

LAICIDAD Y BIOÉTICA

Gustavo ORTIZ MILLÁN

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *¿Debe la bioética ser laica?*
III. *Bioética y Estado laico*. IV. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

Entre los diversos significados del término “laicidad” destacan dos: por un lado, algo es laico si es independiente de la religión; por el otro, “laico” se refiere a la organización político-social en la que existe separación entre la religión y el Estado, y en la que la legislación y las políticas públicas no se justifican sobre la base de doctrinas religiosas particulares, fundamentalmente como una forma de respeto a la pluralidad de perspectivas religiosas y morales que existen en una sociedad. Dados estos dos significados, hay por lo menos dos asuntos sobre los que debemos reflexionar para abordar el tema de la relación entre bioética y laicidad: 1) si la bioética debe ser necesariamente laica, es decir, si tiene que ser independiente de la religión, y 2) si es legítimo que en un Estado laico y con una sociedad plural se justifiquen leyes y políticas públicas sobre la base de teorías bioéticas de corte religioso.

Quiero argumentar aquí que la bioética no tiene que ser necesariamente ni por definición laica, aunque en ocasiones en algunos temas bioéticos de corte religioso chocan con datos y evidencia científica —sobre todo cuando éstos entran en conflicto con dogmas religiosos—. En ese sentido, bioéticas laicas y con bases científicas son más compatibles con el tipo de políticas públicas y legislación que se deben establecer dentro de un Estado laico. Se puede aprender mucho de las distintas tradiciones religiosas en ética, y nos pueden ayudar a iluminar diversos problemas morales que se dan en el ámbito de la bioética; sin embargo, en el contexto de un Estado laico y de una sociedad en los que conviven una pluralidad de concepciones morales y religiosas o no religiosas, no es legítimo que se instituyan políticas públicas y legislación sobre la base de una perspectiva religiosa y moral en particular.

De no ser así, habrá consecuencias negativas para el avance de la ciencia, para los derechos humanos, e incluso para la democracia, dado que el Estado laico representa una garantía de todo esto.

II. ¿DEBE LA BIOÉTICA SER LAICA?

En sus *Principios de bioética laica*, Javier Sádaba (2004: 78) afirma: “La bioética, por definición, es laica”. Pero, “por definición”, la bioética no tiene que ser laica. Si definimos a la bioética como la rama de la ética que investiga los problemas morales que surgen específicamente de la práctica médica y de los ámbitos de estudio de las ciencias naturales, no parece haber nada en esta definición que la haga necesariamente laica. No es claro por qué una ética religiosa no podría abordar problemas morales como los que surgen; por ejemplo, de la relación médico-paciente o en nuestra relación con los animales. De hecho, a lo largo de la historia de la ética médica —que es una parte central de la bioética— encontramos enfoques religiosos acerca de cuáles deben ser las virtudes morales de un buen médico (Jonsen, 2000); también acerca del tipo de deberes que tenemos hacia los animales (Linzey, 1995). Esas teorías cuentan como parte de la bioética, de modo que es cuestionable que “por definición” la bioética sea laica.¹

A esta caracterización de la bioética de Sádaba subyace la premisa de que la bioética tiene que proceder de un modo exclusivamente racional y, por lo tanto, debe excluir cualquier idea religiosa, dando a entender que la religión es intrínsecamente irracional. Mientras que la ciencia —en la que se tiene que apoyar la bioética— es racional, la religión se opone a la ciencia y tiene un fundamento irracional, de modo que inevitablemente se oponen: “el progreso científico mina los fundamentos supuestamente irracionales de la fe” (Sádaba, 2004: 65).² Sádaba termina descalificando de entrada la postura de los creyentes o de quienquiera que invoque cualquier premisa de carácter religioso. Se infiere que la religión está bien para el espacio privado, no para el público —ahí los argumentos de carácter religioso tienen que ser

¹ De hecho, en la mente de mucha gente se encuentra la pregunta opuesta, la de si la moral *puede ser* laica. Para muchos, la moral depende de la religión. Si la bioética supone la justificación de nuestros juicios morales en ciertos ámbitos del quehacer humano (como la medicina, la investigación clínica o el trato hacia los animales, entre muchos otros), entonces la bioética dependería también de la religión. No abordaré este tema aquí, pues ha sido abordado, entre otros, por Nielsen (2010) y Sinnott-Armstrong (2009).

² Esta visión es compartida por Ricardo Tapia (2010: 103), para quien “La religión es irracional, ya que está basada en la fe y no en el conocimiento”.

desterrados desde un inicio—. ³ Pero todo esto es cuestionable: no *todas* las proposiciones de *todas* las religiones se oponen a las verdades de la ciencia. Algunos han afirmado que en el *Corán* hay declaraciones proféticas sobre fenómenos científicos que luego han sido confirmadas por investigaciones científicas; por ejemplo, acerca de la estructura del embrión, el sistema solar y la creación del universo (Cook, 2000: 30). Por otro lado, algunas religiones tienden a ser flexibles hacia la ciencia y adaptarse a su avance, como es el caso del budismo. Tenzin Gyatso, el dalái lama, ha afirmado respecto a la relación entre la ciencia y el budismo tibetano:

Supongamos que algo se prueba definitivamente a través de la investigación científica, que se verifica cierta hipótesis o que surge un cierto hecho como resultado de la investigación científica. Y supongamos, además, que ese hecho es incompatible con la teoría budista. No hay duda de que debemos aceptar el resultado de la investigación científica (Jinpa, 2003: 77).

Otras tesis de otras religiones, así como actitudes igualmente abiertas de religiosos, podrían ejemplificar el punto de que ciencia y religión no siempre se oponen. De modo que resulta una generalización apresurada la que hace Sádaba cuando afirma que la religión siempre es contraria a la ciencia, y que mientras esta última es siempre racional, aquella no lo es. Si no partimos del supuesto de que toda religión es de entrada irracional, entonces se tambalea la afirmación de que la bioética tiene que ser “por definición” laica.

Otro intento de mostrar el secularismo esencial de la bioética se encuentra en el artículo de Timothy Murphy “En defensa de la bioética irreligiosa” (Murphy, 2012), donde argumenta que los bioeticistas religiosos adoptan un punto de vista dogmático y luego tratan de imponer sus dogmas a la sociedad en general. Murphy no es el único que mantiene esta posición: la filósofa mexicana Paulina Rivero-Weber ha argumentado que “una bioética que no es laica simplemente no es bioética; puede ser moral o religión, pero no es bioética” (2021: 23). Aporta dos argumentos; el primero es similar al de Murphy: las creencias religiosas son dogmáticas, es decir, son creencias que no se cuestionan y no se discuten, lo que imposibilita un diálogo razonado que conduzca a un consenso.

