

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA BIOÉTICA CONTEMPORÁNEA

María Liliana Lukac

*Disertación en el ateneo interno del Instituto de Bioética
de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas,
llevada a cabo el día 4 de mayo de 2007*

Las ideas que se exponen en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de los autores, y no reflejan necesariamente la opinión de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.

ISSN: 0325-4763

Hecho el depósito legal

© Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas

Avenida Alvear 1711, P.B. - Tel. y fax 4811-2049

(1014) Buenos Aires - República Argentina

ancmyp@ancmyp.org.ar

www.ancmyp.org.ar

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
MORALES Y POLÍTICAS
JUNTA DIRECTIVA 2007 / 2008**

Presidente Académico GREGORIO BADENI
Vicepresidente Académico ISIDORO J. RUIZ MORENO
Secretario Académico HUGO O. M. OBIGLIO
Tesorero Académico JORGE EMILIO GALLARDO
Prosecretario Académico FERNANDO N. BARRANCOS Y VEDIA
Protesorero Académico HORACIO SANGUINETTI

ACADÉMICOS DE NÚMERO

Nómina	Fecha de nombramiento	Patrono
Dr. Segundo V. LINARES QUINTANA ..	03-08-76	Mariano Moreno
Dr. Horacio A. GARCÍA BELSUNCE.....	21-11-79	Rodolfo Rivarola
Dr. Pedro J. FRÍAS	10-12-80	Estanislao Zeballos
Dr. Alberto RODRÍGUEZ VARELA	28-07-82	Pedro E. Aramburu
Dr. Natalio R. BOTANA	11-07-84	Fray Mamerto Esquiú
Dr. Ezequiel GALLO.....	10-07-85	Vicente López y Planes
Dr. Horacio SANGUINETTI.....	10-07-85	Julio A. Roca
Dr. Carlos María BIDEGAIN.....	25-06-86	Fray Justo Santa María de Oro
Dr. Carlos A. FLORIA.....	22-04-87	Adolfo Bioy
Dr. Leonardo MC LEAN.....	22-04-87	Juan B. Justo
Monseñor Dr. Gustavo PONFERRADA ..	22-04-87	Nicolás Avellaneda

Nómina	Fecha de nombramiento	Patrono
Dr. Gerardo ANCAROLA	18-12-92	José Manuel Estrada
Dr. Gregorio BADENI.....	18-12-92	Juan Bautista Alberdi
Dr. Eduardo MARTIRÉ.....	18-12-92	Vicente Fidel López
Dr. Isidoro J. RUIZ MORENO	18-12-92	Bernardino Rivadavia
Dr. Jorge R. VANOSSI	18-12-92	Juan M. Gutiérrez
Dr. Félix LUNA.....	23-04-97	Roque Sáenz Peña
Dr. Víctor MASSUH	23-04-97	Domingo F. Sarmiento
Dr. Hugo O. M. OBIGLIO	23-04-97	Miguel de Andrea
Dr. Alberto RODRÍGUEZ GALÁN	23-04-97	Manuel Belgrano
Dr. Fernando N. BARRANCOS Y VEDIA	28-04-99	Benjamín Gorostiaga
Dr. Dardo PÉREZ GUILHOU.....	28-04-99	José de San Martín
Dr. Adolfo Edgardo BUSCAGLIA.....	10-11-99	Dalmacio Vélez Sársfield
Dr. Juan R. AGUIRRE LANARI	27-11-02	Justo José de Urquiza
Dr. Bartolomé de VEDIA	27-11-02	Carlos Pellegrini
Dr. Miguel M. PADILLA	24-09-03	Bartolomé Mitre
Sr. Jorge Emilio GALLARDO	14-04-04	Antonio Bermejo
Dr. René BALESTRA	14-09-05	Estaban Echeverría
Dr. Alberto DALLA VÍA.....	14-09-05	Félix Frías
Dr. Rosendo FRAGA.....	14-09-05	Cornelio Saavedra
Embajador Carlos ORTIZ DE ROZAS	14-09-05	Ángel Gallardo
Dr. Mario Daniel SERRAFERO.....	14-09-05	José M. Paz
Dr. Juan Vicente SOLA	14-09-05	Deán Gregorio Funes

