

BIOÉTICA Y RELIGIÓN: UNA RELACIÓN AMBIVALENTE

JUAN MASIÁ CLAVEL

*Ex director de la Cátedra de Bioética.
Universidad pontificia de Comillas*

En la encrucijada de los debates bioéticos, las religiones se encuentran frecuentemente perplejas ante la complejidad de unos problemas que afectan a preocupaciones tan propias de ellas como la vida, muerte, salud o enfermedad de las personas, pero que desbordan la capacidad del mundo religioso para enfrentarse con los retos provenientes del mundo científico y tecnológico. Se producen como consecuencia fenómenos de atasco, como en el tráfico; tan peligroso es pararse en mitad de una rotonda o encrucijada, como acelerar sin medir las consecuencias de no tener libre el paso. En la actualidad se detecta por parte de las religiones un interés por los temas bioéticos, que no va siempre acompañado por el rigor metodológico requerido, sino condicionado por intereses internos de una determinada confesionalidad. Ante algunas declaraciones de instancias religiosas, uno se pregunta si lo que les preocupa es la defensa de la vida o la protección de la ortodoxia. El desconcierto que producen tales tomas de posición provoca, como reacción pendular, en el mundo de la bioética una actitud de ponerse en guardia frente a las intervenciones de cualquier religión.

No fue así en los comienzos de la bioética. Por citar solamente un par de ejemplos, personas como un J. Gustafson,

en la teología protestante, y un R. McCormick, en la teología católica, daban muestras, en las décadas de los 60 y los 70 del siglo pasado, de una capacidad notable para asumir los retos de la bioética a las religiones, a la vez que planteaban también los correspondientes retos a la bioética desde perspectivas religiosas, propuestas sin imponerse.¹ La situación ha ido cambiando sensiblemente, sobre todo en las últimas dos décadas, por lo que se refiere al caso de los pronunciamientos oficiales católicos sobre temas de bioética. Por eso, cuando traté por primera vez este tema, lo hice planteando retóricamente la pregunta acerca del estorbo o ayuda que representa la teología en los debates bioéticos.² La respuesta apuntaba a lo que he elegido esta vez como título de la presente ponencia: “Bioética y religión: una relación ambivalente”. Según cómo se conciba la función de la religión y según cómo se articule la metodología de la bioética, la relación entre ambas podrá ser de contribución y transformación mutua, si se asume el doble reto por ambas partes o, en el peor de los casos, de exclusión mutua por incompatibilidad. De hecho, lo que encontramos a menudo no es ninguno de estos dos extremos, sino las ambigüedades de una relación de ambivalencia, mayor o menor según los problemas concretos que se confronten en torno a la salud y la enfermedad, el comienzo o el final de la vida, el cuidado del conjunto de los ecosistemas o la justicia global en la distribución de recursos biotecnológicos y sanitarios.

EN NUESTRO CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO

Lo dicho hasta aquí, a modo de prólogo, es obviamente demasiado abstracto. Descendiendo al contexto concreto de

¹ MCORMICK, R. “Theology and Biomedical Ethics”, *Logos* 3 (1982) 25’45; GUSTAFSON, J., “Theology confronts technology and the life sciences”, *Commonweal* 105 (1979) 386-392.

² MASÍA, J., “¿Estorba la teología en el debate bioético?”, *Estudios Eclesiásticos* 71 (1996) 261-275.

nuestro entorno actual, percibo las ambivalencias de la relación entre bioética y religión aumentadas por la diversidad de enfoques, tanto de la bioética como de la perspectiva religiosa. Estoy pensando, al expresar esta dificultad, en recientes declaraciones de instancias eclesiales que, aunque hayan sido hechas presumiblemente con buenas intenciones y buena voluntad de mantenerse en primera línea en defensa de la vida, han sido contraproducentes y han provocado resultados indeseables.