El argumento de la naturaleza dogmática de la religión puede ser parcialmente cierto, pero es discutible. Primero, porque un dogma es, por definición, una creencia que las personas de ciertas religiones están obligadas a creer sin más justificación; sin embargo, no todas las religiones son dogmáticas. El ju-

³ Esta es la línea de argumentación que usa Juan Manuel Burgos (2008: 29-41) en su crítica a Sádaba.

daísmo no tiene dogmas, es decir, una lista formal de principios validados por alguna autoridad central. No existe un conjunto de creencias a las que todos deban adherirse para definirse a sí mismos como judíos. Lo mismo ocurre con hindúes, budistas, confucianos o taoístas, que tampoco tienen dogmas. Las personas de esas religiones pueden aceptar plenamente las teorías científicas. En otras religiones existen dogmas, pero eso no significa que el creyente siempre los acepte acríticamente; dentro de varias religiones, incluido el catolicismo, a menudo hay discusiones sobre cuestiones de dogma y doctrina, particularmente con respecto a la bioética (Eberl, 2017). Pero incluso si hay dogmas, hay conjuntos de creencias que sostienen y promueven las religiones que no provienen de los dogmas; por ejemplo, muchas virtudes cristianas no se derivan de los dogmas (por ejemplo, la humildad o el desapego). Es una simplificación ponerlo en términos dicotómicos y afirmar que si uno adopta la perspectiva religiosa, entonces está renunciando a la ciencia y es dogmática e irracional. Muchos pensadores religiosos dan argumentos racionales para sus creencias, dan prueba de la existencia de Dios, buscan evidencia de hechos históricos narrados en libros sagrados, etcétera. Incluso los filósofos teístas saben que las versiones comunes de estos argumentos no son sólidas y tienen fallas —las pruebas de la existencia de Dios, por ejemplo, nunca llegan a probar concluyentemente lo que se proponen— o que son incompatibles con una perspectiva científica, pero hay una justificación racional. Varios autores han defendido la compatibilidad entre creencias religiosas y racionalidad (Audi, 2011; Frances, 2015). En suma, la idea de que la bioética no puede basarse en la religión porque es dogmática y las bases de la religión son irracionales responde a una visión estereotipada de la religión.

El segundo argumento de Rivero-Weber es que no puede haber una bioética religiosa, ya que las religiones tienen presupuestos y valores muy diferentes, que hacen imposible encontrar soluciones comunes en un diálogo razonado, que es el objetivo de la bioética. Sin embargo, este argumento es cuestionable, porque las teorías éticas seculares, como el consecuencialismo y el kantismo, también parten de supuestos y valores muy diferentes, y en muchas ocasiones esto hace imposible llegar a un consenso a través del diálogo, por lo que la bioética secular no garantiza el consenso. En este sentido, Engelhardt ha argumentado que los desacuerdos morales tienen raíces fundamentales, que ponen de manifiesto la incapacidad de la razón secular para darnos una base concluyente que nos permita resolver las controversias éticas. La filosofía no ha sido capaz de ofrecer una justificación general, secular y racional de una moral con contenido (Engelhardt: 1996). Entonces, en este aspecto, la filosofía moral secular está a la par con lo que Rivero-Weber ve como característico de las perspectivas religiosas.

Descartando estos argumentos, no hay nada en las teorías bioéticas religiosas que nos impida decir que son bioéticas. Incluso el hecho de que algunas bioéticas religiosas a veces entren en conflicto con la evidencia científica, lo cual es crucial en una bioética empíricamente informada, no quita su estatus como teorías bioéticas.

Las teorías de Sádaba, Murphy y Rivero Weber son lo que podríamos llamar *laicismos exclusivistas* en bioética, es decir, teorías que sostienen que exclusivamente la bioética laica cuenta como bioética, no la religiosa, a la que excluyen de entrada. Como he argumentado, creo que esta postura no tiene fundamentos sólidos. A esta perspectiva quiero contraponer un *laicismo inclusivista*, que sostiene que la bioética no tiene que ser necesariamente laica, sino que las bioéticas religiosas, en tanto teorías razonables acerca de los objetos de análisis de la bioética, cuentan como teorías bioéticas.

Otro modo de abordar la pregunta de si la bioética debe ser laica consiste en preguntarse si la *ética* —de las que la bioética forma parte— debe ser necesariamente laica. La respuesta tiene que ser claramente negativa: muchos códigos morales han estado vinculados a la religión —aunque esto no quiere decir que *todos* lo hayan estado—. En Occidente, por ejemplo, durante muchos siglos la religión cristiana dominó todos los aspectos de las vidas morales de los creyentes; lo mismo se puede decir de otras religiones que han buscado regir las vidas morales de los creyentes y han propuesto éticas de corte religioso. Una de las funciones que suelen cumplir las religiones es la de normar las vidas morales de los creyentes. Hay claramente éticas religiosas, ¿por qué si no nos preguntamos si la ética debe ser necesariamente laica nos hacemos la pregunta con respecto a la bioética? ¿Tal vez porque la bioética es una disciplina reciente que nace por los desafíos de la ciencia actual? Mucho depende aquí de qué concibamos como bioética. Buena parte de los problemas centrales de la bioética contemporánea son problemas que han abordado los filósofos desde la antigüedad. El aborto ya era un asunto moral para Platón y Aristóteles, en el siglo IV a. C., como también lo fue para los primeros cristianos, como Tertuliano o Agustín de Hipona —para este último, como para Aristóteles, el aborto era moralmente permisible en tanto el embrión no tuviera una forma reconociblemente humana, es decir, durante el primer trimestre del embarazo— (Gorman, 1982). La pregunta de si tenemos deberes morales hacia los animales también ha estado presente en la filosofía moral antigua, medieval y moderna (Harden: 2013). Se puede decir que la reflexión sobre los temas de la bioética es mucho más antigua que la bioética misma. La bioética no empezó a existir a partir de que alguien —Potter, Jahr o quienquiera que haya sido— acuñara el término. Pero incluso si concibiéramos a la bioética sólo a partir de la aparición del térmi-

no y como una disciplina muy reciente, veremos que la bioética surge de la mano de la religión.

