elementos de reflexión y no de respuesta, porque en tiempos de Pablo no existía el planteamiento actual. Desde esas cartas se puede afirmar que en el cristianismo hay, a la vez, elementos exclusivistas, inclusivistas y pluralistas. Y que la Gracia está en saber mantener los tres, cada cual en su sitio pero sin que ninguno esté ausente ni tampoco invada a los demás.

Y por tanto: para amar a los de fuera y ser así con ellos "hijos de un mis-

mo Padre que hace nacer Su sol sobre todos nosotros" sospecho que el cristiano debería ser exclusivista en la Cruz, inclusivista en la Resurrección y pluralista en la Iglesia.

Qué exclusivismo

El cristianismo tiene una única verdad irrenunciable: la del Salvador Crucificado. Es conocido cómo la obsesión de san Pablo, precisamente el apóstol de la libertad cristiana, fue "no evacuar la cruz de Cristo" 1 Cor 1,17). Ese ha sido siempre el peligro de todas las iglesias: evacuarla o, lo que es mucho peor, desfigurarla o utilizar la cruz como arma propia para el sometimiento de los demás...

Hay en mi opinión un exclusivismo de la cruz. Que se insinúa, por ejemplo, en la frase del himno de Colosenses (1,20): "hizo la paz con todas las cosas *por la sangre de su cruz*". La paz entre las religiones brota para un cristiano de la cruz de Jesucristo, y sin ésta no puede haber tal paz. Entre otras razones porque (sin negar la culpa del "pagano" Pilatos), el cristiano sabe que los que crucificaron a Jesús fueron "los suyos", no los de fuera. Esto le obliga a ir al encuentro de las religiones sintiéndose más pecador y más responsable ante el Crucificado que sus interlocutores. Por eso la Cruz es irrenunciable, y el cristiano es "exclusivista" en este punto.

También por eso, el cristiano deberá decir (¡y ejercitar!) en la convivencia con las religiones, que él cree en un Dios Crucificado, "anonadado", vaciado por amor a los hombres de su poder, despojado de "su condición divina" al relacionarse con nosotros, como modo de identificación con todos los crucificados de la tierra, y aunque esa identificación pueda suponer una nueva "sangre de cruz" para el cristiano.

Este no será un elemento que "se imponga", porque no se trata en él de un irrenunciable "reivindicativo" (como si se tratara vg. de la capitalidad de Jerusalén para árabes y judíos). Será sólo un elemento del que el cristiano afirmará que él no puede abandonarlo ni olvidarlo. Pero que precisamente ese elemento le impide estar en guerra con ninguna religión. Y de hecho, los que, en el campo de las religiones adoptan posturas menos ecuménicas suelen predicar un cristianismo muy "razonable" y muy poco "crucificado".

Qué inclusivismo.

El cristianismo además es inclusivo en lo que toca a la Resurrección. Porque el cristianismo no cree en la Resurrección de solo Jesús, sino en que esa Resurrección incluye y comporta la de todos los hombres. "Resucitando a Jesús, Dios recapituló en Él todas las cosas" y ésta es "la obra realizada por Dios con despliegue de su poder, y predestinada desde antes de los tiempos" (cf. Ef. 1, 20 y 10). El cristiano no puede esperar para sí la resurrección y excluir de esa esperanza a los demás hombres de otras religiones: sólo puede esperar la resurrección para todos los hombres, porque Jesucristo resucitó como "primicia de los que murieron" (1 Cor 15,20) y "primogénito de entre los muertos" (Col 1,18).

Esta forma de inclusivismo tampoco invade ni domina el campo de las demás religiones. No les dice que son cristianas aunque no quieran sino que son "resucitadas". Esa fue la razón para que en la antigüedad "se derribase el muro" (Ef 2,14) que separaba a las religiones más enfrentadas. El muro se derrumba porque *al encontrarse con cualquier hombre, el cristiano sabe que se encuentra con alguien que ha sido "resucitado con Cristo y*

sentado en los cielos" (Ef 2,6), como él.

"Esto vale para todos" enseñó el Vaticano II a propósito de la Pascua (GS 22). Pero además, para el cristiano que cree en Jesucristo Resucitado, esa fe implica tratar de vivir ya ahora como resucitado. Lo cual parece incluir la necesidad de *comportarse ante los otros con esa novedad de relaciones que caracteriza a la resurrección* y que Pablo calificaba como "cuerpo Espiritual": donde el "cuerpo" alude a la relación, y el "Espíritu" libera a la relación de ser meramente particularista. Tratar a los otros como un resucitado y mirarlos como a quienes también "han resucitado con Cristo".

Qué pluralismo.

Esto precisamente es lo que vuelve al cristiano, además, seria y serenamente pluralista en su contacto con las otras religiones de la tierra: el Resucitado es "cabeza de todos" y, por tanto, me sale al encuentro en todos.

Este encuentro con el Crucificado-Resucitado pone un punto final a toda visión de la evangelización como proselitismo. El proselitismo intenta sobre todo acrecentar el número de prosélitos eliminando la libertad del oyente. La evangelización se dirige a la libertad del oyente y sólo intenta, por un lado, hacer presente la buena noticia del Reinado de Dios cercano y de la Resurrección de Jesús. Y, por otro lado, revestir al cristianismo de la carne de todas las culturas por su inmersión en ellas, para que el don de Dios a los hombres alcance todas las virtualidades de humanidad que están incluidas en él.

Tanto la carta a los efesios como la de los colosenses sorprenden porque parecen afirmar que, siendo Cristo cabeza absolutamente de todo, sólo la Iglesia es su cuerpo. Ello quiere decir

que la *Iglesia no es cabeza de nada*, sino sólo la llamada a conservar esa capitalidad de Cristo Resucitado sobre todo. Y aquí puede estar el verdadero fundamento del pluralismo de las religiones. Si esa capitalidad ha sido confiada a la Iglesia es sólo en la medida en que la Iglesia es (y para que sea) "la plenificación de un Cristo que se plenifica en todas las cosas" (Ef 1,23). Ella no existe para sí misma sino para los hombres, para el Reino. Y su misión no consiste en aumentar su número y su poder, sino en que crezca en toda persona la calidad de lo que es humano según Dios.

Naturalmente, eso *se podría* hacer por la entrada en la Iglesia de todos los hombres; pero *no necesariamente ha de hacerse así*. Y de hecho, según algunos historiadores, las épocas de cristiandad no fueron precisamente las épocas más "cristianas". Pero ni la cristiandad (explícita o implícita) ni la búsqueda de ella son la única forma posible de que la Iglesia ejerza su misión. Sazonar lo humano, iluminar lo humano, fermentar lo humano para que brote en la humanidad esa semilla mínima pero capaz de crecer al máximo como la del grano de mostaza, son todas ellas fórmulas evangélicas que hoy definen la misión del cristianismo mucho mejor que la fórmula de la cristiandad y que las nostalgias por una nueva cristiandad, que son las únicas categorías en las que saben pensar algunos pastores

La Iglesia sabe (o debería saber) que en cada persona, en cada familia, en cada cultura, en cada religión... le sale al encuentro su Señor. Infinidad de cosas del Antiguo Testamento que hoy calificamos (con no demasiados matices) como "palabra de Dios" las aprendió Israel de los pueblos y las religiones vecinas que fueron, por tanto, el cami-

no elegido por Dios para revelar aquello a Israel. Las aprendió enriqueciéndolas muchas veces y matizándolas, o hasta mejorándolas. Pero las recibió de las otras religiones. Y sólo *a través de ellas las recibió de Dios*.

Y esto ha de valer mucho más hoy, cuando la universalidad de la elección de Dios ya no es una mera promesa (como en el tiempo de Israel), sino que ha sido realizada en la Resurrección de Jesucristo. Si se me permite un ejemplo, la pasión por la justicia y la opción por los pobres que hoy dan identidad a lo mejor del cristianismo actual, son enormemente cristianas. Pero será difícil negar que –históricamente hablando– el cristianismo de hoy las aprendió y las recuperó de aquella "religión" que fue el marxismo, por pasado y denostado que hoy se le considere. Es así como Dios dirigió (y sigue dirigiendo hoy) la historia de su pueblo.

Lo exclusivista del cristianismo que son los crucificados de la tierra recapitulados en la Cruz de Jesús, más lo inclusivista del cristianismo que es la inclusión de todos en la Resurrección de Jesús, más lo pluralista del cristianismo que es la posibilidad de revelación de Dios a través de todas las religiones de la tierra, vuelven a reorientar el tema de las religiones no hacia mesas de diálogo para intelectuales (por necesarias que estas sean: ¡que lo son, pero a su tiempo!), sino hacia ese trabajo por la paz que hace a sus promotores "hijos de Dios" (Mt 5, 9), por los pobres que son los "señores del reino de Dios" (Mt 5,3), y por el respeto a la creación que es el único que nos hará "poseer la tierra" (Mt 5,5).

Para ilustrar lo dicho podríamos poner un ejemplo, en forma de parábola, de esa tarea que hoy debería ser común a todas las religiones: *el trabajo conjunto por la justicia en un mun-*

do tan injusto, por la paz en un mundo tan cruel, por la tierra tantas veces violada por el hombre, y por la verdad humana en un mundo que, además, enmascara su inhumanidad tratando de hacernos creer que es el mejor que ha existido nunca (creencia que, por supuesto, será una gran verdad para aquellos que así hablan y que son una minoría de personas con una mayoría de poder, pero no lo es para la gran mayoría del género humano).

Ese trabajo conjunto tiene mucho que ver con lo que los obispos norteamericanos llamaron "Justicia económica para todos". Porque sin justicia económica no podrá haber a la larga ni democracia, ni paz o convivencia pacífica, ni salvaguarda del planeta. Por eso vamos a contar ahora una parábola sobre la economía mundial.

II. PARÁBOLA DE LA ECONOMÍA MUNDIAL

Dialogaban un teólogo cristiano que enseñaba en Roma, y otro musulmán. El cristiano, conociendo el respeto y la literalidad con que los musulmanes leen los textos sagrados, le presentó la narración del capítulo 8 de san Marcos que relata cómo Jesús sentía conmovidas las entrañas por tanta gente que no podía comer nada y acabó la escena con una "multiplicación de los panes y los peces".

Y el teólogo argumentaba así a su interlocutor:

– Aquí tienes una de las mayores pruebas de la divinidad de Jesús, y de la Encarnación en la que vosotros no queréis creer. Pues, al multiplicar los panes, Jesús "creó de la nada", cosa que sólo Dios puede hacer. Y encima, hasta exegetas críticos de esos que no respetan la Biblia, como ese gringo llamado J. Meier, llegan a la conclusión de

que "debajo de este pasaje hay 'algo' ocurrido en la vida de Jesús". ¡Hasta ellos tienen que reconocerlo!

– Pues no me convence nada, replicó el musulmán. Y hasta estoy seguro de que vuestro Vaticano no aceptaría eso como un "milagro", si examinara los hechos de Jesús con el mismo rigor con que examina los de Lourdes.

– ¿Cómo que no lo aceptaría? ¡Si está en la Biblia!

– Pero si Jesús quería crear de la nada, lo que tenía que haber hecho es prescindir de los panes y los peces, y decir simplemente: "hágase el pan", y que el pan se hubiera hecho. Alá no necesitó de la pequeña sabiduría de los hombres para dictar el Corán: No lo escribió aprovechando cinco páginas y dos notas que tenía escritas Mahoma. Simplemente lo dictó desde el cielo. Mientras que en el ejemplo que me pones, habiendo una materia previa, siempre queda una sospecha que impide decir con absoluta seguridad que se trató de una creación de la nada. ¡Seguro que si tuviera que "canonizar" a Jesús, vuestra Iglesia no aceptaría ese milagro!.

El teólogo estuvo a punto de decirle que él que vivía en Roma, sabía que hoy, cuando interesa, pasan muchas cosas dudosas por auténticos milagros. Pero prefirió callarse eso para no escandalizar al musulmán. Prefirió decirle que, bueno, él era dogmático y no biblista. Pero que ese punto podría estudiarse más despacio con exegetas acreditados....