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA BIOÉTICA CONTEMPORÁNEA

Por la DRA. MARÍA LILIANA LUKAC

Si bien mi intención original era analizar la filosofía involucrada en los famosos principios bioéticos anglosajones, cuando empecé a profundizar en la bibliografía más reciente, observé la necesidad de someter al análisis también aquellas corrientes bioéticas que aparecen como opuestas al “principismo anglosajón” y se ofrecen como una alternativa desde la Europa continental, heredera de la cultura románica y germana. Para analizar esta bioética europea me he valido de dos artículos del filósofo Paul Schotsmans de la Universidad de Lovaina (“Integration of bioethical principles and requirements into European Union statutes, regulations and policies”, *Acta Bioethica*, XI, N°1, 2005 y “Personalism in medical ethics”, *Ethical Perspectives* 6,1, 1999). En el artículo vinculado a los estatutos y políticas de la Unión Europea, el autor distingue a la bioética europea como una ética teleológica y personalista, en oposición a la anglosajona a la que caracteriza como bioética procedimental. Aparentemente, entonces, la bioética europea centrada en los conceptos de persona, dignidad humana, responsabilidad y solidaridad sería filosóficamente más afín a nuestro pensamiento. Dejaremos este tema para ser analizado en detalle más adelante.

Los principios bioéticos anglo-sajones

Concentrémonos, ahora, en el primer tema que deseo abordar: el análisis de los así llamados principios bioéticos en cuanto a su valor de principios. Como afirma Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* y Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* los principios son verdades primeras a partir de las cuales se estructura el razonamiento. Son puntos de partida evidentes, por tanto se enuncian, no pueden demostrarse ni consensuarse. Donadío de Gandolfi sostiene en *Principios de Bioética* que son el punto “desde” el cual se develan o iluminan nuevas conclusiones y el “hacia” el cual se busca fundamentar y justificar las mismas¹. En el mismo libro, y refiriéndose a los principios prácticos, pues los principios bioéticos, en tanto principios de una ética aplicada, deben ser principios prácticos, el Dr. Massini, siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* sostiene: “Así como la razón en materia especulativa deduce a partir de ciertos principios evidentes por sí mismos, cuyo hábito es el intelecto de los primeros principios, del mismo modo la razón práctica parte de ciertos principios evidentes por sí mismos, como que lo malo no debe obrarse, que los preceptos de Dios deben obedecerse y algunos otros, de ellos el hábito propio es la sindéresis”². Resume a continuación, en cuatro puntos, la doctrina del Aquinate:

1. En el orden práctico-ético, sólo puede razonarse a partir de ciertos principios evidentes por sí mismos y por tanto indemostrables.

¹ Cfr. M. C. Donadío de Gandolfi, “Aspectos históricos de los principios que soportan la bioética”, en AA. VV., *Principios de Bioética*, Fundación A. J. Roemmers, Universidad Católica Argentina, Bs. As., 1998, p.27-47.

² Tomás de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, L.II, d.39, q.3, a.1, citado por Massini Correas, “De los principios éticos a los bioéticos” en AA. VV., *Principios de Bioética*, Fundación A. J. Roemmers, Universidad Católica Argentina, Bs. As., 1998, 61-102.

2. Estos principios son varios: uno absolutamente primero y otros “próximos” a él; que participan de su carácter evidente y son captados de modo intuitivo.
3. Esta intuición resulta posible gracias a la presencia en el hombre de un hábito natural: la sindéresis que habilita a su intelecto para captar, frente a cada situación práctica, los principios primeros que la regulan.
4. Cabe consignar que la terminología del Aquinate es en este punto diversa, ya que habla de principios de “derecho”(ius) natural, de lo “justo” (iustum) natural y, finalmente, de la “ley” (lex) natural³.

Conviene aquí citar un texto de la *Suma Teológica*: “Así como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica...por lo tanto, el primer principio de la razón práctica es el que se funda en la naturaleza del bien: ‘Bien es lo que todos apetecen’. Éste, pues, es el primer precepto de la ley: el bien ha de hacerse y el mal evitarse. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste”⁴. Desde luego, de los primeros principios éticos se derivan las normas éticas que suponen una determinación de los principios más universales e indeterminados. Para estas normas son importantes los conocimientos experimentales. Por ejemplo, el conocimiento experimental del carácter humano personal del embrión resulta indispensable para aprehender la verdad de la norma que prohíbe el aborto.

Dicho esto, si ahora analizamos los así llamados principios bioéticos anglosajones, podemos observar que no cumplen las características propias de los verdaderas principios, y que, por el solo hecho de ser consensuados, indican su carácter de pseudo-principios.