La bioética se constituye como un área diferenciada de teorización a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX. Se trata de un momento en el que confluyen distintos factores que obligaron a que se diera un giro en el modo en que se venía haciendo filosofía moral hasta ese momento: el movimiento a favor de los derechos civiles, la segunda ola del movimiento feminista y la lucha por la despenalización del aborto, el desarrollo de técnicas de reproducción asistida, así como de los métodos anticonceptivos, los escándalos por la falta de ética en investigaciones clínicas, el desarrollo de técnicas de trasplante de órganos y la introducción del criterio de muerte cerebral, pero también problemas como los efectos medioambientales del DDT o el auge de los sistemas de producción intensiva de animales, entre otros sucesos, obligaron a la ética —hasta ese momento, por lo menos en su variante analítica, mayormente dedicada a cuestiones puramente teóricas acerca de la semántica del lenguaje moral— a que volteara los ojos a la realidad y analizara algunas de estas cuestiones de urgencia práctica. Esa confluencia de problemas morales, relacionados por el hecho de que tenían que ver con aspectos de la vida humana, animal o de la naturaleza, llevaron a plantear la existencia de un área distinta de la reflexión ética a la que se le llamó “bioética”.

Sin embargo, quienes empiezan a abordar esos problemas, muchos ya con la conciencia de que lo hacían desde un campo disciplinar nuevo, fueron un conjunto de pensadores mayormente religiosos. Teólogos protestantes, episcopales y católicos, como Paul Ramsey, Joseph Fletcher o Richard McCormick en Estados Unidos, tuvieron un papel significativo en los debates públicos, así como en las movilizaciones relacionadas con la bioética en los años sesenta y setenta (Evans, 2012; López Baroni, 2016).⁴ En un texto sobre André Hellegers, el médico católico que fundó el Kennedy Institute, y en ocasiones considerado como “el primer bioeticista”, W. T. Reich afirma:

Los teólogos, que fueron los primeros especialistas en ética que trabajaron en bioética, se esforzaron en los debates sobre la anticoncepción/esterilización y el aborto y, en un sentido muy real, gran parte de la gran energía que se volvió hacia la bioética alrededor de 1970-1971 fue energía que se desvió de los entonces cada vez más inútiles debates de la Iglesia sobre el control de la fertilidad (Reich, 1999: 37).

⁴ Anteriormente, en 1927, el teólogo protestante alemán Fritz Jahr había ya usado el concepto de bioética, y propuso un “imperativo bioético” para guiar nuestras relaciones con plantas y animales, en particular en contextos de investigación (Jahr, 2018: 243-247). Sin embargo, Jahr tuvo muy poca influencia en su momento, y su obra tuvo que esperar muchos años para ser redescubierta.

Tanto la Iglesia católica como otras Iglesias cristianas reconocieron el declive de sus argumentos en estos debates y se propusieron revitalizar sus enseñanzas teológicas reformulándolas en el lenguaje más secular y científico de la bioética moderna. Varios actores dentro de la comunidad teológica presentaron argumentos despojados de cualquier traza de lenguaje religioso, que los hacían aceptables para la discusión bioética; de esta forma, sus enseñanzas resonarían en un público más secular. Sin embargo, había teólogos tanto del lado conservador como del liberal, lo que nos indica que el cristianismo no tiene —ni ha tenido nunca— una postura monolítica en torno a temas como los del aborto, la reproducción asistida, o incluso como los del medio ambiente o los animales.

Así, a partir de la década de 1970 y durante los primeros veinte años de existencia como una disciplina diferenciada de otros campos del saber, la bioética estuvo dominada por pensadores o instituciones de origen religioso, como el Instituto Kennedy. Sin embargo, en pocos años la bioética fue transformándose en una disciplina cada vez más secular. Así lo describe Daniel Callahan, uno de los bioeticistas más importantes en esos primeros años de la conformación de la disciplina:

El cambio más sorprendente en las últimas dos décadas ha sido la secularización de la bioética. El campo ha pasado de estar dominado por tradiciones religiosas y médicas a uno que ahora está cada vez más conformado por conceptos filosóficos y legales. La consecuencia ha sido un modo de discurso público que enfatiza temas seculares, derechos universales, autodirección individual, justicia procesal y una negación sistemática de un bien común o un bien individual trascendente (Callahan, 1990).

Parte de ese declive de los enfoques religiosos en la bioética se explica, según Callahan, porque la juventud religiosa de Estados Unidos y de otros países se interesó cada vez más en asuntos relacionados con la pobreza, el racismo o la paz mundial, en vez de asuntos relacionados con la bioética. A pesar del declive en los enfoques religiosos, cincuenta años después de que se inició la conformación de la disciplina, el trabajo pionero de los teólogos sigue ejerciendo influencia (sobre todo si consideramos que también han sido teólogos varios de los bioeticistas que han formulado algunas de las teorías más relevantes hoy en día en la bioética, como James Childress, uno de los dos filósofos que propusieron la ética de los principios, o Albert Jonsen, uno de los dos reintrodutores de la casuística en la discusión contemporánea). Con todo, tras ese declive, los enfoques religiosos en bioética han vuelto a la carga en los últimos años. No sólo están más vivos, sino que también se han plura-

lizado y han abordado temas como la migración (en la medida en que ésta tiene aspectos que competen a la bioética), los animales o el medio ambiente.

Sin embargo, hay limitaciones teóricas a los enfoques religiosos en distintas áreas de la bioética, y que dificultan el diálogo con otras teorías bioéticas laicas. Algunas de las teorías en las que se basan las bioéticas religiosas suelen entrar en conflicto con perspectivas científicas de la realidad. Quiero ejemplificar el punto con el caso de la teoría clásica del derecho natural, que es la teoría moral dominante dentro del catolicismo y sobre la que se basa buena parte de la doctrina aplicable a la bioética —estoy dejando aquí de lado las nuevas teorías del derecho natural—. La teoría clásica del derecho natural descansa sobre una perspectiva en la que el mundo tiene un orden racional, con valores y propósitos que son partes integrales de su misma naturaleza. Esta concepción deriva de Aristóteles y su visión teleológica de la naturaleza. Un resultado de esta manera de pensar es que las leyes de la naturaleza no sólo describen cómo *son* las cosas, sino que también especifican cómo *deben ser*. De modo que ese orden natural también determina el orden moral, y así se dice que algunas formas de conducta son “naturales”, en tanto que otras son “*contra natura*”, y que son moralmente incorrectas. Es a través del uso de la razón como descubrimos lo que debemos hacer: las leyes naturales son leyes de razón. Dios, que ha impuesto ese orden natural en el mundo, nos ha dotado con la capacidad de poder entender ese orden. “Despreciar el dictado de la razón equivale a condenar el mandato de Dios”, dice Tomás de Aquino (1960: 18, III q. 27). La teoría de la ley natural ha servido de base a los argumentos con los que la Iglesia católica se ha opuesto al aborto, a la eutanasia, a la homosexualidad o a la fertilización *in vitro*, porque todo ello va en contra del orden natural de las cosas y, por tanto, de la ley de Dios. Por ejemplo, Juan Pablo II condena la eutanasia como “una grave violación de la ley de Dios, ya que es el asesinato deliberado y moralmente inaceptable de una persona humana. Esta doctrina se basa en la ley natural y en la palabra escrita de Dios” (Juan Pablo, 1996).