En el marco de más de una década de actividad de la Academia Vaticana de la Vida y fomentada por las orientaciones de la encíclica de Juan Pablo II *Evangelium vitae* (1995), se ha visto aumentar notablemente la promoción de centros y congresos de bioética de una determinada orientación neo-ortodoxa muy significativa que, por su exageración extremadamente beligerante de la “identidad confesional”, están haciendo un flaco favor a la vida que desean proteger, quizás con buena intención, pero con metodología inapropiada. Por poner solamente un ejemplo, el documento *La vida, don precioso de Dios*, publicado por la Subcomisión Episcopal para la Familia, de la Conferencia Episcopal Española (4-IV-2005) confronta con esta ambigüedad a quienes, a pesar de coincidir con sus criterios, no pueden estar de acuerdo con su estilo, método de argumentar y conclusiones. En efecto, en dicho texto encontramos el siguiente contraste: por una parte, unos criterios muy respetables como el valor y dignidad de la vida humana, su carácter de don, la misión de la ciencia al servicio de la vida y la persona o la importancia de la acogida en amor de la vida naciente en el seno de la familia; por otra parte, unas expresiones que originarán inevitablemente malentendidos y alejarán a la mentalidad científica, acentuando la distancia entre bioética y religión. El ejemplo más típico es el tan conocido y citado lema de la campaña pro-vida: “todos fuimos embriones”. Una filosofía que tome en serio la biología reaccionará diciendo: “Yo vengo de ese embrión; pero ese embrión todavía no era yo. El todo biológico es más que la suma de sus partes”. Desde la

moral teológica habría que añadir “Las cuestiones éticas no se resuelven solamente con la biología, pero tampoco sin ella”. Mayor tropiezo, como piedra de escándalo, produjo la Nota del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal, el 2 de febrero del 2006, en la que se recomendaba a los parlamentarios católicos votar en contra de la nueva ley de reproducción asistida. También sobre este documento habría que hacer el mismo comentario: buenos principios, pero malas conclusiones; valores estimables, pero mal aplicados; criterios importantes, pero mal utilizados. Cuando en un silogismo falla la premisa menor, la conclusión es mala, por muy laudable que sea la premisa mayor. Fallan las mediaciones, por no tomar en serio los datos científicos y por dejarse llevar de prejuicios ideológicos. Aunque se esté de acuerdo con los criterios y valores de las premisas de dicha Nota, habrá que disentir de algunas conclusiones. Por ejemplo, no se pueden descartar las técnicas de fecundación *in vitro* diciendo que “suplantando la relación personal de los padres en la procreación”. Tampoco se puede llamar “hermanos seleccionados para la muerte” a los pre-embriones que no se implantan en el proceso de un diagnóstico pre-implantatorio. No es correcto usar la terminología demagógica de “selección eugenésica” o “bebé-medicamento” para referirse a la aplicación de los procedimientos de diagnóstico pre-implantatorio y selección embrionaria, sin distinguir si se llevan a cabo responsable o irresponsablemente. No se puede tratar como cuestión religiosa lo que es cuestión científica y ética. Igualmente, es inadmisibles que, en cuestiones científica y éticamente controvertidas, que no vulneran la ética de mínimos, se pretenda desde instancias religiosas condicionar el voto de los parlamentarios católicos.

Cuando el enfoque de los temas bioéticos se hace con semejantes perspectivas beligerantes desde posturas presuntamente religiosas (a las que habría que calificar críticamente como “pseudo-religiosas”), no es de extrañar que surjan, en el extremo opuesto, otros enfoques de bioética que, al insistir en la “laicidad aconfesional” (laudable y recomendable, por supuesto)

caigan en el exceso de convertirla en “anti-religiosidad a ultranza”. Pero habrá que reconocer que este extremo está siendo suscitado y fomentado por el anterior: los anticlericalismos viscerales suelen ser progenie de clericalismos desorbitados. Pero, además de estos dos extremos, hay otro tipo de posturas intermedias, que podríamos adjetivar como “terceras vías de consenso”. El problema es que estas “terceras vías” pueden tener un sentido, no de mera conciliación equilibrada, sino de condescendencia y compromiso interesado. En este sentido peyorativo, se dan opciones de “tercera vía” en algunos ámbitos políticos, religiosos, o incluso académicos, cuando se cierran debates adoptando decisiones que, bajo pretexto de evitar conflictos y confrontaciones, fomentan solamente consensos superficiales y escabullen los problemas; a veces, a cambio de actuar así, se obtienen cotas de poder en administraciones públicas, académicas o eclesiásticas.

