

LA PERSONA EN LOS DIÁLOGOS BIOÉTICOS CONTEMPORÁNEOS

Todos los diálogos bioéticos contemporáneos giran en torno a la persona. Lo que varía es el concepto de persona que manejan. En nuestros días se oye hablar, frecuentemente de “bioética personalista”, en contraposición con “bioética naturalista”, o con “bioética principista”. Todas estas expresiones son ambiguas porque dependen de lo que uno entienda por “persona”, por “naturaleza” y por “principios”. En la perspectiva contemporánea la “persona” no es considerada más que en su poderrelacional y autocreador¹ que conduce a una subjetivación de la moral. La “naturaleza”, a su vez, es considerada como el dato impuesto, como lo que está ciegamente determinado y, por tanto, sería contrario a la dignidad de la persona el sometimiento al despotismo de las leyes biológicas². Los “principios” en bioética (*principio de beneficencia, principio de no maleficencia, principio de autonomía y principio de justicia*) usualmente se proclaman de manera dogmática, como si fuesen verdades incontrovertibles o se supone que son el resultado de una convención³.

La bioética principista o procedimental es la que ha calado más hondo en el ámbito anglosajón, donde el contractualismo y el utilitarismo han sido las corrientes filosóficas más difundidas. Frente a esta bioética, más interesada en la resolución de controversias y en la justificación de determinaciones médicas, socio-políticas y económicas ya establecidas, parece formularse una bioética más humana y solidaria en la Europa continental.

Por cuestiones de tiempo y espacio, nos dedicaremos en esta comunicación a la bioética europea que, en términos generales, suele denominarse “personalista”.

¹ Cfr. Mounier, E., *Oeuvres*, III, Editions du Seuil, Paris, 1962, p.442: “El hombre trasciende la naturaleza. El hombre no está hecho, sino haciéndose”; *Oeuvres*, I, ed. citada, 1961, p.523: “La persona unifica toda su actividad en la libertad y genera, a través de sus actos creadores, la singularidad de su vocación”.

² En el terreno de la ética, el naturalismo, al menos en su acepción restrictiva, ha dado lugar a numerosas éticas que coinciden en definir el bien a través de algún concepto natural: placer (*hedonismo*), utilidad (*utilitarismo*), evolución biológica (*ética evolucionista*).

³ Engelhardt, T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1986, 2º ed. 1995, trad. española: *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, México, 1995. Para este autor la ética no consiste en un conjunto de verdades que la sociedad haya de asumir, sino que es “un modo de resolución de controversias” (p.91). “Ya que la argumentación racional fracasa en principio al intentar establecer una noción moral dotada de contenido, sólo nos queda el acuerdo” (p.28). “Las controversias morales en el campo biomédico son disputas de política pública que se deben resolver pacíficamente por medio del acuerdo acerca del procedimiento que se debe utilizar para crear reglas morales” (p.98). Para mayor profundización del autor citado ver Martínez Barrera, “Los fundamentos de la bioética en H. Tristram Engelhardt”, *Sapientia* LII, 201, Buenos Aires, 1997, pp.99-115. Una visión lúcida y crítica del tema puede hallarse en Camilo Tale, “Examen de los principios de la bioética contemporánea”, *Sapientia*, LIII, 204, Buenos Aires, 1998, pp.431-465.

La diferencia esencial que Schotsmans⁴, profesor de filosofía en la Universidad de Lovaina, establece entre el principismo anglosajón y la bioética europea reside en la interpretación del concepto de persona. Sostiene que en la bioética europea la persona no sólo es vista desde la óptica minimalista de la autonomía, sino también desde la integridad, la dignidad y la vulnerabilidad. Como características distintivas de la Bioética europea Schotsmans destaca: 1) la relación médico-paciente; 2) la solidaridad como valor fundante de los sistemas de salud europeos; 3) el concepto de dignidad humana; 4) su carácter teleológico.

Con respecto a la relación médico-paciente señala el cambio del “modelo paternalista” al “modelo amistoso”, pero afirmando desde siempre, en cualquiera de ellos, la primacía de la relación interpersonal frente al modelo de derechos contractuales. Destaca como filósofos europeos que han incidido en esa concepción a Martin Buber⁵, Emmanuel Levinas⁶ y Paul Ricoeur⁷.