Sin embargo, la perspectiva del mundo sobre la que descansa la teoría del derecho natural se opone directamente a una de nuestras mejores teorías científicas acerca de la naturaleza: la teoría de la evolución. Según esta teoría, el mundo natural no tiene un orden racional, con valores y propósitos integrados, sino que los organismos responden a modificaciones aleatorias, que si los ayudan a adaptarse y a sobrevivir, permanecen; si esos cambios no tienen una función adaptativa, entonces es probable que desaparezcan, en ocasiones con todo y organismos y especies completos. Entre otras muchas consecuencias de la teoría, se sigue que no hay una divinidad que haya hecho un diseño inteligente del mundo natural; también se sigue que si no hay

un orden racional impuesto por Dios, tampoco hay un orden moral que se pueda derivar de ese supuesto orden racional.⁵ La aceptación de la teoría de la evolución parece implicar inevitablemente el rechazo de la teoría del derecho natural.

La aceptación del evolucionismo en amplios sectores de las discusiones sobre bioética ha terminado por marginar a aquellos teóricos que aceptan teorías religiosas como la teoría clásica del derecho natural, particularmente en discusiones bioéticas. Lo mismo sucede con teorías religiosas que invocan conceptos como los de alma, lo sagrado u otros similares, para los que no hay bases científicas. Esto ha llevado a un creciente proceso de secularización de la bioética. Mientras más se base la bioética en hechos y en evidencia científica, más tenderá a alejarse de perspectivas religiosas del mundo natural que no sean compatibles con esa visión científica, y mayor será su proceso de secularización. La bioética depende cada vez más de la ciencia en el sentido de que si queremos hacer juicios morales mejor justificados acerca de asuntos que se presentan debido al avance de la ciencia y la tecnología, entonces es necesaria una bioética científicamente informada. Por ejemplo, si queremos justificar moralmente la edición genética en línea germinal, debemos tomar en cuenta lo que nos diga la genética acerca de la posibilidad de mosaicismo o de otro tipo de alteraciones genéticas que puedan afectar al individuo que nazca a partir de este procedimiento, así como a sus descendientes. La postura católica con respecto a la edición genética es de un rechazo total, según queda claro en la instrucción *Dignitas personæ* sobre bioética, emitida en 2008 por el Vaticano. No obstante, su rechazo no se basa en razones científicas, sino, entre otras razones, en que el procedimiento va en contra del orden natural establecido para la reproducción, y porque “el hombre pretende sustituirse al Creador”, pero también en que el empleo de genes de embriones es incorrecto porque “esas manipulaciones son gravemente lesivas de la dignidad humana” (Levada, 2008).

En suma, la bioética no es por definición laica, ni tampoco tiene necesariamente que serlo, como dicen los defensores del laicismo exclusivista. El único propósito de afirmar que la bioética es por definición laica es excluir a ciertas personas de la discusión, de cuya argumentación se sospecha sistemáticamente de irracionalidad; pero en ese caso uno podría simplemente decidir de entrada con quién quiere discutir y con quién no, en lugar de usar

⁵ Las consecuencias que tiene la teoría de la evolución sobre la moralidad, y en particular sobre las éticas religiosas, ha sido explorado por James Rachels (1990) en su obra *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Sin embargo, hay que decir que algunos autores han defendido la compatibilidad de la teoría de la ley natural con el evolucionismo darwiniano (Arnhart, 2001).

una definición para eliminarlos del discurso público y condenar sus creencias a los confines del espacio privado. Es posible que en ciertas áreas de reflexión bioética algunas perspectivas religiosas choquen ocasionalmente con perspectivas científicas de la realidad, pero habrá otras en las que la perspectiva religiosa pueda aportar elementos importantes a discusiones actuales. No olvidemos que las perspectivas religiosas no sólo son frecuentemente compatibles con las teorías científicas, sino que estas perspectivas engloban la sabiduría acumulada de las tradiciones religiosas a lo largo de muchos siglos. Uno no necesita ser judío o budista para beneficiarse de cómo los grandes maestros judíos o budistas han tratado de entender algunos problemas morales. El budismo o el hinduismo han dicho cosas interesantes acerca de nuestro trato hacia los animales o sobre el medio ambiente, por ejemplo. Lo mismo ocurre recientemente con el catolicismo, si pensamos en la encíclica *Laudato Si* del papa Francisco. Abogar por una bioética laica no implica inevitablemente ignorar estos puntos de vista o subestimarlos —mucho menos erradicarlos del discurso público a través de definiciones o de descalificaciones de irracionalidad—. En todo caso, implica respetarlos, tomar en serio sus argumentos y criticarlos cuando éstos no estén sostenidos por buenas razones, pero también buscar eso que John Rawls llama “consensos entrecruzados”, es decir, puntos de acuerdo a los que pueden llegar distintas doctrinas comprensivas, como pueden ser diferentes doctrinas religiosas, pero como también lo son las no religiosas. En eso consiste el laicismo inclusivista en bioética a favor del cual he argumentado aquí.

III. BIOÉTICA Y ESTADO LAICO

Un tema es el de si la bioética tiene necesariamente que ser laica, y otro diferente el del lugar de una bioética religiosa en el contexto de un Estado laico y de una sociedad plural. Un Estado es laico si no responde a una determinada doctrina religiosa, sino al interés público y al respeto a los derechos humanos (Blancarte, 2008). Un Estado laico es aquel en el que la legislación y las políticas públicas no se justifican sobre la base de una doctrina religiosa en particular, básicamente como una forma de respeto a la pluralidad de visiones religiosas y morales que existen en una sociedad. Es un ordenamiento jurídico-político que posibilita la convivencia de diversas perspectivas del bien o doctrinas comprensivas que en ocasiones pueden resultar incompatibles.

Aquí hay que poner el énfasis en que el ordenamiento de la diversidad empieza por el respeto de esa misma diversidad, no en la eliminación de unos u otros del debate público, sobre todo cuando constituyen perspecti-

vas razonables del mundo. Las religiones, como he venido argumentando, constituyen ese tipo de perspectivas razonables. Pero son lo que Rawls llama “doctrinas comprensivas del mundo” (Rawls, 1993: 13). Una doctrina comprensiva es una teoría que nos da una perspectiva global de la realidad, y que, por ello mismo, es incompatible con otras doctrinas comprensivas, si se toman en su totalidad.