Creo que no ayuda ninguna de las tres adjetivaciones citadas, sino más bien acentúan las ambivalencias en la relación bioética-religión. Frente a las tres clases de enfoques de la bioética, calificables respectivamente como “confesional”, “anticonfesional” y “sólo consensuadora”, quisiera proponer una bioética sin adjetivos: una bioética que sea búsqueda ética, sin más, llevada a cabo inredisciplinar, intercultural e interreligiosamente, mediante un diálogo de ciencia y reflexión en favor del cuidado integral de la vida. En esa línea se sitúan algunos esfuerzos clasificables como una “cuarta alternativa”. Pienso en algunos centros de bioética en este país, que no voy a citar expresamente para no excluir a nadie, de los que consta que desarrollan su reflexión en la línea de esta “cuarta alternativa”: aunar ciencia, pensamiento y conciencia, sin dejarse clasificar simplistamente como “confesionales”, “anticonfesionales” o “consensuadores”. Sin imponer ni excluir la perspectiva religiosa, tomando en serio los datos científicos y la reflexión de ética cívica y secular, en el contexto de una sociedad democrática y plural, lo que no impide, en el momento oportuno, remitir a referentes de diversas tradiciones culturales y religiosas a la

hora de ampliar el horizonte de los debates de búsqueda de valores.

EN EL MARCO DE LA BIOÉTICA, COMO CONVERSACIÓN EN FOROS CÍVICOS

No es éste el momento de repetir lo que ya es conocido en las introducciones a la Bioética. Baste un somero recuerdo. Sabemos que los nuevos recursos tecnológicos están planteando cada vez más problemas humanos, que sería irresponsable confiar sólo a los especialistas, ya sean de ciencia o de política. Para poder elegir responsablemente, tenemos cada vez mayor necesidad de dialogar en foros cívicos plurales, buscando valores compartibles. Nos preguntamos en común: ¿Qué es salud y enfermedad? ¿Cuál es la manera humana de nacer y crecer, vivir, enfermar o morir? ¿Qué tratamientos respetan la dignidad humana? Ante tales preguntas, avanzar sin cuestionar las aplicaciones tecnológicas sería como pisar el acelerador sin control del vehículo.

Sabemos también que Bioética viene de *Bios*: vida, y *Ethos*: “costumbre”, “carácter” y arte de convivir. Ya Confucio o Aristóteles pensaron, en la Ética, el *ethos* de la convivencia; pero hoy biología e interacciones humanas son más complejas. En 1967 se hizo el primer trasplante cardíaco. En 1978 nace la primera criatura por fecundación *in vitro*; celebró su vigésimo cumpleaños cuando la oveja clónica Dolly cumplía uno, fecha en que ya se discutía sobre células madre. Desde 1971 (Potter, *Bioética: Puente hacia el Futuro*) venimos preguntando: ¿Cómo establecer un puente entre ciencias y valores?³

Sabemos más sobre la vida y aplicamos los conocimientos para manejarla. Podemos intervenir en medicina y agricultura, modificando el cuerpo humano, el medio ambiente y el estilo

³ VAN RENSSLAER POTTER, *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1971.

de vida. ¿Se usarán los avances para bien o para mal? ¿Y para quién? El ser humano es capaz de destruirse a sí mismo, a sus congéneres y a su entorno. Cada nueva capacidad conlleva nuevas *limitaciones* y nuevas *responsabilidades*: el futuro de la vida está en nuestras manos. *¿Debemos hacer todo lo que se puede hacer? ¿Es éticamente permisible todo lo que es técnicamente viable?*