³ Massini Correas, op. cit.

⁴ *S.Th.*, I-II,q. 94,a.2,c.

Pasemos ahora al análisis de cada uno de esos pseudo-principios.

El **principio de beneficencia** se refiere al deber de hacer el bien al enfermo u obrar en función del mayor beneficio posible del paciente. En un primer momento podemos pensar que se trata del tradicional principio universal del orden práctico: “*bonum faciendum et prosequendum, malum vitandum*”. Sin embargo, si analizamos un poco el principio de beneficencia, tal como es tratado por la bioética anglo-sajona, se observarán dos corrientes filosóficas subyacentes: por un lado el *escepticismo*, porque para una bioética consensuada no hay un concepto de bien previo al consenso, de modo que resulta un despropósito postular el **principio de beneficencia** renunciando, a la vez, a la noción que le da origen y lo justifica. Si, tal como enseña Engelhardt en su obra *The Foundations of Bioethics*⁵, no hay bienes en sí, clásicamente denominados bienes honestos o bienes morales, ¿en qué consistirá hacer el bien al paciente? No en otra cosa que hacer al paciente lo que él o sus familiares piensen que es su bien, lo que variará enormemente de un caso a otro, llevando sin duda una fuerte carga relativista, porque el hombre se convierte, como para Protágoras, en la medida del hombre. Por otro lado, la corriente filosófica supuesta en el “mayor beneficio posible para el paciente” es el utilitarismo. Esta corriente de pensamiento tiene su origen en Inglaterra, en la persona de Jeremy Bentham (1748-1832), continuada por su discípulo James Mill y el hijo de éste John Stuart Mill (1806-1873). Bentham, en su obra *Introduction of Morals and Legislation* (1780) afirma como tendencia innata de todo ser vivo buscar el placer y evitar el dolor. El hombre para decidirse a una acción u otra deberá medir antes sus efectos, esto es, la cantidad de placer que dichas acciones son capaces de pro-

⁵ 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.

ducir. Su felicidad consistirá en obtener el máximo de placer y evitar el dolor. Se realiza una especie de cálculo hedonista, pero a diferencia del hedonismo clásico de Epicuro, el de Bentham es social y comunitario. Se llega así al principio de la moral utilitaria: “la mayor felicidad posible para el mayor número de hombres”. James Mill añade a esta filosofía la teoría del asociacionismo psicológico por la cual la conducta individual se conformará con la colectiva ya que nuestra idea de los dolores y placeres de otro hombre no es más que la idea de nuestros propios dolores y placeres asociados con la idea de otro hombre (*An Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 1829). Gracias a las asociaciones nuestros placeres se unirán a los de otros hombres hasta tal punto que el deseo del bien de los demás, por el automatismo asociativo, se convierta en el único objeto de interés personal. John Stuart Mill, en su obra *Utilitarianism* (1863) afirma que la creencia que acepta como fundamento de la moral la utilidad o el principio de bienestar mayor tiene por cierto que las acciones son buenas en proporción del bienestar que reportan y malas si tienden a producir lo contrario. Su moral supone el esfuerzo de armonizar todos los principios éticos con el principio de la mayor felicidad individual y social, basada en la teoría asociacionista que mostraría que todos los hombres buscan la felicidad (entendida como máximo placer) como el único y máximo fin de su actividad.

Este tipo de fundamentación antropológico-ética permite justificar la eutanasia y el suicidio, como explícitamente lo hacen algunos de sus precursores, David Hume en su ensayo *On suicide* (publicación póstuma en 1778)⁶ y John Stuart Mill en su obra *On Liberty* (1858)⁷.

⁶ Cfr. Hume, D., *On Suicide*, en *Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p.315-324.

⁷ Cfr. Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Aguilar, Buenos Aires, 4º ed. 1964.