Es un rasgo positivo de una cultura democrática el que una diversidad de doctrinas comprensivas, por más que en algunos puntos sean incompatibles, puedan convivir en paz y mutuo respeto. El problema está cuando alguna de esas doctrinas comprensivas, por más razonable que sea, pretenda imponerse a las otras en un sistema democrático. Eso solamente podría lograrlo a través de la opresión de las otras doctrinas, nos dice Rawls (1993: 37). El remedio para que no ocurra con la opresión de una determinada doctrina religiosa sobre otras lo da el Estado laico.

El Estado laico, liberal y democrático debe garantizar que todas las doctrinas comprensivas —religiosas o laicas, y siempre que constituyan visiones razonables del bien— puedan participar en el espacio público en condiciones de respeto mutuo. Para ello, estas doctrinas deben aceptar ciertas reglas del juego: deben renunciar a imponer sobre otros la totalidad de sus pretensiones para dejar espacio a doctrinas diferentes o incluso contrarias. Tienen que aceptar la autoridad de la ciencia como una especie de lengua franca para el entendimiento entre los distintos actores sociales, religiosos o no. Todo esto lo expresa muy bien Jürgen Habermas (2002: 132 y 133) al hablar sobre las condiciones bajo las cuales las distintas doctrinas religiosas deben participar en el espacio público:

...desde la óptica del Estado liberal, sólo merecen el predicado de “rationales” aquellas comunidades religiosas que renuncian *por propia convicción* a imponer con violencia sus verdades de fe y a forzar militarmente la consciencia (*Gewissen*) de sus propios miembros (tanto más a manipularlos para que cometan atentados suicidas). Dicha renuncia se debe a una triple reflexión de los creyentes sobre su lugar en una sociedad pluralista. Primera, la conciencia religiosa tiene ante todo que asimilar el encuentro cognitivamente disonante con otras confesiones y religiones. Segunda, tiene que avenirse a la autoridad de las ciencias, que son las que poseen el monopolio social del saber terrenal. Finalmente, tiene que comprometerse con las premisas de los Estados constitucionales, basados en una moral profana. Sin el tirón de esta triple reflexión, los monoteísmos despliegan su potencial destructivo en aquellas sociedades cuya modernización se ha llevado a cabo sin ningún miramiento.

Habermas está de acuerdo con Rawls en que al establecer medidas políticas coercitivas sólo deben tenerse en cuenta las razones que sean accesibles a todos, es decir, las razones seculares. Pero Habermas distingue una esfera pública informal de otra formal e institucional —la de los funcionarios públicos, legisladores y jueces—. En la primera, los ciudadanos pueden apelar a razones religiosas al deliberar siempre que reconozcan la obligación de traducir sus razones a un lenguaje secular accesible al resto de la sociedad; sólo entonces podrán aspirar a ser coercitivas. Con respecto a la esfera pública formal, es decir, a los políticos y funcionarios públicos, “están sujetos dentro de las instituciones estatales a la obligación de mantenerse neutrales con respecto a las visiones del mundo; en otras palabras, dicha demanda sólo puede hacerse a todos los que ocupan cargos públicos o que son candidatos a tales cargos” (Habermas, 2006b: 135).

Habermas añade que no tiene sentido exigir a los ciudadanos religiosos que traduzcan sus razonamientos a un lenguaje secular públicamente accesible si los otros participantes en el debate no toman en serio esas contribuciones. Por ello, recomienda que estos últimos “abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles” (Habermas, 2006a; 2006b: 140). Los ciudadanos seculares deben ayudar a traducir el contenido de estas creencias religiosas en un lenguaje secular y con argumentos seculares.

Sin embargo, el problema para el Estado laico es que algunos grupos religiosos han buscado imponer sus agendas, bien porque han fallado en asimilar el encuentro cognitivamente disonante con otras religiones (o con visiones seculares del mundo), bien porque no se han avenido a la autoridad de las ciencias, o bien porque no se han comprometido con las premisas de los Estados constitucionales, como el principio de laicidad del Estado. Algunos de estos grupos han buscado la eliminación de puntos de vista seculares muchas veces a través de mecanismos de presión directa, como la movilización de sus fieles o en ocasiones la violencia directa. Otras veces —que es lo que aquí nos interesa— lo han hecho a través de mecanismos encubiertos, como lo es la imposición de sus agendas a través del discurso que provee la bioética. Muchos grupos religiosos han buscado hacer uso de consejos nacionales o comités de bioética para imponer su agenda, no a través de consensos entrecruzados, sino más bien como una forma de imposición de su visión particular sobre las del resto de la sociedad. Quiero dar aquí algunos ejemplos.

Desde su nacimiento como un campo disciplinario diferenciado en los años setenta, la bioética ha tenido un rol cada vez más importante en la

justificación de leyes y políticas públicas sobre temas de bioética en todo el mundo. Se han creado comisiones internacionales, nacionales y estatales de bioética para fungir como órganos de consulta, así como para establecer políticas públicas en salud vinculadas con temas de bioética —como pueden ser temas de investigación clínica, reproducción asistida, distribución de recursos sanitarios escasos, trato a los animales, entre muchos otros—. No obstante, muchas veces estas comisiones son cooptadas por grupos religiosos, por políticos o por particulares que buscan imponer una perspectiva moral religiosa en temas bioéticos.

En Estados Unidos, por ejemplo, se han creado varias comisiones de bioética para asesorar a los presidentes en temas de bioética. En 2001, se creó el Consejo Presidencial sobre Bioética, con miembros designados por el presidente George W. Bush, para asesorar a su administración sobre bioética. El objetivo de este Consejo era “asesorar al Presidente sobre las cuestiones bioéticas que pudieran surgir como consecuencia de los avances de la ciencia y la tecnología biomédicas” (TWH, 2001). Sin embargo, este Consejo fue muy criticado, por haber sido creado para justificar las posiciones de Bush sobre el aborto y la investigación con células madre embrionarias. En una reseña de un libro sobre el concepto de dignidad en bioética publicado por el Consejo, que, entre otras cosas buscaba argumentar a favor de la dignidad de los embriones, obstaculizando así el uso de células embrionarias en la investigación científica, Leslie Meltzer acusó al Consejo de encubrir “agendas políticas y religiosas bajo el pretexto de la dignidad” (Meltzer, 2008: 660). Antes de la creación del Consejo, Bush ya había prohibido el uso de fondos federales para la investigación científica utilizando células madre embrionarias, argumentando que tal investigación destruía vidas humanas. Posteriormente, Obama levantó la prohibición de Bush, Trump la prohibió nuevamente y Biden la volvió a levantar.⁶