En una sociedad más plural, con biotecnología y biomedicina más complicadas, la ética es más difícil. Ha cambiado, además, la relación médico-paciente y los sistemas sanitarios. Hay más recursos para salvar vidas, pero también para destruirlas. Con tales inquietudes nacía, hace cuatro décadas, la bioética: no una moda, sino la urgencia de cuidar la vida; necesidad, acentuada hoy, de humanizar la medicina y revisar la ética. Con los pioneros del movimiento bioético, el oncólogo Potter y el obstetra Hellegers, la ética no venía desde fuera, no la imponían desde esta o aquella altura unas instancias políticas, filosóficas o religiosas. Era dentro del mismo campo profesional donde se planteaba la integración de saberes y valores. Nacía así la bioética, con vocación de puente: entre curar y cuidar, entre ciencia y conciencia. En la obra de Potter, ciencia y ética hermanadas pensaban la supervivencia.

Convergían también entonces muchos movimientos: defensa de derechos humanos y cooperación internacional; sensibilidad hacia los problemas ecológicos; reacción contra el paternalismo médico tradicional y toma de conciencia de la autonomía del paciente; exigencia de interdisciplinariedad; reivindicación contra las discriminaciones y marginaciones; etc... Sobre todos estos retos urgía dialogar y poner en común lo que pensamos sobre la vida, pensar juntos su manejo para cuidarla mejor. Este interés lo comparten las éticas y las religiones. Y aquí tocamos el punto álgido de la relación bioética-religión, cuya ambivalencia confrontamos hoy. Por eso, para situar bien el estado de la cuestión, conviene distinguir con cuidado las aportaciones respectivas de las que llamamos experiencias

éticas y vivencias religiosas; así evitaremos manipulaciones ideológicas, pa se apor razones políticas o religiosas...

EN EL CONTRASTE DE EXPERIENCIAS ÉTICAS Y VIVENCIAS RELIGIOSAS

La experiencia ética de responsabilidad es precisamente responder a la realidad y a la llamada de los valores; tener que hacer algo, porque merece la pena. Mencio ponía el ejemplo de un niño a punto de caer en un pozo. Precipitarse a salvarlo es experiencia ética. “Hacerlo así es humano”, dice el pensador chino fundamentando la ética. No por recompensa o para que lo agradezca su familia, ni por presumir de bondad o evitar un castigo. Simplemente, actuar así es humano, merece la pena, lo contrario deshumaniza.⁴

En la experiencia religiosa de gratitud hacia la Vida, don gratuito, de esta gratitud brota fuerza de vivir con sentido y esperanza.

La relación entre experiencia ética y vivencia religiosa se distorsiona cuando una u otra se convierten en ideologías o justificaciones racionalizadoras de motivaciones interesadas; cuando la religión, en vez de proclamar esperanza e invitar a la gratitud, se excede en imponer normas de moralidad; o cuando la ética convierte en ídolo las normas y prohibiciones.⁵

Conjugando responsabilidad ética y gratitud religiosa, surge el criterio de la *gratitud responsable*. La vida es don y tarea. Gratitud ante el don y responsabilidad ante la tarea son el meollo de una ética de la vida. Lo resumen cinco verbos: *admirar, agradecer, mejorar, curar y proteger*.

⁴ MENCIVS, II, A 6; VI, A 10; VII, A, 4.

⁵ Véase un desarrollo muy atinado de esta doble perspectiva en GRACIA, D., “Religión y Ética”, en GAFO, J. (ed.), *Bioética y religiones:El final de la vida*, U. P. Comillas-Desclée, Madrid-Bilbao, 2000, pp. 153-218.