Por una de esas casualidades de la vida, al llegar al convento en que vivía, se encontró el profesor (como pasa tantas veces en Roma), con que estaba hospedado allí un grupo de una comunidad de base del Tercer Mundo de los que se decía que estaban en Roma no se sabe si peregrinando, o para ser examinados por el santo oficio. Coinci-

dieron a la hora de cenar, y él aprovechó para contarles todo lo que le había ocurrido con el musulmán, y adoctrinarles así sobre el peligro que supone que gentes inexpertas se metan a explicar la Biblia: pues pueden acabar diciendo barbaridades como las de aquel infiel. Esperaba que así aprenderían a no correr riegos inútiles y malos para la ortodoxia católica.

Pero alguien de la comunidad le preguntó

– Monseñor, y ¿por que no seguimos leyendo el texto que ustedes comentaban?

– Y ¿qué es eso que tenemos que seguir leyendo? preguntó el teólogo con el aire de quien sabe que ya lo ha leído todo.

– Simplemente lo que dice el texto evangélico a que Ud. se ha referido. Cuando los hombres le piden a Jesús que dé de comer a las multitudes hambrientas, Él se limita a decir: “dadles vosotros de comer”. ¿No?

– Claro. Pero eso era para demostrarles que ellos no podían y Él sí porque era Dios.

– Quizá no, monseñor. A lo mejor es que ésa es siempre la respuesta de Dios cuando le pedimos según qué cosas: “hacedlo vosotros”.

– Perdonen. Pero son ustedes unos ignorantes si es que creen de veras que Dios todopoderoso es el que pide milagros a los hombres, en lugar de pedírselos nosotros a Él.

– Por supuesto que somos bien ignorantes, monseñor. Pero como en este momento no tenemos ninguna Biblia a mano ¿hará usted el favor de leernos cómo sigue el pasaje evangélico? Usted conoce la lengua original y podrá traducírnoslo mejor.

– Con mucho gusto. Marcos cuenta que los discípulos respondieron: “Con un dineral no bastaría para dar de co-

mer a tantísimas gentes. Además, tendríamos que ir lejos a comprar el pan”.

Al oír lo de comprar el pan, intervino un conocido sindicalista del partido de los trabajadores, que era miembro de aquella comunidad:

– Esa respuesta se parece a lo que dijeron los señores de Davos reunidos en Nueva York entre grandes medidas de seguridad: que ellos ya quieren acabar con el hambre, pero para eso han de producir primero toda la riqueza necesaria. Por eso prometieron que hacia el año 2004 ya habrían acabado con la mitad del hambre del planeta. Pero ahora han dicho que esa promesa no podrá ser cumplida.

– Por eso el mismo evangelio confirma que necesitamos los milagros de Dios. Y suerte que Jesucristo era Dios y puede hacer esos milagros si se los pedimos, aclaró el teólogo romano.

– A lo mejor, monseñor, lo que quiere enseñar el evangelista es que *esa es la infalible respuesta de los hombres cuando Dios nos pide algo* que tiene que ver con la justicia y la eliminación de la miseria y la injusticia: “¡uy! Eso costaría un dineral y nos llevaría mucho tiempo”.

– ¿Tú crees que el evangelio quiere enseñar eso? ¡El evangelio no se mete en política!

– Fíjese monseñor: cada domingo los católicos rezan en sus misas: “Oremos por los que tienen hambre y carecen de lo más elemental. Te lo pedimos, Señor”. Y hay algún teólogo que dice que esa oración no sirve para nada, porque todo sigue igual. Sin embargo si supiéramos escuchar sí que serviría. Pues el Señor responde. ¡Y vaya si responde!. Cuando le pedimos por los que tienen hambre nos dice “dadles vosotros de comer”. Cuando pedimos por los que no tienen trabajo ni vacaciones nos responde “dadles

vosotros trabajo y vacaciones"... Pero, en lugar de escuchar su respuesta, los fieles gritan rápidamente otra petición para que no se pueda oír al Señor. "Pidamos por los miles que están siendo asesinados en El Congo". -"Dadles vosotros la vida" intenta responde el Señor. Pero queda ensordecido por esa metrallera piadosa que clama: "Pidamos porque haya paz entre las religiones. Te lo pedimos Señor". Y el Señor sigue diciendo: -haced vosotros esa paz... Pero no hay manera (o no hay ganas) de escuchar la respuesta del Señor.

El teólogo sospechó que aquella comunidad, además de la fama de marxistas que tenían (sin duda bien ganada) eran todos unos pelagianos de bigotes, y que debería adoctrinarles bien en este punto tan delicado. Pero antes de entrar a saco con la gracia y las obras humanas, recordó que tenía que "hacerse simpático" porque les habían dicho en el Vaticano que eso era fundamental para la pastoral. Y se dirigió a los niños hijos de algunos miembros de aquella comunidad, que parecían seguir atentos la conversación entre sus padres y el monseñor.

- ¿Qué os parece? ¿Lo entendéis u os estáis aburriendo? ¿Queréis ir un rato a ver la tele?

Oscar Antonio, un muchachito hijo de uno de ellos, que tenía más imaginación que santa Teresa, ya estaba viendo al Señor rodeado del G7 y el G8, más los presidentes del FMI y del BM y de la OMC, a los que Jesús decía: "dadles vosotros de comer"... Y hasta le parecía oír claramente cómo ellos respondían:

- Eso costaría un dineral. Y además, antes tendríamos que crear todo ese dineral. Nuestros cálculos sólo llegaron a prever que podríamos disminuir el hambre del mundo en un 50 %

para el 2004. Pero ahí nos equivocamos.

Y, como ya no se podía aguantar, Oscar le preguntó al grupo:.

- ¿Qué dirían ustedes en un caso así?

- Yo nada. Comentó alguien del grupo. Pero dile al padre que te enseñe el texto de Marcos a ver si el Señor respondió algo.

De pronto se le abrieron a Oscar unos ojos tan risueños como los de los reyes magos cuando volvieron a ver la estrella. Y gritó:

- Jesús dijo: *¿qué tenéis?*. Jesús dijo QUÉ TENEIS. Y ellos comenzaron a responder

- cinco panes y dos peces, bien poca cosa, completó el teólogo anticipándose.

- Y mintieron como bellacos, atacó Oscar Antonio. Deberían haber dicho que tenían una riqueza capaz de producir tantos cientos de misiles, tantos aviones de combate, tantos carros, tantas bombas de fragmentación, tantos proyectos de paraguas nucleares. Y capaz de gastar tres millones diarios de dólares para "defenderse de los hambrientos". Y entonces Jesús les habría dicho: "les saldrá más barato si le dicen a la gente que se siente y comienzan a distribuir bien"... ¿O es que cree usted, monseñor, que todo eso no tiene nada que ver con la religión?

El papá de Oscar, que conocía muy bien a su chaval y que ni con evangelio ni con comunidad de base lograba inculcarle un poco de mansedumbre, que esperaba le iría viniendo con la edad, prefirió poner término a la discusión, y le dijo al muchacho:

- A ver hijo: no hemos venido aquí a pelearnos con nadie. Y como el padre tiene todavía que celebrar la eucaristía, será mejor que vayamos a celebrarla con él.

Se resistió Oscar alegando que aquel día habían caminado demasiado entre Coliseos y catacumbas, y que él estaba muy cansado. Pero el papá le recordó que más cansado debería estar Jesús después de andar varios días con la gente, y ello no le impidió preocuparse por ellos. Y que precisamente algo de eso es lo que iban a actualizar en la eucaristía.

Y quiso la casualidad que aquel día tocase un evangelio que el monseñor leyó con toda entonación en italiano, y

permitió luego que fuese leído por un miembro de la comunidad en la lengua de ellos. El evangelio de aquel día decía sencillamente:

– *Jesús exultó de gozo exclamando: "Yo te bendigo Padre porque escondiste estas cosas de Tu Reino a los sabios y prudentes de este mundo, y las revelaste a los que el mundo desprecia"...*

Europa escribe su futuro

Estamos viviendo momentos históricos: la Unión Europea (UE) va a ex-

El proyecto de Constitución Europea: ¿más o menos Europa?

M^a Dolors Oller Sala *

perimentar una doble y profunda transformación. Por un lado, su ampliación, con la incorporación a pocos meses vista de 10 nuevos miembros, con lo que pasará a estar integrada por 25 países, cifra que llegará a 28 en 2007; y por otro lado, el deseo de profundizar en la propia integración europea. Más de 50 años después del inicio de la construcción europea, que ha dado lugar a una nueva *forma supranacional de institucionalización política, única en el mundo y en la historia*, Europa entra decididamente en una nueva fase que algunos han calificado incluso de *refundación*.

El 20 de Junio, en Salónica, ante los 25 Jefes de Estado y Jefes de Gobierno europeos (los 15 más los 10 que se incorporarán el año que viene) fue presentado el proyecto de lo que será el futuro *Tratado constitucional de la Unión*. Terminaba así una ardua labor que empezó el 27 de febrero del año pasado en Bruselas, en la sede del Parlamento europeo, cuando se encomendó a la llamada *Convención para el futuro de Europa*, presidida por el ex-presidente de la República francesa Valéry Giscard D'Estaing, este encargo. En octubre tendrá lugar el paso siguiente: se celebrará una *Conferencia Intergubernamental (CIG)* en Roma en la que se negociará el texto definitivo. La ratificación de la propuesta de la *Convención* va a consistir en el refrendo de los 25 miembros de la UE, con

consulta popular o con asentimiento parlamentario, según los casos.

El deseo de tener una Constitución para Europa viene de lejos. Ya en 1984 y en 1994 en el Parlamento europeo hubo intentos fallidos en este sentido. Pero no será hasta la *Cumbre de Laeken*, en diciembre del 2001 cuando este deseo fraguó. La complejidad de los *Tratados de Amsterdam* (1997) y de *Niza* (2000), así como las insuficiencias y los bloqueos en la *Conferencia Intergubernamental* que había negociado este último, decidieron a los Jefes de Estado y de Gobierno avanzar en este camino.

La Conferencia Intergubernamental de Niza de diciembre del 2000 supuso un impulso decisivo al proceso de integración europea, siendo el inicio de un largo debate sobre el futuro de la Unión. Éste se concretó en la convocatoria de la mencionada *Convención*, abierta a la participación ciudadana, que tuvo lugar en la reunión del *Consejo Europeo en Laeken*, en diciembre del 2001. Se establecieron allí tres principales retos a abordar: acercar la UE a sus habitantes; establecer procesos y estructuras políticas eficaces para la UE ampliada; y convertir la UE en una presencia política y en un modelo en la escena mundial. Es decir, estrictamente hablando, la *Convención* no tenía el encargo de elaborar un proyecto de Constitución, sino de estudiar diferentes cuestiones que habían que-

dado pendientes en la negociación del *Tratado de Niza*. Sin embargo, era muy consciente que una vez alcanzado el mercado libre y la moneda única, la propia economía común exige ir más allá del estricto ámbito económico; y que además hay que sentar las bases de una política exterior y de seguridad común, así como proceder a una necesaria refundación de las instituciones europeas, tarea ésta imprescindible no sólo por la ampliación, sino para profundizar en el proceso de integración.

Es evidente que los gobiernos no pueden seguir discutiendo solos entre sí, convocando conferencias intergubernamentales, los problemas que atañen a Europa, puesto que *Europa es mucho más que sus gobiernos*. De ahí que todo ello haya derivado en un verdadero *proceso constituyente*, a pesar de que, en puridad, la *Convención* no tiene ni poder constituyente ni soberanía. Y tal proceso ha desembocado en un borrador de proyecto de Constitución, texto que, convenientemente aprobado y ratificado, sustituirá a los actuales tratados y será punto de referencia para todos los ciudadanos de la Unión.