Con referencia al concepto de solidaridad como valor fundante de los sistemas de salud europeos, Schotsmans subraya la idea de civilización europea como una visión de la historia colectiva tendiente a la solidaridad y fraternidad en la creación de una sociedad civilizada en la que cada ciudadano sea protegido por la ley. Señala, asimismo, cómo la sociedad de bienestar ha cambiado el modo de entender la ley en un sentido contractualista liberal. La ley civil ha ido convirtiéndose en una ley social que lleva a una concepción más amplia de la responsabilidad estatal hacia los miembros de la sociedad. De este modo el credo liberal fue cambiado por la responsabilidad estatal del destino de sus ciudadanos. En los temas médicos la solidaridad implica que no solo los ricos y privilegiados, sino también los pobres y desempleados, tengan un igual acceso a los tratamientos.

Con respecto al concepto de dignidad humana, Schotsmans lo destaca como el más importante de la bioética personalista. Tratar a cada hombre como un fin en sí mismo, con igual dignidad, supone una actitud fundamental en las cuestiones bioéticas en las que se ve comprometida la persona que ya no tiene autonomía, el embrión, o bien los discapacitados, etc.

⁴ Cf. Schotsmans, P., “Integration of bio-ethical principles and requirements into European Union statutes, regulations and policies”, *Acta Bioethica*, XI, Nº1, 2005 y “Personalism in medical ethics”, *Ethical Perspectives* 6,1, 1999.

⁵ Cf. Buber, Martin, *Yo y Tú*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

⁶ Cf. Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

⁷ Cf. Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad: El hombre lábil*, Taurus Ediciones, Madrid, 1982

Finalmente, Schotsmans presenta la bioética europea con un carácter teleológico orientado por la voluntad de realizar lo humanamente deseable, en oposición a la bioética principista entendida como una bioética procedimental que puede operar sin tener conciencia de lo que se entiende por bien y mal. La bioética europea explica la importancia de los conceptos de personabilidad, dignidad humana, responsabilidad y solidaridad porque son dimensiones básicas de lo humanamente deseable.

En la evaluación final de la contribución bioética europea, el filósofo belga vuelve a señalar los fundamentos filosóficos: la fenomenología y el existencialismo para entender al paciente vulnerable; la filosofía relacional o interpersonal para clarificar la relación médico-paciente, y las teorías de la solidaridad y la justicia social como condiciones para el Estado de Bienestar. Estas filosofías –según el autor belga– convierten a la bioética en algo mucho más importante que un método para tomar decisiones médicas. De hecho, otorgan a la bioética su verdadero lugar ayudando a promover una cultura ética en el campo médico.

Pasemos, finalmente, a considerar el personalismo que propone Schotsmans y que es representativo del modelo al que suscriben la mayor parte de los centros de bioética europeos que no se proclaman católicos.

En la introducción de su artículo sobre el personalismo en la ética médica⁸, luego de presentarlo como la bioética de la Europa Continental, opuesta a la bioética principista anglo-americana, en la medida que la primera está más ligada a las corrientes tradicionales aristotélica, tomista y kantiana, señala que para algunos es un especie de renacimiento tomista, en el que el concepto de “naturaleza” ha sido cambiado por el más dinámico de “persona”. Para muchos, el personalismo ha sido situado en la tradición de la ley natural centrada en la persona. Más adelante, vuelve a caracterizar el personalismo como una corriente teleológica que expresa la voluntad de realizar lo humanamente deseable. De acuerdo al modelo teleológico –sostiene el filósofo belga– un acto es bueno si el beneficio obtenido supera el daño ocasionado. En esta afirmación, por más que Schotsmans se proclame personalista, no parece diferenciarse de una postura consecuencialista. En cuanto a la evaluación moral de un acto, el personalismo, según el filósofo belga, sostiene que no sólo debe evaluarse el contenido material o acto externo sino también la situación o circunstancia y el fin o intención del agente. No hay duda, según Schotsmans, que hay bienes y valores universalmente

⁸Schotsmans, Paul, “Personalism in medical ethics”, *Ethical Perspectives* 6, 1, 1999, p. 10-20.

obligatorios, pero la obligación es *ut in pluribus*, es decir, varía en la aplicación según el momento y la circunstancia. También señala que el hombre como ser contingente es capaz de realizar el bien absoluto solamente en bienes contingentes y relativos y, como tales, no pueden ser identificados con el valor sumo. Es lo que Ricoeur llamó una realización “lo más humanamente posible”⁹.