- 1) La religión **admira** el conocimiento de la vida, dejándose sorprender por la realidad y modificando sus paradigmas para interpretarla.
- 2) La religión **agradece** los descubrimientos que ayudan a manejar la realidad para beneficio de los vivientes.
- 3) La ética se siente **responsable** de investigar y aplicar los resultados para **cuidar de la vida, promoverla y mejorarla**: tomar las riendas de ciencia y técnica al servicio de la vida, para que ésta florezca con lo mejor de sí misma.
- 4) La ética se siente **responsable de intervenir** para aprovechar recursos biológicos e incrementar **posibilidades terapéuticas** para bien de pacientes, ahora y en el futuro.
- 5) La ética se siente **responsable de proteger** a todo viviente frente a lo que amenace al bien común humano o a la armonía de los ecosistemas.⁶

DE LA AMBIVALENCIA AL RETO MUTUO

Cuando intereses políticos o religiosos crispan el debate, se bloquea la deliberación sobre temas científicos y éticos: se enfrentan, como decía Unamuno, el “odio teológico” y el odio anti-teológico”, el dogmatismo teológico fundamentalista y el reduccionismo científico positivista. Para evitarlo, propongo resumir este planteamiento en las dos tesis siguientes:

- 1) Las religiones pueden sumarse al movimiento de diálogo interdisciplinar de la bioética, colaborando en la búsqueda común de valores, pero sin arrogarse el derecho de intromisión para dictar normas de moralidad a la sociedad civil, plural y democrática. Ésta es la tesis de la posible aportación de las religiones a la Bioética.
- 2) La Bioética puede sumarse al movimiento del diálogo interreligioso, colaborando a la transformación de para-

⁶ MASIÁ, J., *Tertulias de Bioética*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 22-27.

digmas de pensamiento y a la revisión de conclusiones prácticas, a la luz de nuevos datos; pero sin imponer exclusivamente interpretaciones sobre el sentido de la vida y la muerte, el dolor, la salud y la enfermedad, etc. Ésta es la tesis del reto que puede y debe plantear la Bioética a las religiones.

Sin embargo, la implementación del programa expresado en estas dos tesis requerirá, para evitar desviaciones en el camino, tener muy presentes dos avisos para navegantes:

- a) En primer lugar, habrá que llevar mucho cuidado para no caer en el paternalismo moral o en el fundamentalismo religioso que convierten la religión en ideología.
- b) En segundo lugar, habrá que llevar igualmente sumo cuidado para no caer en el exclusivismo científico y el pragmatismo tecnológico, que convierten a la tecnociencia en ideología.

Desde estos presupuestos, creo que es posible hacer un par de reflexiones sobre el doble reto que suponen los cuestionamientos de la bioética para las religiones y la aportación de las religiones a la bioética. Hay obviamente muchas posturas en bioética; muchas bioéticas, en plural. Y hay, huelga decirlo, muchas religiones diversas y muchas posturas diversas dentro de una misma religión. No podemos caer en el simplismo de hablar de religión y ciencia o de razón y fe, sin más, en general. Planteadas así las cuestiones, carece de sentido la misma pregunta. Más bien hay que cuestionar desde qué clase de enfoque sobre la fe o sobre la razón, o desde qué estilo de pensar la ciencia o las creencias, se está hablando. Según qué manera de pensar tengamos, tanto en bioética como en religión, abierta o estrecha, dialogante o fundamentalista, flexible o dogmática, será muy diferente la manera de ver la relación entre bioética y religión o entre ciencias biológicas y concepciones religiosas sobre la vida.

Dicho eso, podríamos resumir el reto de la bioética a las religiones en los términos siguientes: que se tomen en serio

las ciencias y las biotecnologías; que las religiones pierdan el miedo a repensar, reformular e incluso revisar radicalmente mucho de lo que dicen en un lenguaje demasiado mítico o demasiado ingenuo; por ejemplo, sobre el comienzo y fin de la vida, experimentación clínica, sexualidad, manipulación y tecnologías de manejo de la vida humana, etc.