Los trabajos de la Convención

El método de trabajo utilizado por la *Convención* contrasta con el modo de proceder de las conferencias intergubernamentales. Debido a la trascendencia de su cometido, los Jefes de Estado y de Gobierno decidieron trabajar a través de la figura de la Convención, tratando de involucrar al conjunto de la opinión pública y el máximo de instancias políticas y civiles. Se optó, pues, por un sistema participativo en mayor medida que si se hubiesen dejado los trabajos a una *Conferencia Intergubernamental*.

La *Convención*, empezó a trabajar en febrero del 2002, integrada por 105 miembros procedentes de los 15 estados actuales y 13 países como candidatos (los 10 que se integrarán próximamente más Rumania, Bulgaria y Turquía), 2 Vicepresidentes, representantes de los Jefes de Estado o de Gobierno de los estados miembros, diputados del Parlamento europeo, diputados de los Parlamentos de los estados miembros y representantes de la Comisión europea. También han participado los representantes de los Jefes de Estado o de Gobierno de los estados candidatos a la adhesión así como representantes de los parlamentos de tales estados, los cuales, aunque no gozaban del mismo estatus –no podían votar– han podido sin embargo tomar parte de la discusión y contribuir al debate con sus aportaciones.

Así como los representantes gubernamentales trabajan a puerta cerrada, con documentos confidenciales, con secretismo, la *Convención*, que ha seguido una dinámica muy compleja, ha realizado sus debates con publicidad: el acceso a las reuniones no sólo ha estado abierto a los periodistas y funcionarios, sino también al público en general y a sus posibles sugerencias.

Aunque ha habido críticas porque la *Convención* no se ha comprometido lo suficiente con grupos externos y en nuevas sesiones de consulta con la sociedad civil organizada (ONG's, grupos de debate, profesores universitarios, grupos de presión, etc.), no hay que desdeñar tampoco el amplio debate entre estos grupos, al margen de la *Convención*. A destacar, las aportaciones en todo este debate del Parlamento europeo, los estados, el Comité de las Regiones, los parlamentos estatales e incluso algunos regionales como el *Parlament de Catalunya* y el *Govern* catalán.

La ciudadanía también ha podido tener acceso a tales trabajos, pudiendo participar de forma activa; y el debate ha podido ser seguido por Internet (en Catalunya, un buen ejemplo de esa participación ha sido la *Convenció catalana* y el *Foro Cívico Europeu*).

Aunque Giscard ha tenido en sus manos un considerable poder, no ha gozado, sin embargo, de un control total sobre el resultado de la *Convención*. Ha trabajado con un Comité de 12 miembros de la *Convención –el Presidium–*, encargados de debatir los artículos y de presentarlos en forma de borrador.

Una valoración primera

El borrador presentado por la *Convención*, fruto de los equilibrios para conseguir un difícil consenso, resulta, sin lugar a dudas, el paso más importante dado por los europeos hacia la unión política. Constituye un avance al dotar a la UE de un armazón legal e institucional duradero. Aunque ningún país suscriba plenamente dicho redactado, la *Conferencia Intergubernamental* no podrá modificarlo demasiado, so pena de que se derrumbe el edificio tan laboriosamente construido a lo largo de estos 16 últimos meses.

Hay que decir, de entrada, que en el proyecto de Constitución europea *no hay grandes innovaciones*, por la sencilla razón que la base sobre la cual se ha trabajado han sido los tratados actuales. Sin embargo, sí que puede hablarse de una serie de cambios cuantitativos y cualitativos en sí mismos importantes o que insinúan futuras evoluciones.

Como logros del proyecto constitucional podemos destacar el reconocimiento de la personalidad jurídica: el Preámbulo define el texto como Constitución, y no como un tratado clásico

entre estados, porque por *primera vez la UE tiene personalidad jurídica*, es decir, ya no es una suma de estados sino un ente que tiene existencia propia. Sin embargo, ello viene luego desmentido por algunos preceptos y dinámicas existentes, lo que pone de manifiesto las *contradicciones presentes en todo el proceso*. Asimismo, merece nuestra atención la *Carta de Derechos Fundamentales incorporada al texto constitucional* con el carácter de jurídicamente vinculante. Asimismo, el texto acerca el proyecto europeo a los ciudadanos, reforzando el carácter democrático de sus instituciones y su capacidad para adoptar decisiones en una Europa ampliada. Y se incrementa la capacidad de la UE para actuar como una fuerza unificada y coherente en la escena internacional.

La *Convención* propone un mejor reparto de las competencias de la Unión y de los estados. Se prevé también una cooperación reforzada: un tercio de los estados miembros podrá decidir incrementar su integración en políticas donde no exista competencia exclusiva de la UE. Por otra parte, el texto simplifica los actuales tratados. A destacar, en este sentido, la simplificación del funcionamiento de las instituciones, definiéndose un método más democrático para la elección de la Comisión, la eliminación del sistema rotatorio de presidencias del Consejo o la deliberación pública del Consejo legislativo cuando legisla. Mención especial merece la indudable mejora que supone la *desaparición del veto en 36 materias en las que la UE votará por mayoría cualificada y no por unanimidad*, entre ellas, justicia, interior, inmigración y agricultura. Asimismo, podemos destacar la cláusula de solidaridad y asistencia mutua en caso de ataques terroristas graves o de catástrofes de origen natural o humano. También

prevé el texto que los estados que lo deseen puedan suscribir una *cláusula de defensa mutua*.

El marco constitucional de la UE queda configurado por el Parlamento europeo, el Consejo europeo, el Consejo de Ministros, la Comisión, el Tribunal de Justicia, el Banco Central europeo y el Tribunal de Cuentas europeo. El texto establece una arquitectura de poderes que, salvo la figura original de la Comisión, con funciones tanto ejecutivas como legislativas, se asemeja mucho al clásico principio de la división de poderes. Y no hay que olvidar que ello, junto con el reconocimiento y garantía de los Derechos Fundamentales han sido tradicionalmente considerados como elementos indispensables para que pueda hablarse con propiedad de Constitución (art. 16 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789).

La nueva arquitectura de la Unión y el nuevo reparto de poder

En el texto presentado por la *Convención* se aprecia un *reforzamiento claro de los poderes del Parlamento europeo*, en un intento de democratizar el funcionamiento de la Unión. Formado por 732 diputados, es una de las instituciones que adquiere mayor protagonismo y ve, en consecuencia, aumentadas sus competencias. En el complejo sistema de reparto de poder que tiene en cuenta a la población, Alemania tiene un gran peso en la institución.

A destacar que el *Parlamento pasa a ser una auténtica institución legislativa*, como representante directa de los ciudadanos de la Unión y, por tanto, su voz. Actuará como una especie de Cámara Baja, ya que tomará las decisiones conjuntamente con el Consejo de Ministros, formado por representantes

de los gobiernos de los estados. En realidad, este *proceso de codecisión*, que otorga a la Eurocámara una relevancia muy superior a la que tiene hoy, lo es entre la institución parlamentaria y el Consejo legislativo, uno de los Consejos de Ministros sectoriales que se prevén y que actuará, a su vez, a modo de segunda Cámara al estilo federal. Las dos instituciones, erigiéndose en *colegisladoras*, tendrán que aprobar las leyes mediante debates y votaciones públicas, lo que constituye un evidente paso adelante si lo comparamos con las altas dosis de secretismo que han envuelto hasta ahora la toma de decisiones europeas.

El Parlamento europeo doblará el número de competencias con nuevas esferas de actuación como la política de asilo, los presupuestos, la energía, los fondos regionales, la cooperación policial, la cultura, la propiedad intelectual, etc. Ello hay que ponerlo en relación con el cambio en el sistema de votaciones en el Consejo de Ministros –y también en el Consejo europeo– y con *el incremento de 34 a 70 en el número de materias en las que los gobiernos no podrán utilizar el derecho al veto* que, a efectos prácticos, llevaba incorporada la regla de la unanimidad y que conducía a menudo a la parálisis. Así, decisiones importantes sobre inmigración, control de fronteras, políticas agrícola común (PAC), fondos regionales (a partir del 2013), colaboración judicial y policial o la adopción de nuevas reglas financieras serán decididas por mayoría cualificada no por unanimidad. El proyecto también deja la puerta abierta a que las decisiones en las que se requiere la unanimidad puedan ser adoptadas en el futuro por mayoría cualificada. Pero este paso solamente se dará si lo deciden unánimemente los líderes europeos.

Asimismo, la futura Constitución permitirá que los ciudadanos hagan a la Comisión europea peticiones de propuestas de ley siempre que reúnan un millón de firmas de ciudadanos pertenecientes al menos a 8 países miembros diferentes. Con ello se abre a la ciudadanía la posibilidad de participar en el proceso legislativo de la UE. Ello puede favorecer las *campañas de opinión transfronterizas*, estimuladas por las redes europeas

Hay que mencionar también la posibilidad para los parlamentos estatales, si lo solicita un tercio de los votos que les son asignados, de obligar a la Comisión a reexaminar una propuesta que haya presentado. Esta cláusula permitirá que de vez en cuando los parlamentarios desempeñen un papel más activo que el que están acostumbrados a realizar hoy. Por otra parte, se simplifican los procedimientos legislativos y se reducen de 13 a 6 los tipos de actuaciones comunitarias (ley, ley marco, reglamento, decisión, recomendación y opinión).

El Consejo europeo y el Consejo de Ministros son el Ejecutivo europeo, compartido con la Comisión, que mantiene su monopolio de iniciativa legislativa. Y en el ámbito del ejecutivo hay que mencionar otra de las aportaciones del texto de la *Convención*, que fue fruto de una dura batalla perdida por los federalistas y por los pequeños países: la *creación de la figura de un Presidente estable del Consejo europeo*, cuyo mandato será de dos años y medio, renovable una sola vez. Este Presidente será elegido por una mayoría cualificada de Jefes de Estado y de Gobierno y asumirá la representación exterior de la UE en las áreas de política exterior y de seguridad común.

El Presidente de la UE no podrá ejercer ningún mandato estatal, aun-

que sí el de una institución europea, disposición ésta que deja la puerta abierta a que en el futuro el Presidente de la Comisión europea también pueda ostentar la Presidencia de la Unión. Sus funciones quedan muy delimitadas, y serán la coordinación de los trabajos del Consejo europeo, en especial el presidir y dirigir las cumbres, buscando el consenso entre los líderes, y la representación exterior de la UE. Será, por tanto, junto con el Ministro de Asuntos Exteriores quien dará visibilidad a la UE en el mundo.

Con la creación de la Presidencia estable desaparece el sistema de rotación semestral por países, si bien los turnos se mantendrán por un año para las presidencias de los Consejos de Ministros sectoriales, respetándose en su nombramiento los equilibrios políticos y geográficos europeos, así como la diversidad de socios, lo que de hecho beneficia a los pequeños países. El cargo de Presidente presenta sin embargo problemas, sobre todo por el *riesgo de que rivalice con el Presidente de la Comisión*. Si ello ocurre, puede debilitar a la única instancia europea independiente de los gobiernos, la Comisión, y crear así una situación comprometida para el conjunto de la Unión. La Presidencia del Consejo *puede chocar también con otro alto cargo europeo de nuevo cuño, el Ministro de asuntos Exteriores*, que será asimismo Vicepresidente de la Comisión y Presidente del Consejo de Exteriores.

La política de seguridad y defensa común corresponderá al Consejo europeo que nombrará por mayoría cualificada, con la aprobación del Presidente de la Comisión, el Ministro de Asuntos Exteriores que conducirá la política exterior y de seguridad común de la Unión, pero bajo las directrices de los gobiernos. Será el interlocutor de sus

homólogos en la esfera internacional y combinará las funciones del Comisario de Asuntos Exteriores y del Alto Representante para Política Exterior y Seguridad Común (Mr. PESC). El Ministro de Asuntos Exteriores será a su vez Vicepresidente de la Comisión, con acceso a los recursos financieros, pero tendrá que informar a los gobiernos estatales.