Finalmente, cabe añadir que el “principio de beneficencia” de la bioética contemporánea no expresa de por sí la prohibición de causar daño. Tal principio se utiliza, con frecuencia, en el discurso bioético para concluir a favor de una acción que conduce a un resultado útil, dejando de lado la índole intrínseca de la acción, que puede importar un daño al prójimo o alguna malicia moral, siendo expresión de la ética utilitarista ya aludida, en la que el fin justifica los medios. En el contexto tradicional de la ética clásica, en cambio, se consideran los actos “intrínsecamente malos” que nunca pueden ser lícitos, cualquiera sea el bien ulterior que con ellos pueda conseguirse. La doctrina del Aquinate es bien clara: un acto malo bajo algún aspecto es total y absolutamente malo, o sea no posee ninguna bondad formal, aunque material o físicamente pueda considerarse bueno bajo otros aspectos. Parafraseando a Dionisio, Tomás sostiene en la *Suma Teológica* la doctrina del “*bonum ex integra causa*”⁸. Por este motivo ni el fin justifica los medios, ni éstos justifican el fin. En cambio, la doctrina de la bioética anglosajona, como sostiene el Dr. Tale, importa la abolición del principio “el fin no justifica los medios” y la sustitución por su contradictoria “un fin bueno puede justificar un medio que de suyo es inadmisibles”⁹.

Para corregir esta omisión del principio primordial del *non nocere*, algunos autores complementan el **principio de beneficencia** con el de **no maleficencia**. Otros lo presentan como un cuarto principio, y, algunos como Engelhardt, ni siquiera lo toman en consideración. La aplicación del **principio de no maleficencia** conlleva el cálculo riesgo-beneficio como criterio para la decisión. El beneficio que vaya a recibir la persona debe ser mayor que el perjuicio que reciba y, cuando no haya certi-

⁸ S.Th. I-II, q.18,a. 4, ad 3.

⁹ Cfr. Tale, Camilo, “Examen de las actitudes y de los principios de la bioética contemporánea predominante” en AAVV, *Principios de Bioética*, Fundación A. J. Roemmers, Universidad Católica Argentina, Bs. As., 1998, p.170.

dumbre, el riesgo del daño debe ser superado por la probabilidad y valía del beneficio intentado. Indudablemente la adición de este cuarto principio mejora la teoría bioética anglosajona, pero siempre que no se lo reduzca a la mera exigencia de una proporción entre daños y beneficios, sino que se lo interprete como una exigencia que, además de tal relación, reclame la abstención de conductas que entrañan una malicia intrínseca. Para que sea verdaderamente un principio bioético, en su sentido y alcance, debe entenderse como la prohibición de causar directamente cualquier daño a un ser humano. Es pertinente advertir que aún así interpretado el **principio de no-maleficencia** resulta más limitado que el clásico primer principio del orden práctico, pues cuando se sostiene que “se debe evitar el mal” no se refiere a la realización de un daño al prójimo solamente, sino a la malicia moral en general, lo cual puede darse a veces sin que consista en un perjuicio a otro, como si se dice una mentira sin causar daño a un tercero.

Pasemos, ahora, al segundo de los principios de bioética, a saber, el **principio de autonomía**, que en su aplicación práctica manda respetar la decisión del paciente. Conviene aclarar que distinguimos entre el **principio de autonomía**, tal como se proclama en el discurso bioético anglosajón y el debido respeto por la voluntad del paciente. Pues el principio aludido suele identificarse con el derecho que cada paciente tiene para hacer lo que quiera en lo referente a su vida y a su salud. Visto de este modo, este supuesto principio implica la negación de todo orden moral, pues la voluntad no se subordina a él en la medida en que se proclama autónoma con respecto a la moralidad. La cuestión aquí, es la licitud moral del derecho que el paciente tiene de disponer de sí mismo. Recordamos, a propósito del tema, las sabias palabras de Pío XII: “el paciente, por su parte, el individuo mismo, no tiene derecho a disponer de su existencia, de la integridad de su organismo, de los órganos particulares y de su capacidad de fun-

cionamiento, más que en la medida en que el bien total del organismo lo exija”¹⁰.

Este principio es denominado por Engelhardt, en las últimas ediciones de su obra, como **principio de permiso** y lo considera como el principio central de toda Bioética pues, para él, provee de justificación, en última instancia, a la actuación conforme al principio de beneficencia y al resto de los principios bioéticos. El **principio de permiso**, según el mismo Engelhardt, expresa la circunstancia de que para resolver disputas morales en una sociedad pluralista, la autoridad no puede partir ni de argumentos racionales ni de creencias comunes, sino únicamente del acuerdo de los participantes¹¹. Este **principio de autonomía** o **principio de permiso**, es una expresión de la moral secular contemporánea que sostiene que el valor ético básico radica en la posibilidad de cada sujeto de escoger, sin coacciones o condicionamientos externos, el modo de vida que quiere vivir, rechazando como inadmisibles cualquier tipo de precepto o valor heterónomo, vale decir, que no sea formulado y aceptado por el mismo sujeto, quien elabora su propio “proyecto vital” con el único límite de no causar un daño directo a otro sujeto particular.