En cuanto a las religiones y su aportación a la bioética, con tal de que no se imponga, sino se proponga, y con tal de que no se pretenda controlar desde las religiones la justa laicidad de las sociedades plurales y democráticas, se reconocerá que tienen algo importante que decir a la hora de hablar del sentido de la vida y de la esperanza; de mirar cara a cara a la muerte sin ocultarla, sin hacer un tabú de ella, ni empeñarse en prolongar exageradamente la vida; de paliar el dolor, sin hacer un ídolo del sufrimiento; de asumir el derecho de las personas a decidir el modo de recorrer el proceso de morir o de intervenir responsablemente en los procesos de nacer y en el tratamiento de la salud, etc. Ahí las religiones pueden aportar visión y valores

Estas dos posturas: las religiones tomando en serio a las ciencias y la bioética teniendo en cuenta la aportación de las religiones (sin privilegiarlas ni excluirlas), conducen a una fecundación mutua de ambas, en vez de estar en contraposición. El problema no es que ciencia y religiones se enfrenten. El problema surge cuando una persona o grupo de personas, tanto científicas como religiosas, convierte su postura en ideología o secta. No se oponen las religiones y las ciencias, sino las religiones ideologizadas y las ciencias ideologizadas, como veremos más detalladamente en el capítulo siguiente.

¿Es demasiado utópica esta propuesta de apostar por la complementariedad e influjo y transformación mutua? No lo negaría. De hecho, esta relación ideal, aquí propuesta, entre bioética y religión, no ha funcionado siempre bien, ni mucho menos. Limitándonos al ejemplo del tratamiento de cuestiones bioéticas en la teología católica de las últimas décadas,

encontramos que dicha relación ha funcionado bien en unos pocos casos, regular en algunos más, y deficientemente en otros muchos. Podemos poner tres bloques de ejemplos, ciñéndonos a la citada relación entre bioética y teología católica: ⁷

- A) En el caso del debate sobre trasplantes de órganos, dicha relación de integración funcionó bien. Sobre los trasplantes en vivo, el cambio de paradigma fue rápido. Al principio parecían una mutilación injustificada. Al verlos como donación solidaria, se hicieron recomendables y se reconceptualizó el principio de totalidad.
- B) En el caso de los debates sobre limitación del esfuerzo terapéutico está funcionando solamente a medias y no siempre se logra la integración. Sobre el final de la vida, preguntaban los anestesiólogos, en 1957, cómo define la iglesia el momento de la muerte. Contestó Pío XII que es competencia del médico. Sin arrogarse la iglesia el derecho a definir científicamente o filosóficamente recomendaba proteger la vida, pero dejaba a los profesionales determinar su final. Esta actitud no siempre se está manteniendo, por el miedo a la pendiente resbaladiza de la eurtanasia.
- C) En el caso de los debates sobre reproducción asistida, investigación con células madre o sobre cuestiones de sexualidad, la integración sigue siendo deficiente.⁸ En cambio, sobre el comienzo de la vida, no ha funcionado bien el cambio de paradigmas. A propósito de los anticonceptivos, la encíclica *Humanae vitae* (Pablo VI, 1968) confundía lo artificial con lo antinatural, como si todo lo artificial fuese antinatural. Pero tanto lo llamado natural como lo artificial puede ser usado muy naturalmente. El

⁷ Un tratamiento más detallado de estos tres puntos lo he hecho en *Bioética y Religión*, de próxima aparición en ed. Síntesis, cap. 1.

⁸ MASIÁ, J., *Bioética y Antropología*, Madrid U.P. Comillas, 2004, segunda edición, cap. 7: "Antropologías teológicas y debates bioéticos"; *La gratitud responsable*, Bilbao, Desclee, 2004, cap. 11: "Malentendidos teológicos sobre Bioética"; *Tertulias de Bioética*, Madrid, Trotta, 2006: cap. 6: "Fe y secularidad".

problema no está en lo “natural o artificial” de un método, sino en lo responsable de su uso en marco de respeto personal. Poder decir esto sobre el preservativo o sobre un dispositivo intrauterino supone un cambio de paradigma que, incluso hoy día, no acaba de realizarse. La teóloga moralista Lisa S. Cahill reconoce la implicación de tres aspectos en la sexualidad humana: placentera, procreativa y personal; pero no ve la necesidad de su presencia en cada momento de una relación⁹. La Congregación para la Doctrina de la Fe no había hecho este cambio de paradigma y rechazaba, en 1987, la fecundación *in vitro*, aduciendo la inseparabilidad de lo unitivo y lo procreativo.