Por su parte, la Comisión y el Consejo de Ministros mantienen sus funciones y estructura, aunque el texto de *la Convención prevé una revisión del reparto de votos que afecta decisivamente el papel de los estados* y que ha sido objeto de arduas discusiones.

El Consejo de Ministros está formado por un representante por Estado. Define políticas y legisla, juntamente con el Parlamento, por mayoría cualificada en la mayor parte de los casos, tal como se ha visto. El proyecto de Constitución europea incluye un nuevo sistema de voto para tomar decisiones en el seno del Consejo de Ministros que favorece a los estados más poblados. Se modifica así el sistema de toma de decisiones del *Tratado de Niza*, que dejará de aplicarse automáticamente el 1 de noviembre del 2009.

La fórmula que la *Convención* preconiza es que para alcanzar una mayoría cualificada en el Consejo será necesario un *sistema de doble mayoría*, es decir, no sólo el apoyo de la mitad más uno de los socios, sino, además, que éstos sumen un 60% de la población total de la UE. Como resultado de esta regla, Alemania ve confirmada su hegemonía en tanto que país más poblado (80 millones de habitantes), tres países grandes podrán bloquear cualquier decisión y, en cambio, las minorías de bloqueo

serán muy difíciles de formar por los estados medianos y pequeños. *El peso demográfico pasa, así, a convertirse en una de las claves del poder en la UE.*

La Comisión europea es el órgano que promueve el interés general e inicia el proceso legislativo. Es la guardiana de las leyes europeas, pues supervisa la aplicación del derecho de la Unión y ejecuta el presupuesto. Su Presidente es nombrado por el Parlamento a propuesta del Consejo europeo, por mayoría cualificada, teniendo en cuenta el resultado de las elecciones al Parlamento. Por tanto, deberá contar con el apoyo del grupo político mayoritario en la Eurocámara. Sólo la Cámara legislativa puede destituir la Comisión que conserva el monopolio de la iniciativa legislativa. El Presidente aumenta su poder, puesto que tiene independencia respecto a los vicepresidentes y al resto de comisarios.

Entre el 2005 y el 2009 el texto de la *Convención* prevé que cada Estado contará con un representante, pero en el 2009 se establecerá un *sistema rotatorio con 15 comisarios europeos* (entre los que se contará el Presidente y el Ministro de Asuntos Exteriores de la UE que ocupa la Vicepresidencia) y *15 más sin derecho a voto*, a modo de comisarios "asociados". Esta Comisión "restringida" ha sido objeto de crítica por parte de los *países pequeños que ven el principio "un comisario por país" vital para asegurar la igualdad*. El texto de la *Convención*, para salvaguardar el principio de igualdad a través de una rotación equilibrada, establece una rotación igualitaria entre los estados miembros a la hora de nombrar los componentes de esta Comisión reducida, garantía considerada, por otra parte, "insuficiente" por los países pequeños.

Los déficits del proyecto

Ya hemos dejado constancia de los aspectos positivos del proyecto constitucional presentado por la *Convención*. Sin embargo, también hay otros aspectos que no merecen un juicio tan positivo.

Hay que hacer notar en primer lugar que el propio proceso de integración europea adolece de déficits importantes. Y el mayor de ellos es que *la construcción europea se está llevando a cabo sin instituciones realmente democráticas*, con lo que el proceso nace, en parte, desvirtuado. Ya es un tópico decir que *la UE como tal carece de los requisitos mínimos exigidos a cualquier país que quiere adherirse*. Por otra parte, junto a indudables aciertos, el texto de la Convención, lejos de ser sencillo y ágil, es en demasía largo, complejo –especialmente a nivel institucional– y farragoso; y el lenguaje sigue siendo en buena medida para expertos, cosa que no ayuda a implicar a la ciudadanía.

El déficit democrático que la Unión padece persiste en el Proyecto, ya que el futuro Presidente de la UE no será designado en base al resultado de las elecciones europeas, sino por los Jefes de Estado y de Gobierno. El proyecto de texto fundamental tiene asimismo *carencias en materia de gobierno económico y construcción de la Europa social*. Prácticamente no se produce ningún avance en política económica porque el texto se limita a apostar por la “coordinación” en políticas económica, de empleo y sociales, que casi en su totalidad quedan en manos de los estados con el simple compromiso de coordinarse. Sin embargo, por primera vez se cita al Consejo de Finanzas de la zona euro (Eurogrupo), cuyo Presidente será elegido entre los Ministros

para un mandato de dos años; con ello se abre la puerta a Mr Euro.

Hay que tener presente que el proyecto en gran parte es fruto de una lucha por conseguir cotas de poder entre los estados miembros que, además, tienen concepciones de Europa muy dispares. *Las luchas de poder se aprecian en el mantenimiento de la unanimidad en política exterior, fiscalidad, defensa y política social*. La persistencia de la unanimidad para la revisión del texto constitucional cierra, por lo demás, la puerta a todo posible cambio.

Pero a todas luces lo más negativo ha sido el hecho de *haberse desaprovechado la oportunidad para avanzar a fondo en la creación de un espacio de soberanía compartido*, construyendo una Europa más acorde con su pluralidad interna. Y ello por una sencilla razón: los estados han sido los principales actores del proceso –también de la Convención que ha preparado el proyecto–, lo que se aprecia en el diseño general del texto. Con ello, *en lugar de avanzar en el proceso de federalización de Europa, lo que tenemos es, en gran medida, una consagración de las relaciones intergubernamentales*, pues los gobiernos de los estados no están dispuestos a renunciar al poder estatal a favor de un nuevo centro de poder político. Se diría que la rica tradición constitucionalista francesa ha ganado la partida a otras tradiciones. Y con ello también un modelo de *Estado centralista ha ejercido un papel preponderante a lo largo de todo el proceso*, ayudando a configurar el resultado.

Avance del estatismo

En otras palabras, *el fondo inspirador del documento es claramente estatista* y, por desgracia, no parece que este extremo pueda ser corregido por

los gobiernos en la fase de la *Conferencia Intergubernamental*, habida cuenta del poco sentido europeísta y la débil sensibilidad hacia el pluralismo y la democracia en la estructuración territorial del Estado de la mayoría de líderes europeos integrantes de dicha Conferencia. La visión centralista de los gobernantes de estados plurinacionales como Francia, Reino Unido, Italia y España no es un buen augurio. En otras palabras, *la política oficial de muchos gobiernos está situada, hoy por hoy, a las antípodas del federalismo.*

A lo largo de estos 16 meses se ha venido librando un verdadero pulso entre los que apuestan por un *Estado federal*, término que británicos y españoles consiguieron que no figurara en el texto, y los partidarios de una *Europa de los estados*. Así, las tendencias federalistas, propiciadas tradicionalmente por Alemania, Italia y varios países europeos más pequeños, han perdido terreno frente a las intergubernamentales, favorecidas por Francia, Reino Unido y otros países –entre ellos España– sumamente celosos a la hora de preservar las competencias de los Estados-nacionales. Y si a ello unimos que el verdadero motor de la construcción europea han sido y son los poderosos gobiernos nacionales y no la Comisión, el resultado no podía ser otro. En consecuencia, el Proyecto consagra la primacía de los Estados, y la lógica intergubernamental que da el poder a éstos y al Consejo, frente a la lógica contraria que quiere aumentar los poderes de la Unión y, por tanto, es favorable a reforzar el poder de la Comisión, como gobierno de las competencias comunitarias, y el poder del Parlamento, como representante directo de los ciudadanos comunitarios. El proyecto de ley fundamental des-cansa sobre la idea de la *Unión de es-*

tados y ciudadanos, dejando como asunto interno el tratamiento de la plurinacionalidad estatal y su vertebración.

Hay que hacer notar que, a pesar de que Europa aparece hoy como *un sistema de gobierno más allá del Estado nacional* –que podría incluso servir de modelo a una constelación *postnacional*–, y que los problemas que preocupan a la gente no pueden tener soluciones estatales, puesto que los estados ya no están en condiciones de afrontar de forma aislada los grandes desafíos del mundo globalizado, lo cierto es que estamos todavía muy lejos de que Europa tenga una verdadera orientación federal y en muchos casos no deja de ser *un entramado intergubernamental que coordina determinadas políticas*. Si las instituciones de la UE, sus procesos de toma de decisión, el sistema de distribución de competencias, así como los rasgos más sobresalientes de su sistema jurídico, con una *clara división de poder entre los diferentes niveles de gobierno*, evocan y remiten a un modelo político con evidentes connotaciones federales, en realidad el modelo resultante no pasa en gran medida de ser una especie de *Confederación de Estados celosos de su soberanía* o, si se quiere, el modelo francés de *Federación de Estados-Nación*, que hace hincapié en la soberanía de los estados y en su continuidad como entidades diferenciadas.

En definitiva, *no se ha ahondado en el debate federal* que plantea inexcusablemente el tema de la continuidad del Estado como forma predominante de dominación política. Y en la negociación compleja a la que hemos asistido, los estados han intentado defender sus cuotas de poder y sus intereses, oponiéndose los pequeños estados –los más europeístas, por la nece-

sidad que tienen de unirse para hacerse oír— a los grandes y éstos a los medianos. Asimismo, se ha producido un enfrentamiento entre países desarrollados y menos desarrollados.

Causa ciertamente decepción *la ausencia de entusiasmo por un proyecto conjunto*. Y sin una visión común, los dirigentes europeos se han enzarzado, como era de esperar, en una lucha para mantener cotas de poder. Aquella aspiración de los padres fundadores de la UE de trabajar juntos para evitar que en Europa resurgieran los egoísmos nacionales que llevaron a tanta destrucción y horror, se ha ido diluyendo con el tiempo, especialmente entre los grandes países, que son conscientes que necesitan la UE pero sólo la quieren hacer servir para lo que les interesa. Por ello ahora se pelean por el poder y por dominar en la Comisión europea y ellos son precisamente los que han tenido la idea de crear una Presidencia del Consejo europeo. Europa no debería actuar como un club de estados que defienden sus intereses sino convertirse en una Comunidad dotada de conciencia política y legitimidad democrática que, superando los temas meramente económicos, fuera capaz de configurar un verdadero *deimos* europeo.

No a un "superestado"

Es evidente que *una verdadera construcción política europea ha de asentarse sobre el federalismo* pues es la única fórmula de organización política que propicia la necesaria superación del marco estatal para reunir a las Naciones dentro de otro marco superior y común. *Pero sería un error trasladar miméticamente las características de un Estado Federal a la construcción europea*. En otras palabras, hay que crear un sistema de gobierno europeo, no

un "superestado" capaz de engullir a sus miembros. La gran diversidad en términos políticos, económicos, sociales, culturales y geográficos es la indudable riqueza de Europa y constituye una de sus características definitorias, que ha de ser tenida en cuenta en su construcción política. El punto de partida de la UE debería, pues, seguir siendo *la preservación de la diferencia* y, por tanto, no cabe pensar en modelos federales homogeneizadores. *El federalismo que hay que impulsar es un federalismo plurinacional*.

Y ahí también *se ha perdido la oportunidad de construir un nuevo concepto de Europa de manera plural, a partir de las diferentes identidades existentes en su seno*. Y en este sentido, sorprende en el texto la falta de sensibilidad ante la diversidad nacional y lingüística europea, lejos del espíritu de la *Declaración de Laeken* que decía que Europa quería ser "el Continente de la libertad, de la solidaridad y, especialmente, de la diversidad, hecho que implica a las lenguas, las culturas y las tradiciones de los demás".