La primera crítica que surge pone en cuestionamiento el valor moral de la autonomía. En sí misma, como capacidad de elección, es una perfección entitativa que se sigue de la naturaleza humana. Por lo tanto, es un supuesto antropológico indispensable para la actividad moral, pero que en sí misma carece de valor moral. En todo caso, es la condición necesaria para la consideración moral de los actos que surgen de ella como capacidad de decisión y elección. Por otra parte, la autonomía, por sí sola, no provee de ninguna razón para obrar. Verdaderamente, el hom-

¹⁰ Cfr. Pío XII, *Alocución en el Primer Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso*, 13.9.1952, n.4.

¹¹ T. Engelhardt, *op. cit.*, p. 138.

bre siempre busca realizar algún bien en sus acciones; nadie actúa sólo para actualizar su autonomía. Sería, por lo tanto, impropio hablar de un principio moral de autonomía que prescriba el mero obrar autónomamente¹².

Además, hay que notar que el **principio de autonomía** no puede ser un principio general de la bioética, como se pretende, porque es inaplicable al caso de las personas incapaces de tomar decisiones con respecto a su salud o a su vida, tales como los embriones, fetos, niños, deficientes mentales, etc.

El fundamento filosófico de este principio bioético debe buscarse en la ética kantiana. En la *Crítica de la Razón Práctica* (1788), Teorema IV, leemos: “La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes con ellas. En cambio, toda heteronomía del albedrío no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de obligación y a la moralidad de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley (es decir de un objeto deseado) y al mismo tiempo también en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tienen que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad”¹³. Aquí es oportuno recordar que Kant quiere hacer una ética del *deber ser*, es decir una ética imperativa, que obligue. La mayor parte de los imperativos –sostiene Kant– son hipotéticos (ej: Aliméntate si quieres vivir) así pues, Kant busca un imperativo categórico, es decir sin condiciones externas, que por tanto obligue porque surge de la conciencia moral del yo. El *deber por el deber* es la única motivación auténticamente moral para Kant, pues hablar de bienes y fines supone que éstos son deseables por

¹² Cfr. C. I. Massini Correas, “De los principios éticos a los bioéticos”, en AA.VV., *Principios de Bioética*, op. cit, p.61-102.

¹³ Kant, I, *Crítica de la Razón Práctica*, libro 1, cap. 1, 8. Teorema IV, Ed. El Ateneo, Bs. Aires, 1951, p.37.

el placer que producen y como una búsqueda egoísta, incompatible con el desinterés propio de la auténtica moralidad. Se lee en *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (1785): “Una acción hecha por deber saca su valor moral, no del fin perseguido, sino de la máxima por la que se determina a obrar. Este valor no depende pues de la realidad del objeto de la acción, sino del principio de querer según el cual se ha producido la acción sin ninguna consideración a ningún objeto del deseo”¹⁴. Unas líneas más adelante afirma: “el deber es la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley”¹⁵. Se desprende del texto que la ética kantiana es formal y no material, no prescribe nada concreto sino la forma de la acción: obrar por respeto al deber.

Volviendo a la *Crítica de la Razón Práctica*, allí se lee que la ley fundamental de la razón pura práctica es: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de la legislación universal”¹⁶. Esta cita se completa con otra de los *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*: “La razón vincula, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier voluntad y también a cualquier acción para consigo mismo, y esto no en virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece otra ley que aquella que él se da a sí mismo”¹⁷. Hay que advertir que aquí Kant se refiere al “yo puro” de la “persona moral” que se determina a sí misma. Lamentablemente, cuando

¹⁴ Kant, I, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Cap.1: “Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico”, Ed. El Ateneo, Bs. Aires, 1951, p.486.

¹⁵ Ídem, p. 487.

¹⁶ Kant, I, *Crítica de la Razón Práctica*, libro 1, cap. 1, 7, op. cit., p.35. En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Cap. 1, se encuentra un lugar paralelo: “El imperativo categórico es, pues único, y es como sigue: obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal, op. cit, p.505.