Schotsmans centra en tres aspectos de la persona los valores básicos que el personalismo tiene en cuenta a la hora de establecer un criterio moral o realizar una evaluación acerca de la bondad o maldad moral de un acto. A continuación enunciamos estos tres aspectos y los fundamentos filosóficos que les atribuye el mismo filósofo belga.

1-La persona humana en tanto individuo único y original. El misterio del ser humano único e irrepetible supone que cada persona da un sentido original a su existencia y que construye su propia identidad a través del proyecto de vida que se traza.

2- La persona humana relacional e intersubjetiva. Para captar la totalidad de este misterio, afirma Schotsmans, hay que considerar la apertura de cada ser humano a sus congéneres. Este tema ha sido ampliamente desarrollado por la filosofía relacional o dialogal, cuyo precursor fue el filósofo judío Martin Buber con su obra *Ich und Du* (1923)¹⁰. Sus perspectivas fueron asumidas y radicalizadas por Emmanuel Levinas, filósofo francés también de origen judío, quien tematizó la alteridad del otro que se me ofrece en su ser-otro¹¹. Esta filosofía se traduce en el siguiente cuestionamiento ético: ¿hasta qué punto me dejo interpelar por el otro?

3- La persona humana: comunicación y solidaridad. El perfeccionamiento del ser humano se da en el seno de la sociedad. Los excesos de la revolución industrial y de los totalitarismos provocaron que las víctimas de la desesperación social pusieran sobre el tapete el objetivo de la responsabilidad solidaria. Schotsmans menciona la influencia de la Teología Política, pero no hace ninguna referencia a la Doctrina Social de la Iglesia, por lo que podría presumirse que se refiere a la Teología de la Liberación. De todos modos el modelo filosófico que cita para este aspecto es la Ética Comunicativa de Karl-Otto Apel¹². Con Apel, sostiene Schotsmans, es la primera vez en la historia de la

⁹ Cfr. Ricoeur, P., “Le problème du fondement de la morale”, *Spienza* 28, 1975, p.313-337.

¹⁰ Ver referencia a texto en español en nota 19.

¹¹ Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1993. También ver *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, 1995.

¹² Apel, K.O., *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Almagesto, Buenos Aires, 1990; *Ética del discurso, ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005.

reflexión antropológica que el ser humano se ha ubicado en el deber de asumir la responsabilidad en solidaridad. Ya la ética individual y relacional no es suficiente.

Schotsmans concluye que si se integran estos tres aspectos, recién descriptos, se puede articular un criterio moral con sentido personalista. Esto significa que podemos decir que un acto es moralmente bueno si sirve a la humanidad o a la dignidad humana, si es benéfico para la persona humana en cualquiera de esos tres aspectos o dimensiones: la unicidad, la intersubjetividad relacional y la solidaridad.

Finaliza el artículo poniendo en práctica ese personalismo, es decir aplicándolo a cuestiones bioéticas puntuales. Aquí es, desde mi punto de vista, donde se pueden percibir los problemas de una fundamentación filosófica inadecuada e insuficiente. Así, respecto de la fertilización *in vitro* (FIV) Schotsmans la considera moralmente correcta si cumple con las tres orientaciones normativas básicas: 1-la calidad de la relación hombre-mujer; 2-una mínima protección del embrión por su carácter de ser único y 3- el control social en la aplicación de la técnica como oportunidad para todos en una sociedad democrática. En el caso del diagnóstico genético pre-implantatorio, lo pone como solución para las parejas enfrentadas con serios riesgos de anomalías genéticas para sus hijos. El PGD (*Pre-Implantation Genetic Diagnosis*) es integrado éticamente si se promueve lo humanamente posible, aún cuando sabemos que es imposible realizar lo humanamente deseable.

La crítica que puede hacerse a estas aplicaciones concretas del personalismo enunciado por Schotsmans es que en ningún caso aparece la defensa de algún valor absoluto, ya que lo humanamente posible es un criterio relativista, así como en la fertilización *in vitro* no se ha contemplado la cuestión de embriones descartados. Todas las referencias filosóficas dadas por el pensador belga son válidas para temas como la relación médico-paciente; la medicina paliativa; el acompañamiento del enfermo terminal en su buena muerte, pero en situaciones límites como podrían ser los casos de eutanasia y aborto, no hay elementos metafísicos suficientes para mostrar la malicia ética de los mismos. Concretamente, los filósofos vinculados a la fenomenología son actualistas y no sustancialistas. Específicamente, Max Scheler en su *Puesto del hombre en el cosmos* sostiene que el espíritu que al hombre lo hace persona no es sustancia sino “un plexo y orden de actos”¹³. A su vez, las filosofías relacionales hacen consistir a la persona en su apertura al diálogo, pero desde ellas no se puede justificar que en caso de