PROPUESTA DE UN DECÁLOGO PARA LA PARTICIPACIÓN DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS EN EL DIÁLOGO CÍVICO DE LA BIOÉTICA

Mi experiencia del debate cívico sobre bioética me aleja del contexto actual de mi país, en el que he residido menos tiempo. He vivido más en el contexto plural y secular de Japón. Allí la condición de creyente o de teólogo no conllevaba ni privilegio, ni exclusión. La experiencia de la conversación pública sobre bioética con talante de diálogo intercultural e interreligioso, me ha sugerido la formulación del decálogo siguiente, en el que trato de articular mi doble pertenencia a la bioética y a la teología, precisamente con la aspiración a superar las ambivalencias en la relación entre el movimiento interdisciplinar bioético y las perspectivas religiosas. Quien trata de ser fiel a lo humano y a sus creencias, ha de reinterpretar la expresión de éstas: vivir, creer, caminar y dialogar “en la frontera”. Como brújula de orientación, propongo este decálogo, redactado desde la reflexión sobre la propia experiencia de participar

⁹ CAHILL, L. S., *Sex, gender and Christian Ethics*, Cambridge University Press, N. York, 2000, pp. 166.216.

intercultural e interreligiosamente en la bioética como conversación pública:

1. Un teólogo de confesionalidad cristiana que participe en el debate cívico de bioética podrá contribuir al diálogo plural con aportaciones desde perspectivas evangélicas, pero para hacerlo así habrá de evitar, ante todo, la tentación de centrarse en citas de documentos eclesiásticos oficiales.
2. No se podrá olvidar en ningún momento el respeto a la pluralidad. Nos sumamos a la búsqueda en común de convergencias sobre valores, para garantizar el futuro de la vida y la humanidad, pero sin imponer el monopolio de una perspectiva exclusiva.
3. Se pueden proponer, sin imponerlas, alternativas para el cuidado de la vida desde perspectivas de vivencia religiosa como las del movimiento desencadenado por el evangelio de Jesús, pero habrá de hacerse en el momento oportuno y con la debida tolerancia constructiva.
4. La teología deberá reconocer la necesidad de soltar lastre de la propia tradición, para no naufragar por culpa de unos paradigmas de pensamiento que durante demasiado tiempo han minusvalorado la tecnociencia.
5. La teología deberá reconocer la necesidad de revisar a fondo la propia tradición por lo que se refiere a los enfoques sobre género, sexo y relaciones humanas, para superar los límites de una metodología demasiado condicionada por pesismismos, maniqueísmos, androcen-trismos, estoicismos o puritanismos.
6. También deberá tener presentes las deficiencias de la propia tradición por lo que se refiere a las escisiones dualistas entre el ser humano y la naturaleza o entre lo corporal y lo psíquico, para poder recrear una teología de la creación capaz de valorar y liberar la tierra, el cuerpo y la vida.
7. Habrá que trabajar para redescubrir y reapreciar elementos olvidados de la propia tradición terapéutica

corpóreo-espiritual; por ejemplo, la actitud de asumir la muerte y tomar autónomamente las riendas del proceso de morir.

8. Admirando y agradeciendo los avances científicos, habrá que fomentar las aplicaciones de la investigación al servicio de lo terapéutico, ahora y para las generaciones futuras, así como para el cuidado del conjunto de la vida y de los vivientes.
9. Nos orientará en el camino la brújula de las preguntas motrices de la deliberación bioética: “¿Es responsable y merece la pena hacerse cuanto puede técnicamente hacerse? ¿Para beneficio de quién serás los logros?” Así se podrá enfocar cualquier problema bioético a la luz de la justicia global.
10. Habrá que evitar el relativismo sin criterios, el dogmatismo de recetas y la “tercera vía” no comprometida; sin monopolio de certitudes absolutas, pero con responsabilidad para comprometerme; sin certidumbres absolutas, pero con un mínimo de brújula para proseguir la ruta, caminando por la vía de la “cuarta alternativa”: siempre buscando en común, caminando y viviendo “en la frontera” del doble reto: de la bioética a la religión y de ésta a la bioética.