¹⁷ Kant, I, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Cap.2: “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”, Ed. El Ateneo, Bs. Aires, 1951, p.515.

estas nociones son usadas en la bioética anglosajona bajo el título de **principio de autonomía**, y en la aplicación del mismo a los casos concretos de cada paciente, el que decide hacer cualquier cosa que quiera con su vida y su salud sería, en términos kantianos, el “yo empírico” sometido a las leyes de la naturaleza y opuesto al “yo puro” o “yo moral”.

Analicemos, finalmente, el tercer principio de la bioética anglosajona, a saber, el **principio de justicia**. Este se refiere a la obligación de igualdad en los tratamientos y, respecto al Estado, a la distribución equitativa de los servicios de salud en la comunidad. Es el principio rector para decidir a qué individuos adjudicar determinadas terapias o tecnología médica escasa o costosa. Aquí se plantea la ecuación costos-beneficios, donde el término “costo” es, en general, entendido en sentido primordialmente económico. Esto hace dudar de la verdadera justicia en juego, que es dar a cada uno lo suyo. Si bien, de todos los principios hasta ahora examinados, éste es el que menos razones ofrece para ser objetado, pues, indudablemente, todo tema bioético entraña una cuestión de justicia; hay una observación relativa a la denominación, en sentido que no es suficientemente precisa. Aquí se trata, restrictivamente de la justicia distributiva o justicia social, vale decir, que de las tres formas tradicionales de la justicia, la conmutativa (de los individuos entre sí), la distributiva (del todo social con los individuos) y la legal (de los individuos con el todo social), el principio bioético se restringe a una sola, por importante que esta sea. Ciertamente, la justicia social es sólo una parte porque, en un sentido amplio, el principio de justicia, más allá de la bioética anglo-sajona, tiene un ámbito mucho más extenso, e incluso, comprende la problemática relativa a los principios de beneficencia y de no-maleficencia. Por ejemplo, respetar la integridad del prójimo es deber de justicia. También lo es no dañar al sujeto de experimentación, o no destruir embriones humanos, etc. El sentido restrictivo de justicia tiene su fundamento filosófico

remoto en Thomas Hobbes, filósofo contractualista del s. 17, para quien “la ética igual que la política (esto es la ciencia de lo justo e injusto, la igualdad y la desigualdad) pueden ser demostradas *a priori*, porque nosotros mismos hacemos los principios, esto es, las causas de la justicia (es decir, la ley y los pactos), de donde es sabido qué es la justicia e igualdad, y sus opuestos la injusticia y desigualdad. Pues antes de que los pactos y leyes fueran redactados ni la justicia, ni la injusticia, ni el bien público, ni el mal público, eran naturales entre los hombres más que lo que lo eran entre las bestias”¹⁸. El fundamento próximo se encuentra en las filosofías de Rawls (1921-2002) y Nozick (1938-2002), dos filósofos liberales de formación analítica que tienen sus raíces en el utilitarismo y el contractualismo, optando Rawls por el *consecuencialismo* y Nozick por el *procedimentalismo*. Se califica como consecuencialista aquella postura que determina sustantivamente un resultado al que debe llegar cualquier sociedad que quiera merecer la clasificación de justa, y por procedimentalista aquella postura que define un conjunto de derechos y llama justa a cualquier sociedad que respete esos derechos sean cuales fueren las consecuencias obtenidas del respeto de los mismos.

El famoso libro *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls, profesor de Harvard, es expresión del liberalismo igualitarista y concede prioridad a los derechos individuales pero se interesa por la forma cómo se distribuyen las cargas y beneficios en la sociedad, pues no sólo interesan los procedimientos sino también los resultados de las acciones que se conciben como justas. Para Rawls, todos los bienes primarios sociales –libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, y los fundamentos de la propia estima– tienen que distribuirse de modo igual a menos que una distribución desigual de alguno de estos bienes o de todos ellos resulte

¹⁸ Hobbes, Thomas, *De Homine*, O.L. II, edición Molesworth *Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Londres 1839-1845, 2º ed. 1966, Scientia Verlag, p.94.

ventajosa para los menos favorecidos. Esta interpretación de la justicia acepta cierto tipo de desigualdades, aquellas que benefician a todos. De esta forma, la idea central es el reparto de distintos bienes, los cuales deben obedecer a un orden lexicográfico, compuesto por los siguientes principios:

Primer principio de justicia: cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio y total sistema de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos.