¹³ Cfr. Scheler, M, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Bs. Aires, 7º ed. 1968, p.65.

ausencia del mismo, por un cuadro de vida vegetativa persistente, sigue habiendo persona humana. Lo mismo se puede aplicar a la Filosofía de la Comunicación de Apel.

En el artículo, Schotsmans evidencia no desconocer la posibilidad de la filosofía clásica aristotélica y tomista, pero no apela a ellas para nada. Parecería que quiere evitar la defensa de un personalismo “estático”, expresión que aparece como la típica crítica hecha a partir del existencialismo a toda filosofía que reconozca esencias y sustancias. Tampoco se encuentra una fundamentación última para la cuestión de la dignidad humana, ya que la misma deviene, en una visión sobrenatural teológica, de ser imagen y semejanza de Dios y en una visión meramente natural de su categoría de sustancia racional.

Todas estas consideraciones críticas, hechas a partir de la exposición de un tipo de personalismo, nos llevan a reafirmar lo ya expuesto en otros escritos¹⁴, el “personalismo” a secas no es la respuesta bioética adecuada para sostener la cultura de la vida.

La mayor parte de los personalismos contemporáneos como el personalismo cristiano de Maritain y de Mounier, el personalismo ateo de McTaggart, el personalismo idealista de Royce, el personalismo relativista de Renouvier, el personalismo liberacionista de Freire, el personalismo cristocéntrico de Teilhard de Chardin, el personalismo místico de Berdiaev, el personalismo existencial de Marcel y de Buber, etc., afirman el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y los mecanismos colectivos¹⁵, pero en todos ellos hay un predominio de la perspectiva ética que asumen como metafísica, pero que adolece de una clara fundamentación ontológica de la persona.

El “personalismo”, como término, es acuñado por primera vez, en 1903, por Renouvier como título de una de sus obras. El concepto, sin embargo, es mucho más antiguo. Más que un sistema filosófico es una actitud vital, que considera a la persona como valor supremo y principio fundamental para la explicación de la realidad. La persona sería un valor trascendente. No podría ser objeto de definición lógica ni menos aún de experimentación. Sólo podría ser conocida a través del acto de personalización

¹⁴ Cfr. Lukac de Stier, M.L., “Importancia de la noción de persona como fundamento de la bioética”, *Vida y Ética*, Año 3, Nº 1, Instituto de Bioética, Buenos Aires, 2002, p.43-46; “El humanismo personalista en bioética”, en AA.VV., *L’umanesimo cristiano nel III Millennio: La prospettiva di Tommaso d’Aquino*, Atti del Congresso Internazionale della Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis e Società Internazionale Tommaso d’Aquino, Vol.II, Vaticano, 2005, p. 761-771.

¹⁵ Cfr. Mounier, E, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1966, p.72: “Llamamos personalismo a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo”.

de sí misma. La ambigüedad del personalismo surge del mismo hecho de ser una síntesis dialéctica de otros movimientos filosóficos (idealismo, fenomenología, psicoanálisis, anarquismo, marxismo y existencialismo).

Si para la mayoría de los así llamados “personalistas” el individuo deviene persona mediante sus actos¹⁶, esta postura no les permitirá explicar porqué el hombre es persona desde el momento de la concepción, o porqué el hombre es persona aunque esté en situación de menor integridad física, moral o intelectual. Por lo tanto, desde esas nociones de persona ciertos temas propios de la bioética como el aborto, la eutanasia, la manipulación genética, etc. tendrán una respuesta distinta a la que propone una noción de la persona fundada ontológicamente en la subsistencia, en el ser subsistente en sí.