Muchas Iglesias cristianas se oponen al uso de células troncales de origen embrionario porque estas células provienen de embriones descartados en procesos de reproducción asistida, a través de fertilización *in vitro*, embriones creados especialmente para extraer de ellos esas células, embriones clonados o también de fetos. Todos estos casos, en la perspectiva cristiana, y particularmente en la católica, implican ir en contra de los procesos naturales de reproducción, pero también implican una falta de respeto a la dignidad humana. La dignidad humana, en su concepción, es el valor superior que

⁶ La administración Trump también exigía una revisión ética para cualquier solicitud de subvención a los institutos nacionales de salud que involucrara tejido fetal; estos comités de ética debían estar integrados por un abogado, un médico, un eticista y un teólogo (Reardon, 2019; Subbaraman, 2021).

tienen los seres humanos, en virtud de haber sido creados a imagen y semejanza de dios, pero también por la gracia que Dios tuvo con los humanos de encarnarse en un ser humano, cosa que no hizo ninguna otra creatura. Este valor lo tienen los seres humanos por el simple hecho de ser humanos, y lo tienen desde el momento de la concepción hasta la muerte natural. Por ello, no sólo es incorrecto manipular, o incluso desechar, embriones como si fueran cosas con un mero valor instrumental, sino que también hace moralmente incorrecto el aborto o las técnicas de reproducción asistida que involucren congelamiento de embriones que, según este punto de vista, también vulneran la dignidad humana. (Vale la pena señalar que el concepto de dignidad humana no requiere esencialmente ninguna creencia religiosa, ya que existen concepciones seculares de este concepto, como la concepción kantiana).

La prohibición de Bush tuvo una motivación claramente religiosa, que luego fue justificada en términos bioéticos. Pero incluso con esa justificación era violatoria al principio de separación de la Iglesia y el Estado que rige en Estados Unidos. Esa violación tuvo consecuencias negativas para el quehacer científico. La prohibición tuvo un impacto negativo en el desarrollo de la investigación en esta rama de la genética. El gobierno federal estadounidense es uno de los principales financiadores de la investigación básica en ese país: en 2000, un poco antes de la prohibición, el 58% de los fondos para investigación científica provenían de esa fuente (NSF, s. a.). Curt Freed, un investigador de la Universidad de Colorado que trabajaba en esa área de investigación, afirmó que los institutos nacionales de salud (NIH, por sus siglas en inglés) son “la única fuente de fondos para ensayos clínicos controlados de alta calidad. Si no hay financiación de los NIH, la investigación volverá a convertirse en anécdotas” (Cimons, 2001). Cortar esos fondos tuvo consecuencias negativas para el avance de un área muy promisorio de investigación clínica con la que podrían desarrollarse nuevos conocimientos en áreas tan variadas como el desarrollo humano, desórdenes de la vista, desarrollo de riñones artificiales o el tratamiento de enfermedades infecciosas, como el VIH, entre otras.⁷ Las células troncales embrionarias son pluripotentes, es decir, pueden dividirse en más células troncales o bien convertirse en cualquier tipo de célula del cuerpo. Esta capacidad hace que las células puedan usarse para regenerar o reparar tejidos y órganos enfermos. De hecho, ya en ese momento había desarrollos muy promisorios de tratamientos para el Parkinson con células troncales embrionarias. Así, la laicidad es garantía de que ciertas áreas de la ciencia puedan seguir desarrollándose, y que la gente

⁷ Algunas de esas consecuencias negativas que tuvo la prohibición están descritas en el artículo de Varnee Murugan (2009: 101-103), “Embryonic Stem Cell Research: A Decade of Debate from Bush to Obama”.

pueda seguir beneficiándose de los frutos del avance científico. Las vulneraciones al carácter laico del Estado traen como consecuencia que se detenga la investigación en esas áreas. También implica una violación del artículo 27 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que establece que toda persona tiene derecho a “participar en el progreso científico y sus beneficios”.

La práctica de utilizar la bioética con fines políticos para imponer una agenda religiosa se ha vuelto común en diferentes países, violando la naturaleza laica del Estado. Esto sucede en diferentes niveles.

Sucedió, por ejemplo, en España en 2013, cuando el gobierno del Partido Popular, presidido por Mariano Rajoy, decidió restringir la ley de aborto aprobada en 2010 por el anterior gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, que establecía plazos para que una mujer pudiera interrumpir voluntariamente su embarazo, pero que fue muy criticada por la Iglesia católica y por el propio Partido Popular. El gobierno de Rajoy, a través del ministro de Justicia Alberto Ruiz Gallardón buscó restringir el acceso al aborto para volver al modelo de ley de 1985, en el que las mujeres que quisieran un aborto tenían que alegar motivos ante un profesional (un médico, un psicólogo o un trabajador social) para justificar su decisión, de modo que la decisión última sobre si iba o no a tener un aborto ya no dependiera de la mujer. El gobierno de Rajoy sustituyó a los miembros del Comité de Bioética de España con teólogos y simpatizantes de la postura católica para justificar bioética y “científicamente” la medida (De Benito, 2013).⁸ Al final, la iniciativa de bloquear la ley de aborto fue retirada en 2014, entre otras cosas debido a la inmensa oposición social a la propuesta. No obstante, cuando un gobierno como el de Rajoy busca imponer una determinada postura religiosa, a través del uso de la bioética, a una sociedad plural, se viola el principio de separación de la Iglesia y el Estado. Según el artículo 16.3 de la Constitución Española, España es una nación aconfesional. Este apartado sostiene que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”.

También se viola el carácter laico del Estado en niveles más locales y específicos; por ejemplo, cuando en 2019 en Veracruz, México, los comités de ética en hospitales públicos negaron abortos a niñas que habían sido violadas, un aborto al que tenían derecho según la ley (Soberanes, 2019). La Ley General de Víctimas y la Norma 046 establece que el aborto por violación es un procedimiento de emergencia, que ni ministerios públicos ni médicos deben obstaculizar, sino que se debe proceder con rapidez y sin ningún requisito —algo que ha sido avalado por la Suprema Corte de Justicia de la

⁸ Un análisis detallado de los argumentos en juego en el caso se encuentran en el artículo de María Casado (2014: 4-19), “Contra la llamada «propuesta Gallardón» para cambiar la regulación del aborto en España”.