Así, *es de lamentar que en el proyecto no se recoja un reconocimiento expreso de las realidades nacionales no estatales* y que no se haya dotado a las regiones con poder legislativo—todas las CC.AA españolas lo poseen—de un papel claro y articulado. Ni siquiera se ha recogido en el texto la posibilidad de que puedan tales regiones dirigirse directamente al Tribunal de Justicia europeo. La participación de las regiones en la elaboración y aplicación de las políticas comunitarias continuará, pues, en manos de los gobiernos de los estados, mientras que el testimonial Comité de las Regiones seguirá ostentando un rol puramente consultivo, del todo inoperante, integrado por ciudades y regiones de va-

riada naturaleza. Dicho Comité fue creado en 1992 por el *Tratado de Maastricht* y en el concurren territorios con competencias legislativas, nacionalidades históricas y simples regiones administrativas o ciudades. El decisivo *peso estatista* del proyecto de Constitución hace, asimismo, que se marginen lenguas como la catalana, aunque tengan un peso demográfico y cultural superior al de buena parte de las 25 lenguas que pronto serán oficiales en la Unión.

Parece que *cuesta entender que el pluralismo y la democracia no se acaba en los estados*, ya que existen otras realidades culturales y nacionales que deberían estar explícitamente reconocidas y articuladas en el proyecto constitucional para que tuvieran protagonismo en la construcción europea y en la definición de políticas comunitarias. De esta forma se daría carta de naturaleza a la legítima aspiración a una participación más activa y directa de, en nuestro caso, las Comunidades Autónomas en el ámbito comunitario, pues es allí donde se formulan y se toman las decisiones que les afectan. Además, sería ésta una forma eficiente de poner en marcha un verdadero proceso de *corresponsabilización en la conformación de la voluntad general de los propios Estados*, a la vez que de participación en la construcción de un nuevo modelo de Europa.

Pero *la UE se inspira en la voluntad común de los ciudadanos y los estados de Europa y no de sus pueblos y estados*, como decía la primera versión. El proyecto se aleja así del concebido por padres de Europa como Jean Monet, quien consagró buena parte de su vida a la integración de una Europa de los pueblos más que de los estados. Por otra parte, no podemos olvidar que la nueva Europa es hija de un legado in-

telectual, filosófico, moral y espiritual que empezando por el humanismo nacido en Grecia, siguiendo con el legado del derecho romano y los principios morales del cristianismo, adquiere una sólida base fundada en la libertad, la igualdad y la solidaridad de las personas y de los pueblos, y no sólo de los Estados. No reconocerlo es optar por una democracia que no es verdadera democracia de los ciudadanos.

Para mitigar los temores británicos, el *Presidium* ha optado por señalar que la Unión ejerce de forma comunitaria sus competencias, no de una manera federal. Y ha concebido *un principio de subsidiariedad no integral*, pues el respeto a tal principio (subsidiariedad= la idea de que las decisiones políticas deben adoptarse, en la medida de lo posible, en niveles de gobierno tan próximos como sea posible a los ciudadanos) se para en las fronteras de los estados, perdiendo gran parte de su virtualidad y siendo manipulado a favor de los mismos.

Europa y las Regiones

De lo que no cabe duda es que *la UE constituye un sistema que tiende a diluir cada vez más las soberanías*. Tal como se ha ido configurando a lo largo de los años, la Unión se ha convertido en un sistema de competencias compartidas e incluso, en una federación monetaria, puesto que los estados han renunciado totalmente a su soberanía en esta materia. En consecuencia, *lo que caracteriza la integración europea es precisamente el ejercicio conjunto de las competencias por los distintos niveles de gobierno*, realidad cuestiona directamente el concepto tradicional de soberanía estatal. De ahí la incongruencia de querer reforzar las soberanías estatales cuando las dinámicas existentes nos empuja a lo contrario.

La UE cuenta en la actualidad con una mayoría de estados miembros compuestos, desde el federalismo alemán, belga o austríaco, hasta el regionalismo italiano, pasando por el Estado de las Autonomías español y la *devolution* británica. Ello conduce a una evidente *fragmentación vertical del poder político*, dividido en unidades de gobierno que comparten algunas de las características tradicionales del Estado soberano: legitimidad democrática, instituciones, sistema de partidos, políticas propias. Ante esta situación, ¿qué justifica en la UE la desigualdad entre, por ejemplo, Luxemburgo, Malta, Irlanda o las Repúblicas bálticas y Naciones sin Estado como Escocia, Catalunya, Flandes o Baviera?

Las limitaciones con las que se encuentra el estado en el mundo globalizado no sólo han desplazado el centro de gravedad de la política hacia el entramado institucional de la UE, sino también hacia los territorios, *revalorizando así el papel de las regiones y de las ciudades, como generadoras de desarrollo y de cohesión social*. Dicha tendencia se ha visto reforzada por las políticas europeas de impacto territorial y por las iniciativas de la Comisión a favor de la creación de redes interregionales. *Con la desaparición de las fronteras económicas estatales, las regiones se convierten así en auténticos actores del espacio europeo*. Ofrecen, además, la doble ventaja de acercar las decisiones a los ciudadanos y de expresar la pluralidad de identidades culturales que conviven en Europa.

Los entes subestatales son los principales implementadores de muchas políticas europeas: desarrollo regional, medio ambiente, políticas agrícolas y pesquera, formación profesional, salud pública, etc. *Con arreglo a sus competencias, las regiones son actores esen-*

ciales del sistema de gobierno a varios niveles que caracteriza a la UE. De ahí su permanente i legítima reivindicación de participar directamente en las decisiones que les afecten.

Sin embargo, *en la actualidad se está produciendo un proceso –muy visible en España– de centralización de las competencias internas en beneficio de los ejecutivos estatales*, dinámica contraria al proceso de integración europeo. Gracias a su representación directa en el Consejo de Ministros, los gobiernos recuperan colectivamente gran parte del poder cedido a la Unión por sus respectivos estados y regiones. Con ello se desvirtúa lo que establecen las Constituciones internas de los estados compuestos, impidiendo el control de las decisiones y la expresión de la diversidad territorial europea. Ahí radica, sin duda, una de las causas principales del déficit democrático que sufre la Unión.

Los distintos intentos tendentes a potenciar el papel de las regiones no han resultado hasta el momento satisfactorios. Y es que *el alumbramiento institucional de una verdadera Europa política supone la transformación radical de sus pautas y de sus actores* y ello no es tarea fácil. Se trata de un terreno lleno de recelos mutuos, inercias paralizantes e interpretaciones "fundamentalistas" que impiden la creatividad.

Hay que tener presente que *las regiones europeas tienen diferentes características*: ni en competencias ni en autonomía tienen nada que ver las regiones con competencia legislativa con las demás. Se puede hacer una clara distinción entre las regiones de países con altas dosis de federalismo o regionalismo (Alemania, Austria, Bélgica, España o Italia), es decir, los *Estados compuestos*, y el resto. Tampoco son

comparables los niveles de autogobierno y presencia en la UE de regiones de países federales (Alemania, Bélgica) o regionalizados (España), aunque hay que tener en cuenta que nuestro Estado de las Autonomías tiene muchos rasgos semejantes a los típicos de los estados federales. Las tres regiones belgas, por ejemplo, pueden suscribir acuerdos internacionales de comercio al margen del Gobierno federal. Esta diferencia se ha hecho evidente al plantearse la posibilidad de que las regiones estén representadas en el Consejo de la UE, lo que permite el *Tratado de la Unión*. En España, como es bien sabido, lo reclaman insistentemente los gobiernos vasco y catalán, mientras el Gobierno central lo rechaza.

Por otra parte, hay que destacar la presencia de las regiones, previo acuerdo de los respectivos gobiernos, en los Comités Consultivos de la Comisión, la creación del Comité de las Regiones, que no es sin embargo una Cámara de representación territorial, sino un órgano meramente consultivo que reúne a representantes de regiones y municipios, y la posibilidad que los delegados regionales puedan representar a los estados en el Consejo de Ministros, opción voluntaria que actualmente sólo aplican los Estados federales y el Reino Unido (para Escocia y Gales) desde 1995. El Gobierno español se ha negado a llevarlo a la práctica hasta el momento, a pesar de los requerimientos del Parlamento europeo y las CC.AA.

Así pues, no es de extrañar que desde regiones como Catalunya, se haya venido reivindicando desde hace tiempo que las regiones con competencias legislativas, las llamadas *Regiones constitucionales*, puedan asegurar su presencia en el proceso de

toma de decisiones de la Unión, incluyendo la posibilidad de dirigirse directamente al Tribunal de Justicia de Luxemburgo en caso de litigio sobre el ejercicio de competencias que les sean propias. Asimismo, dicha representación también tendría que asegurarse a nivel de Parlamento europeo: tales regiones deberían constituir circunscripciones electorales en el marco de un sistema electoral uniforme para toda la Unión.

Una tal reivindicación viene avalada por la creación de la *Conferencia de los Presidentes de las Regiones con poderes legislativos*, que agrupa a los representantes de 52 regiones, así como por la *Declaración Política del Grupo de las 7 Regiones Constitucionales* (Baviera, Catalunya, Escocia, Flandes, Renania del Norte-Westfalia, Salsburgo y Valonia) de mayo del 2001, apoyada por las demás regiones con competencia legislativa, que reproduce las principales reivindicaciones históricas del *movimiento regionalista europeo*: el respeto del principio de subsidiariedad y, en particular, la identidad nacional de los estados miembros, que incluye la identidad y la diversidad cultural de las regiones, el reforzamiento de su papel político en la UE, concretado a nivel estatal con la obligación por parte de los estados de tener en cuenta los puntos de vista de las regiones constitucionales en asuntos de su competencia.

Por su parte, el *Libro Blanco de la Comisión sobre la Gobernanza Europea* (julio 2001) ofrece algunas alternativas para mejorar la participación regional en el proceso de decisión, en particular a través de la consulta sistemática con los entes territoriales en la formulación de las propuestas legislativas y el establecimiento de contactos tripartitos (Comisión, Gobierno,

Regiones) para la implementación de las políticas.

Asimismo, hay que mencionar la *Resolución del Parlamento europeo relativa al papel de los poderes regionales y locales en la construcción europea* (14 de enero del 2003), que considera la necesidad de formular nuevos métodos participativos que reconozcan el papel fundamental de las colectividades locales y regionales y pide el reconocimiento explícito del papel que éstas desempeñan y que los estados "refuercen los mecanismos internos de participación de las regiones, en particular las que disponen de poderes legislativos, en el proceso estatal de toma de decisiones relativas a los asuntos europeos". A ello hay que añadir el Informe Lamassoure sobre delimitación de competencias entre la Unión y los Estados miembros (mayo del 2002), también en esta misma línea de potenciar la participación de los parlamentos regionales con capacidad legislativa en el Parlamento europeo, así como el acceso al Tribunal de Justicia, propugnando el derecho de recurso para el Comité de las Regiones en caso de violación del principio de subsidiariedad o de sus propias atribuciones y que sean también las Regiones y los demás entes subestatales los que puedan plantear recursos bajo la autoridad del Estado miembro correspondiente. Dicho informe llega a proponer la concesión del *Estatuto de Regiones asociadas* a las que tienen competencia legislativa. Lamentablemente en la Eurocámara fue omitida esa referencia antes de enviar el documento a la *Convención*. Por otra parte, los Jefes de Gobierno de los 15 no incluyeron el tema del estatuto especial en el listado de encargos a la *Convención* durante la *Cumbre de Laeken*. El *Presidium* de la *Convención* rechazó, además, la po-

sibilidad de crear un grupo específico de trabajo dedicado a debatir el papel de las regiones.

Ante esta situación sólo nos queda decir que la UE tendría que reflexionar seriamente sobre los inconvenientes e injusticias que implica estar fundamentada sólo en los Estados-nación, en vez de prestar mayor atención a la pluralidad de entidades que la componen.