Los clásicos hacían derivar la dignidad de la persona humana no solamente de la intelectualidad o racionalidad de la naturaleza del hombre (o conciencia de sí) sino previamente de su dimensión de subsistencia¹⁷. La ventaja que ofrece la fórmula clásica de Boecio, que define la persona como “sustancia individual de naturaleza racional”, procede de sumergir las raíces de la persona en el ser (*esse*). El ser se afirma principalmente de la substancia; una substancia es propiamente “un ser” ya que subsiste bajo su propio acto de ser, o sea, “aquello que existe en sí mismo o por sí mismo” o “aquello que subsiste por sí mismo y no en otro”¹⁸. Esto equivale a considerarlo una unidad, un ser-uno o, lo que es lo mismo, un todo sustantivo, un ser individual, completo y perfecto en sí mismo y diverso de todo lo demás. Si se subraya tanto la “subsistencia” de la persona es porque todas sus propiedades (perfección, totalidad, incomunicabilidad) tienen su fundamento y raíz en el *esse*.

¹⁶ Mounier, E.: “El conocimiento de la persona es posible sólo a través de un acto de su misma naturaleza, no como conocimiento objetivo, sino como descripción y experiencia de su acto, que es movimiento de personalización de sí misma” (citado por Maceiras en “La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier”, en Lucas, J. (director), *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1978; “El hombre trasciende la naturaleza. El hombre no está hecho, sino haciéndose. Hay en la naturaleza una aspiración a la trascendencia, que impide que la persona esté definida de una vez por todas”, en *Oeuvres*, III, ed. citada, p.431 y 442.

-Freire, P.: “el hombre no sólo está en el mundo, sino que está con-el-mundo, abierto a él, para captarlo, comprenderlo y transformarlo. Esta transformación implica la lucha política contra las opresiones”, en *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid, 1977.

-Rogers, C.: “Solo existimos en la medida en que existimos para los otros”, en *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Buenos Aires, 1975.

¹⁷ Cfr. Boecio, *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium, ad Joannem diaconum Ecclesiae romanae*, MIGNE, *Patrologia Latina*, tomo 64, columnas 1337-1354. Cap.III: “*persona est rationalis naturae individua substantia*”; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q.30, a.4: “El nombre de persona no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza”.

¹⁸ Cf. *In I Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 1, ad 3: “... subsistere vero dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto.”, Mandonnet, O. P., Ed. Lethielleux, París, 1929, tomo I, p.557-558).

Por otra parte, lo individual se halla de manera más especial y perfecta en las sustancias que son dueñas de sus actos. Por esto decimos que la persona es la sustancia que existe por derecho propio. El ente personal es “dueño de sí”, motivo por el que los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás sustancias un nombre especial: *persona*¹⁹. Esta es la última y más alta perfección en el género de sustancia²⁰. Además, el modo de existir que comporta la persona es el más digno, pues se trata de algo existente en sí y por sí²¹. Por lo tanto, sólo el individuo subsistente poseedor de naturaleza racional puede ser denominado persona, ya que esa naturaleza, que se deriva de su alma espiritual, le confiere una mayor y más destacada individualidad y, a la vez, lo hace el ente corpóreo más subsistente, pues su alma continúa existiendo aún después de la muerte.

Con esta insistencia en la sustantividad no se niega la importancia de la autoconciencia o de la libertad en la estructura del ser personal, precisamente, porque la persona supone la naturaleza racional que incluye todas esas propiedades. Pero, ante todo, es necesario reconocer la profunda raíz ontológica de la persona para otorgarle a esas propiedades una sólida base de sustentación, que no es mero sustrato o soporte, como lo señalan críticamente los actualistas, sino que es principio de todo el dinamismo humano.

Cuando se abandona este realismo ontológico, y por influencia de diversas corrientes de pensamiento se pasa al idealismo, al inmanentismo, al psicologismo, al existencialismo, etc., surge, como hemos visto, una endeble concepción de la persona, fundada en criterios puramente accidentales. Tal noción de persona no puede responder a los graves desafíos a los que la exponen los grandes interrogantes bioéticos contemporáneos.

Solamente una fundamentación ontológica de la persona puede responder efectivamente a una “cultura de la vida” en contra de una “cultura de la muerte”, pues es la única que no reduce a la persona a sus actos específicos, sino que acepta la existencia de la persona, en tanto sustancia, cuando sus actos aún no reflejan todas sus capacidades, por falta de desarrollo como lo sería el embrión, o cuando sus capacidades ya desarrolladas no pueden expresarse, por una discapacidad física o intelectual que

¹⁹ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 29, a. 1, corpus: “ *Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona*”.

²⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, 4, 38.

²¹ Cfr. Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.9, a.3, in corp.

sobreviene accidentalmente.

María Liliana Lukac de Stier