Nación (SCJN, 2019)—. Sin embargo, los comités de ética hospitalaria en México —algunos de cuyos miembros son conservadores que han sido capacitados en programas en bioética de universidades confesionales— impiden que se lleven a cabo abortos, así como otros procedimientos, sin dar ningún argumento científico, sino a partir de argumentos de teorías bioéticas de corte religioso, como la bioética personalista católica.⁹

Los ejemplos del uso político de la bioética para justificar leyes y políticas públicas de corte religioso podrían multiplicarse. Muchas Iglesias y asociaciones religiosas saben que tratar de justificar sus posturas ante la sociedad, sobre todo cuando está constituida por una pluralidad de perspectivas religiosas y morales, y en el contexto de un Estado que se dice laico, es difícil. Sin embargo, esto puede resultar más aceptable cuando se hace bajo el manto de razonabilidad, secularidad y de científicidad que da la bioética. Con este tipo de discurso se hacen mucho más aceptables posturas religiosas que de otro modo se verían como sectarias y dogmáticas. Así también se invocan supuestos “conceptos científicos de persona”, según los cuales la pertenencia a la especie *Homo sapiens* o poseer el código genético de dicha especie son condición suficiente para hablar de persona; pero es cuestionable que podamos decir de conceptos con una alta carga normativa que sean conceptos científicos.¹⁰

Muchas Iglesias y asociaciones religiosas se han dado cuenta de que la bioética puede ser una herramienta poderosa para influir, a través de programas de educación y de capacitación en bioética, en los diferentes agentes que intervienen en procedimientos como el aborto, la reproducción asistida, pero también el personal médico que interviene en la ablación de órganos de pacientes con muerte cerebral —que algunas Iglesias objetan—. Esta estrategia ha sido utilizada en México por la Iglesia y por muchas universidades católicas (Ortiz Millán y Kissling, 2020: 308-313).

Cuando se legisla o se instrumentan políticas públicas sobre la base de teorías bioéticas religiosas, esto tiene consecuencias negativas en distintos niveles. Ya hemos visto que las tiene al obstaculizar áreas de la actividad científica, pero también las tiene en la bioética misma. Imponer agendas religiosas a una sociedad plural y bajo un Estado que se dice laico deslegitima a la bioética misma, que muchas veces es vista como un instrumento ideológico usado para justificar posturas religiosas y políticas conservadoras. Pero hay consecuencias a otros niveles.

⁹ El personalismo católico afirma que la condición de persona es la fuente última de valor; enfatiza la dignidad única y la inviolabilidad de la persona. La dignidad es “la característica humana esencial”. Los personalistas católicos afirman que una persona existe desde la concepción, y que el aborto o cualquier forma de manipulación o destrucción de embriones es una violación de su dignidad (Schindler Jr., 2019).

¹⁰ He criticado estos argumentos en *La moralidad del aborto* (Ortiz Millán, 2009: cap. 2).

En el ejemplo de lo que sucedió con el intento de reforma a la Ley de Aborto de Gallardón en España, pero también en el de los comités de ética hospitalaria en Veracruz que negaron abortos legales a niñas violadas, las consecuencias de la vulneración del carácter laico del Estado son la violación de los derechos de las mujeres. El respeto al Estado laico garantiza el respeto a los derechos humanos de las mujeres, especialmente de aquellas que se encuentran en una situación de precariedad y que dependen completamente de los servicios de salud públicos. El Estado laico representa una garantía para el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, que incluyen su derecho a la privacidad, a la igualdad, pero sobre todo el derecho a decidir sobre su propia reproducción y el derecho a la protección de la salud, que implica que puedan tener acceso a servicios de salud que garanticen que se puedan realizar abortos en condiciones de seguridad. Estos derechos son lo que se les escatimaba a las mujeres tanto en España como en Veracruz.

Cuando se hace un uso político de bioéticas religiosas para justificar legislaciones o políticas públicas, y no se respeta el carácter laico del Estado, entonces se está incurriendo en discriminación. Esto sucede, por ejemplo, cuando tomadores de decisiones públicos optan por imponer una determinada concepción del bien en perjuicio de otras, y entonces las discriminan. El respeto al Estado laico es la garantía de que personas que tienen distintas concepciones religiosas (o no religiosas) y distintas concepciones morales pueden convivir y ser tratadas de manera igualitaria por el poder estatal, es decir, que no sean discriminadas.

Al no tomar partido por ninguna concepción religiosa o moral en particular, el Estado laico manifiesta su respeto por la libertad de conciencia de los ciudadanos. A diferencia de las religiones, un Estado laico no le dice a la gente qué es lo que debe creer o considerar como moral o inmoral, como una vida buena o mala. El Estado laico reconoce la capacidad de los individuos para gobernar su vida siguiendo su propia razón, de pensar libremente y de decidir por ellos mismos qué creer y cómo actuar, es decir, es una garantía al ejercicio de la autonomía individual. El Estado laico debe respetar la autonomía de cada individuo siempre y cuando su ejercicio no conlleve una afectación a terceros —aunque algunos pueden afirmar que cuando se trata del aborto y la investigación con células madre embrionarias humanas, sin embargo, la pregunta misma en juego es si hay un tercero que se ve afectado por el ejercicio de su autonomía por parte de otro, que es parte de lo que hace que estos temas sean tan difícil es de resolver—. De aquí se sigue que si las personas piensan de modos diferentes, el Estado tiene el deber de respetar la pluralidad de puntos de vista morales. Lo que es más, debe defender esa pluralidad ante proyectos que pretendan imponer una sola doctrina com-

prehensiva o una concepción global de lo que es la vida moral; tiene que garantizar la tolerancia moral. Ahora, sería incongruente que un Estado que se dice laico tratara de imponer una determinada concepción de la vida moral sustentada en una bioética religiosa. Dicho Estado estaría violando principios de tolerancia y de imparcialidad.

Si no se respeta el carácter laico del Estado, no sólo se contribuye a la vulneración de derechos y a la discriminación, sino que, por esto mismo, se erosionan valores democráticos. La democracia necesita de condiciones sociales, que se dan cuando la gente tiene un derecho igual a ser diferente y a tener perspectivas religiosas (o no religiosas) y morales diferentes, cuando hay respeto o tolerancia ante las creencias religiosas (o no religiosas) y morales distintas de las propias. La democracia se debilita cuando el Estado impone a una sociedad plural una determinada perspectiva moral, a través de leyes y políticas públicas justificadas a partir de teorías bioéticas religiosas. La laicidad es la garantía de un Estado democrático.

En resumen, la bioética no es necesariamente ni por definición no religiosa. Las teorías religiosas han sido parte central de la historia de la ética y de la bioética. Eran cruciales a medida que la disciplina tomaba forma, y deberían seguir tomándose en cuenta. Sin embargo, si quieren influir en la legislación y en las políticas públicas en un Estado liberal, no deben pretender imponer su particular visión moral en una sociedad pluralista. Tienen derecho a participar en el debate público y tratar de influir en las políticas públicas de un Estado liberal, como dice Habermas, si aceptan la disonancia cognitiva del encuentro con otras religiones, si se adaptan a la autoridad de las ciencias y están de acuerdo con las premisas de los Estados constitucionales fundados en una moral profana. Es decir, si respetan el carácter laico del Estado y el principio de separación de Iglesia y Estado.¹¹

IV. BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de, 1960, *Summa Theologica*, III Quodlibet, 27. T Gilby, trad., en *St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts*, Nueva York, Oxford University Press.
- Arnhart, Larry, 2001, "Thomistic Natural Law as Darwinian Natural Right", *Social Philosophy and Policy* 18(1):1-31.
- Audi, Robert, 2011, *Rationality and Religious Commitment*, Nueva York, Oxford University Press.