Cristianismo y construcción de Europa

El Preámbulo del proyecto de Constitución europea reconoce que los valores que defiende –dignidad, libertad, igualdad, solidaridad, ciudadanía y justicia– no han nacido de la nada, sino que tienen un origen cultural, religioso y humanista cuya impronta sigue aún viva en la sociedad europea. Sin embargo, el texto *no contiene ninguna mención explícita del cristianismo en el Preámbulo*, donde se citan las raíces de la tradición europea, aunque ciertamente se habla en el texto de un "diálogo constante con las Iglesias y las Comunidades religiosas", reconociéndose su identidad y contribución específica. Concretamente, el papel de la Religión en la futura UE se contempla en el art. 51, confiriendo a las Iglesias y Comunidades religiosas de todos los países miembros un Estatuto.

La ausencia en el Preámbulo de una mención explícita de las raíces cristianas de Europa ha desencadenado un debate sobre la idoneidad o no de tal referencia. Para unos es de justicia reconocer algo que es innegable: la identidad europea está estrechamente ligada al cristianismo; otros, por el contrario, recelan de una tal inclusión por miedo que ello suponga en el fondo el sometimiento a un determinado grupo o forma de pensamiento, es decir, el miedo a reconocer con ello

una cierta tutela religiosa, lo cual supondría un evidente paso atrás, retro trayéndonos a pasadas épocas que deseamos fenecidas y a una nostalgia de Cristiandad, del todo imposible hoy.

Es evidente que Europa no será más o menos cristiana por el hecho de que aparezca tal mención. En realidad, más que las raíces históricas, lo más importante son los frutos actuales. Y, por consiguiente, *los cristianos deberíamos saber reconocer nuestra tradición en la defensa explícita que el Proyecto de Constitución hace de la dignidad de la persona, la igualdad de los seres humanos y la protección de los más débiles y desfavorecidos.* Sin embargo, una vez dicho esto, también a mi juicio hay que reconocer otra cosa: *la inclusión de una referencia a la importancia del cristianismo en la forja de los valores europeos es algo perfectamente compatible con el carácter laico de la futura Constitución.* Por tanto, ello no debería causar tales recelos ni entre grupos de cristianos críticos ni entre partidarios de tesis laicistas que se muestran especialmente refractarios a tal mención, aunque, todo hay que decirlo, tienen sobrados motivos si nos atenemos a precedentes históricos. Tener en cuenta las raíces de la tradición es la memoria de la historia. Una cultura desmemoriada se convierte en desenraizada, inestable y efímera, aunque, evidentemente, ello no ha de ser un obstáculo a la creatividad de las culturas, pues de lo contrario pueden caer en una "fosilización", no siendo significativas para los hombres y mujeres de hoy.

Este es, sin duda, un debate sobre el "ser" de Europa, sobre su identidad. Debate, ciertamente, nada fácil. Y aunque a menudo la defensa del pluralismo y la democracia se haya hecho

sobre la indiferencia y el rechazo a la Religión, en mi opinión *es un error no reivindicar desde posturas progresistas y en nombre del laicismo, las raíces cristianas de Europa.*

Hay que partir de la base que la herencia cristiana es parte sustancial de la realidad europea. Nuestra cultura y, por ello el sistema jurídico y constitucional, se nutre de fuentes cristianas. Por otra parte, *el hecho religioso siempre se da anclado en una determinada cultura; por tanto, no se puede prescindir de él sin mutilar parte de la propia herencia y de la propia identidad cultural.* El hombre y la mujer europeos, creyentes o no creyentes, son herederos de tradiciones cristianas y laicas y Europa debe saber conciliar esa diversidad, que enriquece. Y eso puede hacerse aumiendo la vertiente negativa de ambas tradiciones, pues ambas han propiciado opresión y violencia cuando, absolutizándose, se han olvidado de estar al servicio del ser humano y de su dignidad.

El cristianismo es uno de los ingredientes que han ayudado a configurar el talante europeo. En este sentido, su gran aportación a Europa ha sido el reconocimiento de la dignidad de la persona y la inviolabilidad de los Derechos Humanos que deriva del ser hombre (no de una raza, lengua o religión) y, a partir de ahí, la capacidad de acoger al otro en su alteridad. Y en la construcción de una Europa plural y laica, multicultural y multiétnica, debe tener su aportación la fe cristiana, sin que ello suponga ningún privilegio ni dejen de apreciarse las aportaciones de otras tradiciones religiosas (fundamentalmente judaísmo e islam). No en vano *el Estado laico de la modernidad se asentó sobre valores de fondo cristiano* que sufrieron una purificación a través de la razón, y ello es de justicia reconocerlo.

Hay que tener presente al respecto que la existencia y especificidad del cristianismo creó unas condiciones que fueron estrictamente necesarias para el surgimiento de los fundamentos de la conciencia moderna. Así, la idea moderna de libertad, a pesar de la oposición de la Iglesia al liberalismo, es impensable sin la existencia del cristianismo. La dignidad humana ligada al ejercicio de la libertad política, a la soberanía popular y al sufragio universal, si bien deriva de las Revoluciones inglesa y francesa, tiene esa otra raíz más lejana. De hecho, *la Ilustración actuó sobre un tejido de cultura cristiana que allanó el camino.*

Por ello no es de recibo la posición de un *laicismo ideológico* que intenta abordar el hecho religioso en la vida pública con una ideología excluyente que tiene la pretensión de constituir la única aportación posible para la ordenación de la sociedad. Dicho laicismo, no dialogante y fundamentado en prejuicios y apriorismos, es hoy tan nefasto como la visión nostálgica de los que quieren recuperar la situación de épocas pasadas.

Visto el papel del cristianismo en la forja de la identidad europea, lo que habríamos de procurar es que el reconocimiento de su peso e influencia como elemento constitutivo de Europa no suponga el goce de ningún monopolio ni de ningún privilegio. *El respeto a la pluralidad y a la diversidad ha de ser escrupuloso.*

Ahora bien, las comunidades cristianas, como el resto de comunidades humanas, tienen el derecho y la responsabilidad de intervenir en la vida pública y ayudar a la construcción de la realidad. Si bien una de las aportaciones del cristianismo a la historia humana es la de haber contribuido signi-

ficativamente a la distinción entre el poder político y el poder religioso, ello no quiere decir que la Religión deba quedar circunscrita a la conciencia, recluida en la privacidad, como pretende un laicismo agresivo y anticlerical que margina. *La proyección pública de la fe cristiana es constitutiva de su misma esencia.* El hecho religioso, la Religión, no es una fase de la historia sino una estructura de la existencia. Y ya que el ser humano es político, el hecho religioso, especialmente el hecho religioso cristiano, es también *uno de los componentes esenciales de la estructuración de la convivencia:* la fe cristiana tiene una importante función ética, social y de promoción de valores. Respetando en todo momento la legítima autonomía del orden social, los cristianos, formando parte de la pluralidad europea, tenemos mucho que aportar en la construcción de un espacio abierto a la reconciliación, al ecumenismo, al diálogo interreligioso, a la democracia, la libertad y la defensa de los Derechos Humanos. Generando esperanza, *estamos llamados a crear una civilización humanizadora que ponga en el centro de la construcción de Europa el ser humano.*

En el ideario de los "padres" de Europa estaba el deseo de unir a los pueblos europeos para poder evitar en el futuro nuevas guerras fratricidas. Y, por consiguiente, la identidad europea si quiere ser fiel a sus orígenes ha de ser una *identidad abierta* porque el mínimo común denominador capaz de aunar la pluralidad cultural, religiosa, étnica, ideológica existente es, en definitiva, *el rechazo a la destrucción de la fraternidad* y a ello pueden ayudar todas las tradiciones religiosas presentes en el suelo europeo, a condición que sepan alejar toda tentación fundamentalista.

Compaginar una pluralidad de identidades

Vivimos momentos en los que Europa escribe su futuro, y éste ha de trascender la integración económica para avanzar hacia la integración social y política. Para ello es *imprescindible que los ciudadanos europeos se sientan compartiendo unos valores y una vocación común*. Hay que tener en cuenta al respecto que para sobrevivir y prosperar toda Comunidad política necesita generar un sentido de pertenencia. Y la identidad europea, debido a la heterogeneidad existente ha de construirse a partir de un pacto común basado en principios comunes compartidos a modo de un mínimo común denominador.

En este sentido, parece claro que *tal identidad ni puede ser del mismo grado que las identidades nacionales ni tiene que ser incompatible con ellas*. Europa debe hacer posible la maduración federal en sus ciudadanos de un nuevo sentido de pertenencia a la Unión, de carácter doble, por mante-

ner los lazos de unión con el país de nacimiento de todos y cada uno de los ciudadanos. Y no debemos olvidar que *lo esencial para lograr una conciencia común de identidad es la cultura*. Si prescindimos de los valores, de las tradiciones religiosas –que siempre se dan articuladas en una determinada cultura–, de las culturas y de las lenguas que definen las identidades individuales y colectivas, corremos el riesgo de hacer aún más frágiles unas sociedades democráticas que son cada vez menos políticas.

La identidad europea se irá afirmando a medida que la experiencia cotidiana de los ciudadanos vaya incorporando dimensión europea y no sólo local y nacional. Pero ello no podrá hacerse realidad sin que los ciudadanos se sientan protagonistas desde su propia identidad nacional. Debemos, por consiguiente, *ser capaces de combinar políticas culturales de diversidad y de afinidad, de enraizamiento en lo concreto y a la vez de pertenencia a una Comunidad más amplia*.

La religiosidad de los europeos

Casiano Floristán *

La debatida propuesta de introducir en la Constitución Europea una referencia al cristianismo nos invita a preguntarnos sobre el actual perfil religioso de los europeos. Encuestas recientes dan lugar a interpretaciones sociológicas aparentemente contradictorias. De un lado, la secularización de creencias, prácticas religiosas y comportamientos avanza inexorablemente, y de otro se advierte un retorno de lo religioso. De hecho se dan los dos síntomas, a saber, al mismo tiempo que muchos cristianos abandonan sus Iglesias, crecen las búsquedas personales o grupales basadas en tradiciones religiosas y en venerables textos sagrados. En todo caso, la década de los sesenta marca en la sociedad europea un cambio religioso significativo, no debido exclusivamente al Vaticano II (1962-1965) sino a la secularización de la sociedad.

El *European Value Survey* o "Grupo de estudio sobre sistemas europeos de valores" ha llevado a cabo tres encuestas en los países de la Unión Europea, correspondientes a 1981, 1990 y 1999. Las encuestas de práctica religiosa de hace veinte años daban en síntesis estos resultados: 1) La gran mayoría de los europeos se declaran cristianos, ya que aceptan la cultura occidental de impregnación cristiana,

pertenecen a una Iglesia o confesión (los dos tercios se consideran "religiosos") o asisten a una celebración litúrgica (practican el 30%, aunque con regularidad sólo el 10%). 2) Los situados políticamente a la izquierda son en general menos practicantes que los de la derecha, con la particularidad de que hay una minoría de practicantes regulares en la izquierda y una minoría de agnósticos o ateos en la derecha. 3) La práctica religiosa de los jóvenes es menor que la de los adultos o mayores. 4) Las mujeres se declaran más religiosas que los hombres, pero esta apreciación tiende a cambiar, ya que las jóvenes practican y creen hoy del mismo modo que los jóvenes. 5) Se refleja un gran escepticismo respecto de la Iglesia institucional burocrática. En la escala de aceptación está la Iglesia después de la policía, el ejército, la legislación y la enseñanza, aunque antes del parlamento, la administración, la empresa y los sindicatos.

Nuevamente en 1990 el *European Value Survey* llevó a cabo una encuesta para conocer determinados valores de los europeos. La religión ocupa un quinto lugar, después de la familia, los amigos, el trabajo y el tiempo libre, aunque antes de la política. Las tres cuartas partes de los europeos occidentales afirman pertenecer a una

* Catedrático emérito de Teología Pastoral. Madrid.

confesión religiosa, de los cuales el 72,6 % se declara católico, el 22,8 % protestante y el 4,2 % miembro de otro credo religioso.

En comparación a la encuesta de 1981, la de 1999 del *European Value Survey* señala una disminución de la práctica y confesión religiosas. Los practicantes regulares que asisten al culto una vez al mes son el 27% de la población europea, los practicantes irregulares el 26%, los cristianos no practicantes el 17%, los sin religión no ateos el 18% y los ateos convencidos el 6%. Se advierte también un "retorno religioso" de los jóvenes entre los 18 y los 29 años. Con todo, la mayoría de los cristianos europeos viven unas exigencias mínimas que consisten en practicar al menos una vez por año, creer en Dios, en el pecado y en una vida después de la muerte. El sociólogo francés Y. Lambert concluye que en Europa se dan tres tendencias contradictorias: el "abandono de la religión", la "reafirmación de un cristianismo de convicciones" y el "alza de religiosidad" en la capa de la población joven.

El apartado *Religión: valores, ritos y creencias* de 1999 señala que España "es el país cuyo perfil religioso ha variado más claramente entre las dos encuestas europeas de valores (en 1981 y 1990), incluyendo en estos cambios una considerable caída en la asistencia a la misa dominical, en particular entre los jóvenes". Entre 1990 y 1999 se produce un nuevo descenso. Los "alejados" de la práctica religiosa eran en 1981 una tercera parte de los españoles; en el 2000 son la mitad. Los "practicantes", que hace veinte años eran la mitad, hoy son la tercera parte.

"La secularización de la sociedad española -advirtieron J. González Anleo

y P. González Blasco- ha sido rápida, algo atropellada, incompleta e irregular, es decir, más avanzada en algunos ámbitos, la política, la cultura y la socialización de niños y jóvenes, que en otros, como la familia, la vida festiva y la consagración de los hitos importantes del ciclo vital, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte". En todo caso, en nuestro país no ha sido la secularización tan rápida como muestran las encuestas, ya que junto a la disminución de la práctica religiosa se ha dado un crecimiento de las "celebraciones religiosas" del catolicismo popular, fenómeno que debe analizarse detenidamente por los claroscuros que presenta.

Aunque la crisis religiosa no es igual en todos los países de Europa ni en todos sus aspectos, puede afirmarse que es amplia y profunda. Después de comenzar en la burguesía, se extendió en el mundo obrero, la clase intelectual, los ejecutivos y una gran parte del mundo rural. La juventud está creciendo al margen de la Iglesia. Pero frente a un abandono de la práctica religiosa e incluso de la fe cristiana por una parte de la sociedad, hay un creciente progreso cristiano en el catolicismo popular, grupos apostólicos, comunidades eclesiales y parroquias renovadas. No obstante, nuevas formas de religiosidad sustituyen a las tradicionales.

Para explicar el doble fenómeno de la secularización y el retorno de lo religioso conviene tener en cuenta el declive de la radicalización ideológica de los años 1960-1970, la recuperación del cristianismo liberado de muchas sospechas y el desencanto de un optimismo secular de las décadas pasadas. Todo eso favorece en Europa la búsqueda de lo religioso.

Otro cine es posible (I)

Emilio Tortosa *

BOWLING FOR COLUMBINE

Director y guionista: Michael Moore
 Producción: USA, 2002
 Fotografía: Brian Danitz y Michael McDonough
 Música: Jeff Gibbs
 Montaje: Kurt Engfehr
 Duración: 120 minutos

La película documental trata de la masacre ocurrida en el año 1999, en Columbine High School, localidad de Littleton (Colorado) en la que dos jóvenes mataron a doce compañeros y a un profesor, antes de suicidarse.

En el film se cuenta lo fácil que es adquirir en los supermercados Kmart, una de las más famosas cadenas de USA, las balas que sirvieron para asesinar a muchos inocentes, que se vendían al módico precio de 17 centavos cada una.

USA es el país con el mayor número de homicidios por armas de fuego (más de 11.000 asesinatos al año) ¿Se trata de una sociedad paranoica o simplemente que adora las armas de fuego? Se estima que más de 250 millones de armas pululan por las casas del país, con una población de 272 millones de habitantes.

En la película se comparan estos datos con otros países de organización

social similar, como Canadá, y no se entiende que, comprando una cantidad similar de armas, no existan apenas muertes violentas.

Moore, director de la película, re-considera el caso y se lanza a investigar hasta llegar a un dato inquietante: mientras que en los últimos tiempos la tasa de criminalidad ha descendido un 20%, la cobertura de prensa (que elige enfatizar los delitos perpetrados por ciertas razas en particular) ha crecido un 600%. El alto nivel de violencia, probablemente guarde relación con la cultura del miedo y la paranoia que, sumada a la histeria de intolerancia y temor a lo extraño que viene distinguiendo a USA, dé como resultado un cocktail explosivo.

En palabras de Micheal Moore "la película quiere reflejar la cultura del miedo que impregna la vida en mi país. El miedo nos conduce a continuos actos de violencia tanto en la vida diaria como en la historia, lo mismo en nuestro territorio que fuera de él".

La personalidad de Moore, director y guionista de este documental (el documental es un espacio de resistencia) sobre la violencia producida por el uso de las armas de fuego en USA, se evidencia por una crítica sarcástica y demolidora que explora en los entresijos de la América profunda. Ya se conoce el estilo personal de este director em-

* Presidente de la Fundación ÉTNOR. Valencia.

peñado en denunciar las miserias económicas de una sociedad basada en los principios neoliberales de la productividad a ultranza y en los beneficios económicos por encima de todas las cosas. Lo hizo en *Roger & me* (1999) sobre las terribles consecuencias de la reconversión de General Motors y también puso en evidencia a las grandes multinacionales y a los Estados que permiten la explotación de menores en sus sucursales del Tercer Mundo, en *The Big One* (1997).

Moore desmonta el argumento muy arraigado en sectores de la sociedad USA: como el Estado no garantiza la seguridad de los ciudadanos y se están perdiendo los valores tradicionales, hay que recurrir a las armas amparándose en los derechos individuales contemplados en la Constitución. Pero Moore desvela las auténticas razones de tanta violencia. Deja en evidencia a las grandes empresas armamentísticas, como la Lockheed en Denver (Colorado), que fundamenta sus negocios bilionarios en el mercado de los conflictos bélicos contemporáneos; arremete contra el sistema educativo y social de USA, que privatiza los recursos públicos, favorece a los ricos y abandona a los ciudadanos más desfavorecidos. Y, como hemos señalado anteriormente, acusa a los medios de comunicación, y especialmente a la televisión, de nutrir sus informativos con las noticias más truculentas sobre delincuencia, asesinatos y muertes, para alimentar el miedo de los telespectadores.

Para Moore, esta es la verdadera enfermedad de USA, lo que explica la extrema violencia de la sociedad y el excesivo número de muertes por armas de fuego: el miedo a lo diferente, sobre todo a los negros y los inmigrantes, de una sociedad mediocre, poco culta, que

repite tópicos como argumentos y no está suficientemente informada.

A pesar de que el mensaje del film está muy dirigido por la ideología de su director, obtuvo el OSCAR al mejor documental (2003). He aquí las contradicciones de la sociedad norteamericana. Las palabras de Moore, al recoger el premio, fueron las siguientes: *"En nombre de nuestros productores, me gustaría agradecer a la Academia por este premio... Vivimos en una época donde los resultados de una elección ficticia nos dan un presidente ficticio. Ahora estamos librando una guerra por razones ficticias... Estamos contra esta guerra, señor Bush. Qué vergüenza, señor Bush"*. No le dejaron terminar. La banda de música empezó a tocar y su tiempo había terminado.

La verdad es que tras el OSCAR, la película documental se proyectó en muchos cines, especialmente en USA. En España todavía permanece en las carteleras de estreno (26 semanas). Y estamos hablando de cine del margen, cine de la periferia.

Además del OSCAR, el documental consiguió el premio 55º Aniversario en el Festival de Cannes (2002) y el premio del público en el Festival de San Sebastian 2002.

Con independencia de la película, Michael Moore, acaba de volver a la palestra con la reciente aparición de su último libro *"Estúpidos hombres blancos"* (Ediciones B).

Un viaje a la corrupción y decadencia de USA y con una serie de perlas dirigidas al Presidente Bush en forma de preguntas. El libro ha estado 59 semanas en el primer lugar de la lista de libros más vendidos de no ficción de The New York Times. Ahora sigue en el puesto 15.

Reflexión ética en un sociedad consumista

Roberto Ballester Fullerat*

Adela Cortina, *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002, 352 págs.

Nos tiene acostumbrados a sus libros y artículos en los que reflexiona sobre aspectos cruciales para la vida moderna: bioética, filosofía política, ética aplicada, ética de la empresa, etcétera; y en esta ocasión el libro que nos presenta Adela Cortina, Catedrática de Ética de la Universitat de València y Directora de una Fundación para la Ética de los Negocios y las Organizaciones –ÉTNOR–, vuelve a poner sobre el tapete un tema de vital importancia para nuestra sociedad actual: la reflexión ética sobre el consumo.

El tema del consumo es fundamental en nuestras sociedades modernas y, de hecho, se ha abordado en profundidad desde disciplinas como el

marketing, la psicología, etcétera, pero no en demasía desde la perspectiva ética. En este libro esto es precisamente lo que encontramos: una reflexión sobre el consumo desde la perspectiva ética, aunque en diálogo con economistas como el premio Nobel de economía Amartya Sen, John Kenneth Galbraith, Thorstein Veblen, James Duesenberry, Daniel Bell, etcétera.

En definitiva, la autora, además de los aspectos psicológico, antropológico, sociológico y económico, saca a la luz el aspecto ético del consumo, que deviene del hecho de que éste surja de la libertad de los seres humanos. Precisamente, que el consumo esté enmarcado en un ámbito de libertad permite que pueda plantearse la posibilidad de un consumo justo, libre, solidario, y, en definitiva, ético, que facilite un modo de vida felicitante.

Las cuestiones que la autora aborda en el libro están divididas en cinco partes, de las que iré destacando los

* Gerente de la Fundación ÉTNOR. Valencia.

aspectos, desde mi punto de vista, más relevantes.

Las partes son:

- Primera parte: La era del consumo
- Segunda parte: ¿Qué nos hizo creer...?
- Tercera parte: La justicia innegociable
- Cuarta parte: Ética del consumo
- Quinta parte: Ser ciudadano en un mundo global

La profesora Cortina empieza la primera parte del libro desentrañando eso que ha venido a llamarse en la actualidad *sociedad consumista*, una sociedad en la que, desde su punto de vista, que comparto totalmente, el consumo aparece como la esencia del ser humano, por encima de cualquier otro aspecto, virtud o actividad. Efectivamente, el consumo es un rasgo común a todos los seres vivos, no vamos a negar esto en el siglo XXI, pero es un error pensar que esta actividad, que al fin y al cabo es lo que es, por el mero hecho de estar extendida a lo largo de prácticamente todo el planeta se ha convertido en la esencia del ser humano.

Por el contrario, la esencia por excelencia de las personas, también en el siglo XXI, es la libertad, sobre la cual debe descansar el consumo, como cualquier otra actividad, para que éste pueda colaborar en el objetivo de conseguir una vida felicitante.

Dejo de lado, por cuestiones de espacio, la narración histórica en la que la autora se detiene y cuya lectura aconsejo, puesto que ayuda a entender cómo hemos llegado a una sociedad caracterizada como consumista.

En la segunda parte del libro, Adela Cortina profundiza en la pretendida relación entre el consumo sin límites, aunque sólo de una parte del planeta, y la pretensión de alcanzar la felicidad como consecuencia de dicho consumo. De hecho, la cuestión que da título a la segunda parte y que la autora dejaba antes en puntos suspensivos es: "¿qué nos hizo creer que el consumo sin límites es el camino más seguro hacia la felicidad?".

Para responder a esta cuestión, la autora va tomando diferentes respuestas desde la psicología, la antropología y la sociología. De la mano de Veblen, por ejemplo, toma su teoría de la clase ociosa, que afirma que las personas que consumen bienes de un alto precio provocan en las clases inferiores un afán de emulación que les permite ganar status, produciendo así una espiral ilimitada de consumo.