¹¹ Agradezco los comentarios de Bob Hall, Frances Kissling y María de Jesús Medina a una versión previa de este artículo.

- Blancarte, Roberto, 2008, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones.
- Burgos, Juan Manuel, 2008, “Las convicciones religiosas en la argumentación bioética. Dos perspectivas secularistas diferentes: Sádaba y Habermas-Rawls”, *Cuadernos de Bioética*, vol. XIX, núm. 1.
- Callahan, Daniel, 1990, “Religion and the Secularization of Bioethics”, *The Hastings Center Report*, vol. 20, núm. 4, disponible en: <https://doi.org/10.2307/3562776>.
- Casado, María, 2014, “Contra la llamada «propuesta Gallardón» para cambiar la regulación del aborto en España”, *Revista de Bioética y Derecho*, núm. 32.
- Cimons, Marlene, 2001, “Bush is a Threat to US Stem-Cell Research”, *Nature Medicine*, vol. 7, núm. 3, disponible en: <https://doi.org/10.1038/85369>.
- Cook, Michael, 2000, *The Koran: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Benito, Emilio de, 2013, “El gobierno llena el comité de bioética de antia-bortistas”, *El País*, 14 de enero, disponible en: https://elpais.com/sociedad/2013/01/14/actualidad/1358188457_604020.html.
- Eberl, Jason T., editor, 2017, *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics*, Cham, Springer.
- Engelhardt, Tristram, 1996, *The Foundations of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press.
- Evans, John, 2012, *The History and Future of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press.
- Frances, Bryan, 2015, “The Rationality of Religious Belief”, *Think*, vol. 14, núm. 40.
- Gorman, Michael J., 1982, *Abortion and the Early Church. Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*, Downers Grove, InterVarsity Press.
- Habermas, Jürgen, 2002, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen, 2006a, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, en *Entre naturalismo y religión*, trad. F. J. Gil, Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen, 2006b, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*, trad. F. J. Gil, Barcelona, Paidós.
- Harden, Alastair, 2013, *Animals in the Classical World: Ethical Perspectives from Greek and Roman Texts*, Londres, Palgrave.
- Jahr, Fritz, 2018, “Un panorama de las relaciones del ser humano con animales y plantas”, en P. Rivero (coord.), *Zoética. Una mirada filosófica a los animales*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Jinpa, Thupten, 2003, “Science as an Ally or a Rival Philosophy? Tibetan Buddhist Thinkers’ Engagement with Modern Science”, en Alan Wallace (comp.), *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, Nueva York, Columbia University Press.
- Jonsen, Albert, 2000, *A Short History of Medical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press.
- Juan Pablo II, 1996, *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, Vaticano, 22 de octubre, disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione.html.
- Levada, William, 2008, *Instrucción Dignitas personæ sobre algunas cuestiones de bioética*, Vaticano, Congregación para la Doctrina de la Fe, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html.
- López Baroni, Manuel, 2016, *El origen de la bioética como problema*, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Linzey, Andrew, 1995, *Animal Theology*, Champaign, University of Illinois Press.
- Meltzer, Leslie A., 2008, “Book Review. Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics”, *New England Journal of Medicine*, núm. 359.
- Murphy, Timothy, 2012, “In Defense of Irreligious Bioethics”, *American Journal of Bioethics* 12(12): 3-10.
- Murugan, Varnee, 2009, “Embryonic Stem Cell Research: A Decade of Debate from Bush to Obama”, *Yale Journal of Biology and Medicine*, vol. 82, núm. 3, disponible en: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2744932/pdf/yjbm_82_3_101.pdf.
- National Science Foundation (NSF), s. a., *The State of U.S. Science and Engineering 2020* [en línea], disponible en: <https://ncses.nsf.gov/pubs/nsb20201/u-s-r-d-performance-and-funding>.
- Nielsen, Kai, 2010, *Ethics without God*, Nueva York, Prometheus.
- Ortiz Millán, Gustavo, 2009, *La moralidad del aborto*, México, Siglo XXI.
- Ortiz Millán, Gustavo y Kissling, Frances, 2020, “Bioethics Training in Reproductive Health in Mexico”, *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, vol. 151, núm. 2.
- Rachels, James, 1990, *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Nueva York, Oxford University Press.
- Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

- Reardon, Sara, 2019, “Trump Administration Halts Fetal-Tissue Research by Government Scientists”, *Nature*, vol. 570, disponible en: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-01783-6>.
- Reich, Warren Thomas, 1999, “The «wider view»: André Hellegers’ Passionate, Integrating Intellect and the Creation of Bioethics”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 9, núm. 1.
- Sádaba, Javier, 2004, *Principios de bioética laica*, Barcelona, Gedisa.
- Schindler Jr., David, 2019, “Catholic Personalism up to John Paul II”, en Ayres, Lewis y Volpe, Medi Ann (comps.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, Nueva York, Oxford University Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter, 2009, *Morality without God?*, Nueva York, Oxford University Press.
- Soberanes, Rodrigo, 2019, “Comités de bioética impiden acceso al aborto a niñas que fueron violadas en México”, *Animal Político*, 27 de agosto, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2019/08/comites-bioetica-niegan-aborto-violacion/>.
- Subbaraman, Nidhi, 2021, “NIH Reverses Trump-Era Restrictions on Fetal-Tissue Research”, *Nature*, 16 de abril, disponible en: <https://doi.org/10.1038/d41586-021-01035-6>.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), 2019, “La SCJN protege los derechos de mujeres y niñas víctimas de violación”, comunicados de Prensa núm. 109/2019, 5 de agosto, disponible en: <https://www.internet2.scjn.gob.mx/red2/comunicados/noticia.asp?id=5929>.
- Tapia, Ricardo, 2010, “La religión, el principio de la vida y el aborto”, en *Mitos y realidades sobre el aborto*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.
- The White House (TWH), 2001, “Executive Order 13237-Creation of the President’s Council on Bioethics”, *Federal Register*, vol. 66, núm. 231, disponible en: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/FR-2001-11-30/pdf/01-29948.pdf>.
- Weber, Paulina Rivero, 2021, *Introducción a la bioética. Desde una perspectiva filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM.
- Williams, Thomas D., Olof Bengtsson, Jan, 2018, “Personalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/personalism/>.