En definitiva, lo que queda claro a través de las diferentes respuestas que históricamente se han ido dando a la cuestión del consumo, es que éste no se entiende si no es en relación al consumo del resto de las personas de la sociedad en la que se convive, puesto que en todas las teorías aparecen elementos como el afán de emulación, que plantea Veblen, o el efecto demostración, que presenta Duesenberry, que necesitan de la comparación y del elemento subjetivo para ser efectivos.

Vistas así las cosas, entonces, ¿en manos de quién está el consumo de las sociedades actuales? A esta cuestión se dedica la tercera parte del libro.

Afirman unos que son los productores los que dominan el consumo de la sociedad; otros ponen al consumidor como el gran soberano en las cuestiones del consumo; algunos dicen que es

el marketing el que tiene el gran poder de crear la necesidad del consumo. Frente a todas estas posturas, y tomando un poco de cada una de ellas, Adela Cortina afirma que, efectivamente, "los consumidores están influenciados por el marketing y por el resto de la sociedad, es cierto también que la fuerza de los productores es grande, pero no pueden crear necesidades y deseos, sino sólo avivarlos o adormecerlos". Por tanto, siempre queda la autonomía del ciudadano, también en su vertiente económica, en este caso como consumidor, para orientar la producción y el consumo, puesto que en sus manos está, junto a sus conciudadanos, decidir qué se consume, para qué y quién consume.

Esta última reflexión –qué, para qué y quién consume– es necesaria plantearla hoy en día para poder cubrir los mínimos de justicia imprescindibles, para que el Estado sea un Estado de justicia, preocupado más por el bienestar de sus ciudadanos que por el bienestar.

Entrando ya en la propuesta ética de la profesora Cortina respecto al consumo, que se presenta en la cuarta parte del libro, ésta surge del enfoque de las *capacidades*, del Premio Nobel de Economía Amartya Sen: "una ética que quiera atender al fenómeno del consumo debe superar el espacio de las mercancías y situarse en el de las capacidades y los funcionamientos; debe atender al efecto que las mercancías tienen en las capacidades. Por tanto, la igualdad económica se refiere a la igualdad de capacidades para hacer aquellas cosas que valoramos hacer".

Partiendo del enfoque que muestra esta afirmación de Amartya Sen, los elementos fundamentales de una ética

del consumo, según la profesora Adela Cortina, son:

- El consumo debe ser autónomo.
- El consumo debe ser justo, por lo que necesita el diálogo con las personas afectadas por dicho consumo.
- El consumo debe ser prudente, felicitante.

Entrando ya en la quinta y última parte del libro, la profesora Cortina aborda la cuestión del consumo desde una perspectiva global, necesaria, por otro lado, para entender las verdaderas implicaciones de la cuestión. Un momento como el actual, caracterizado por una economía que se entiende global, exige también plantear la reflexión sobre el consumo desde una perspectiva global. En definitiva, lo que está planteando la profesora Cortina es la necesidad de hablar de una ciudadanía global, también económica, y, en este caso concreto, de una ciudadanía global del consumidor.

Según la autora, las tareas imprescindibles de dicha ciudadanía global son tres: en primer lugar, crear estilos de vida incluyentes y universalizables, que defiendan una igualdad de consumo; en segundo lugar, la moderación del consumo compulsivo; y, en tercer lugar, "un pacto global sobre el consumo, que haga posible promover la capacidad de las personas de consumir de forma autónoma, defender sus intereses mediante el diálogo y desarrollar sus proyectos de vida feliz.

De este modo, la profesora Adela Cortina vuelve a hacernos una propuesta de un tema, el del consumo en este caso, sobre el que no existía hasta ahora una reflexión rigurosa desde el punto de vista ético y que parece más necesaria que nunca.

Hacia una reformma de la empresa desde el corazón de la ciencia económica

Antonio Duato *

José Miguel Rodríguez Fernández, *El gobierno de la empresa: un enfoque alternativo*, Madrid, Akal, Col. Economía actual, 2003, 152 p.

Los lectores de IGLESIA VIVA conocen suficientemente a José Miguel Rodríguez, Profesor de Economía en la Universidad de Valladolid, por sus frecuentes y sabrosos comentarios en nuestra revista sobre los principales hechos económicos. He aquí algunos de sus títulos en los que siempre se unía agudeza analítica con ingenio expositivo: *La selva económica mundial, las tormentas tropicales y los tigres (de papel)* [193], *Un mandamiento nuevo os doy: favoreced a los ricos y alentad a los pobres (IRPF, 1,1)* [194], *Beneficios privados, deudas públicas* [196], *De fusiones y confusiones (de intereses)* [205], *Argentina, del dólar dulce a www.elcacerolazo.org* [209].

En el número 204 (2000), dedicado a *La empresa: mismos desafíos, nuevos derroteros*, colaboró José

Miguel con un excelente artículo titulado *La empresa, ¿institución o mercancía?* Me decía que, preparando este trabajo y viendo cómo le faltaba espacio para desarrollar el tema con el rigor y la profundidad que le hubiera gustado, empezó a pensar en un libro en que se presentaran las alternativas a un planteamiento simplemente financiero de la empresa, ya no desde una preocupación ética sino desde la misma racionalidad económica.

Lo más importante del libro es que saca unas conclusiones sobre la necesaria reforma del enfoque puramente financiero de la empresa, que coinciden con las instancias éticas y/o cristianas, pero lo hace desde la mayor fidelidad a su metodología analítica, desde el corazón mismo de la ciencia económica.

Recuerdo que hace algo más de veinte años se produjo un interesante y significativo debate entre Enrique Menéndez Ureña, un jesuita que se había hecho economista en la London School of Economics, y su hermano de orden José Ignacio González Faus. El primero publicó en 1982 un libro, *El mito del cristianismo socialista*. Crí-

* Gerente de la Fundación ÉTNOR. Valencia.

tica económica de una controversia ideológica, que él mismo resumió en nuestra Revista (IGLESIA VIVA, 97/98, 1982). González Faus le contestó con otra obra, *El engaño de un capitalismo aceptable*, que editó Sal Terrae. Saltaban chispas, llenas de agudeza y buenos modales, entre el economista y el teólogo. Son caminos de discurso, métodos, muy diferentes. El diálogo difícilmente podía llegar a influir en el pensamiento de uno u otro.

Por eso es importante que las conclusiones éticas no sean lanzadas en paracaídas de un sistema de pensamiento a otro, sino que surjan desde el mismo rigor de una ciencia que incorpora todas las variables significativas a su propia lógica. La ética biomédica debe nacer de la misma rigurosa reflexión biomédica o no servirá para nada. Y la ética económica debe nacer de la fidelidad a la misma ciencia económica o será irrelevante.

Y esto es lo que hace Chemi, bueno, el profesor Rodríguez, en esta obra. A partir de las crisis económicas mensurables provocadas por los escándalos de Enron y de otras compañías que llevaron a la práctica el enfoque financiero, el libro –"oportuno pero no oportunista, porque quien lo escribe demuestra una madurez intelectual que no se improvisa en unas semanas", dice en el prólogo el prestigioso catedrático Vicente Salas, premio Jaime I de Economía– analiza el modelo financiero de empresa que es el actualmente vigente, para descubrir después las múltiples instancias que desde la misma economía van pidiendo un cambio de modelo

más plural que se va perfilando como "Asociación de partícipes", o de *Stakeholders* que es la palabra inglesa que se opone a la de accionista, *stockholder*.

Como bien dice José Miguel el debate sólo se ha iniciado y el modelo financiero de la empresa sigue presente en las mentes de la mayor parte de los operadores económicos que siguen considerando la empresa como una propiedad exclusiva de los accionistas y una mercancía, con precio de mercado, que se transforma o cambia de manos por el único criterio del beneficio financiero.

Pero la revisión de este modelo ya está muy fuertemente instalada en el mismo pensamiento económico. Como lo prueba la proliferación de citas que aduce el autor. Unas cuatrocientas entradas en la bibliografía.

Poco futuro tendría una economía mundial que tuviese ese único enfoque financiero, como ya vaticinaba Keynes en 1923, según la cita con que concluye el libro:

"Transformar al empresario en un logrero es contraproducente para el capitalismo, porque destruye el equilibrio psicológico que permite la perpetuación de recompensas desiguales. La doctrina económica de los beneficios normales, vagamente comprendida por todos, es una condición necesaria para la justificación del capitalismo. El empresario sólo es tolerable en la medida en que pueda considerarse que sus ganancias están relacionadas en alguna forma con lo que sus actividades, a grandes rasgos y en algún sentido, han aportado a la sociedad".

LIBROS RECIBIDOS

- AA.VV., *Celibato por el reino: carisma y profecía*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 2003.
- AA.VV., *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*. Centro Bíblico Verbo Divino. Quito (Ecuador), 2003.
- BENASSAR, B., *El futur de la teologia moral. Per una ètica actual, creient i creïble*. Publicacions de l'Abadia de Monserrat, 2003.
- CHITTISTER, J., *Odres nuevos. Antología de una visión espiritual*. Col. El pozo de Siquem: Sal Terrae, Santander, 2003.
- DAVEY, A., *Cristianismo urbano y globalización. Recursos teológicos para un futuro urbano*. Col. Presencia teológica: Sal Terrae, Santander, 2003.
- EGIDO, J., *¿Dios? Un asunto no resuelto*. Acento Editorial, Madrid, 2003.
- GONZÁLEZ, A., *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Col. Panorama: Sal Terrae, Santander, 2003.
- MAYORGA, J., *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y panorama en Walter Benjamin*. Anthropos, Barcelona, 2003.
- PIKAZA IBARRONDO, X., *Dios es palabra*. Col. Panorama: Sal Terrae, Santander, 2003.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J.M., *El gobierno de la empresa: un enfoque alternativo*, Col. Economía Actual, Akal, Madrid, 2003
- THEISSEN, G., *El Nuevo Testamento, Historia, literatura, religión*. Col. Presencia teológica: Sal Terrae, Santander, 2003.

EN ESTA PÁGINA LA LISTA DE NÚMEROS STRSADOS QUE SE ENVÍA
EN FICHERO A PARTE

EN ESTA PÁGINA EL BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN.
ENVIARÉ ALGUNA CORRECCIÓN AL ANTERIOR

CONSEJO DE DIRECCIÓN

- Joaquín Perea González. Presidente. Bilbao.
- José A. Comes Ballester. Director. Valencia.
- Jesús Conill Sancho. Universidad de Valencia.
- Adela Cortina Orts. Universidad de Valencia.
- Rafael Díaz-Salazar Martín. Universidad Complutense de Madrid.
- Antonio Duato Gómez-Novella. Editor. Valencia.
- Elisa Estévez López. Universidad de Comillas. Madrid.
- Carlos García de Andoin Martín. Formación del Laicado. Bilbao.
- Joaquín García Roca. Universidad de Valencia
- Carlos Gómez Sánchez. UNED. Madrid.
- Mercedes Navarro Puerto. Universidad de Salamanca.
- M^a Dolors Oller Sala. ESADE. Barcelona.
- José Miguel Rodríguez Fernández. Universidad de Valladolid.
- Andrés Torres Queiruga. Universidad de Santiago de Compostela.
- Demetrio Velasco Criado. Universidad de Deusto. Bilbao.
- Fernando Vidal Fernández. Universidad de Comillas. Madrid.
- F. Javier Vitoria Cormenzana. Universidad de Deusto. Bilbao.
- José Antonio Zamora Zaragoza. CETEP Murcia.

EDITA

- © Asociación IGLESIA VIVA
- Publicaciones ADG-N
Apartado 12210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32

REDACCION Y ADMINISTRACION

- Apartado 12210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32
Fax: 96 361 65 40
E-mail: revista@iglesiaviva.org
http: www.iglesiaviva.org

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN AÑO 2003

España	36 €
Extranjero	42 €
Extranjero avión	90 €
Precio de este ejemplar 9 €	