Segundo principio de justicia: las desigualdades económicas y sociales se tienen que estructurar de manera que redunden en:

1. Mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo.
2. Unidos a que los cargos y funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

El primer principio corresponde a la prioridad de la libertad, la cual sólo se puede limitar a favor de la libertad en sí misma. El segundo principio corresponde a la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar, y se conoce como el *principio de diferencia*, el cual rige la distribución de los recursos económicos. De acuerdo con estos principios, algunos bienes sociales son más importantes que otros y, por lo tanto, no pueden ser sacrificados a favor de una mejora de esos otros bienes. La igualdad de libertades tiene prioridad sobre la igualdad de oportunidades, que a su vez, tiene prioridad sobre la igualdad de recursos. Así, la desigualdad sólo se puede admitir cuando se beneficia a los menos favorecidos. La distribución de cargos y beneficios en la sociedad es una de las principales preocupaciones de Rawls. Esta perspectiva tiene algunas afinidades con el utilitarismo, de acuerdo con el cual el criterio moral último es la utilidad máxima, de modo que las decisiones morales se reducen a calcular qué es lo que produce la mayor felicidad del mayor número, que en la práctica bioética significa priorizar el alivio del sufrimiento.

Ante la pregunta ¿cómo podría un conjunto de sujetos libres, racionales y morales organizar una sociedad inspirada en principios básicos de justicia? Rawls apela a un contrato hipotético (influencia del contractualismo desde Hobbes hasta él mismo) que surge luego de una minuciosa deliberación entre las partes contratantes caracterizadas por su radical igualdad, gracias a lo que Rawls llama el “velo de la ignorancia”. Este último es un artificio al que recurre Rawls para indicar que los contratantes no deberán conocer su “posición original” por estar ella cubierta por el “velo de la ignorancia”. Esto significa que los eventuales signatarios del contrato habrán de deliberar y llegar a un acuerdo básico constituyente de la nueva sociedad justa sin saber cuál ha sido el resultado que la lotería de la vida les tiene reservado y que determina su condición social. Si los contratantes ignoran su situación de clase, color de la piel, talentos intelectuales, fuerza y destreza física estará garantizada la imparcialidad y equidad de los principios de justicia. El “velo de la ignorancia” que cubre a todos los individuos en la posición original garantiza, para Rawls, que los individuos elegirán el principio del mayor beneficio para los menos afortunados, con el propósito de protegerse en el caso de resultar entre los menos favorecidos. A su vez, para la deliberación Rawls propone aplicar la regla “maximin”, también llamada “leximin”, cuyo enunciado podría sintetizarse así: cuando se deba elegir en situación de incertidumbre, el criterio más racional será el de jerarquizar las distintas opciones según sean los peores resultados de cada una de ellas. Es decir, por ejemplo, ante las alternativas a, b y c, optaremos por b, dado que el peor resultado posible de b es menos pernicioso que los peores resultados emanados de las alternativas a y c¹⁹.

Anarchy, State and Utopia (1974) es el título de la obra de Robert Nozick, también profesor en Harvard, que aparece como

¹⁹ Cfr. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica de España, 1997.

una de las primeras críticas a la *Teoría de la justicia* de Rawls. Nozick hace explícito su rechazo a la redistribución, por considerarla una forma de restringir las libertades individuales en la medida en que se obligue a las personas a desprenderse de aquello que han adquirido de forma legítima para darlo a otros. Por su parte, ofrece una teoría procedimentalista de la justicia distributiva que no contiene una caracterización normativa. Se sigue de una concepción liberal que se preocupa por entender cómo surgen los acuerdos sociales de forma espontánea. Apela a la separabilidad del individuo y deriva la noción de lo justo en un contexto de Estado mínimo que protege los derechos de propiedad²⁰.

Comparando a ambos filósofos podemos concluir que con respecto a la igualdad Rawls da prioridad a la justicia y no a la libertad, por lo que la equidad debe regir las relaciones entre los hombres. Para Nozick, en cambio, la libertad es el bien supremo, y la búsqueda de la equidad socava la libertad, en la medida que la redistribución de bienes supone un atentado contra las personas, por cuanto la propiedad es una extensión de las mismas. Indudablemente, si bien ambos representan el pensamiento neoliberal, la filosofía de Rawls se presenta como un liberalismo igualitario, mientras que la de Nozick representa el pensamiento libertario del mercado libre. No obstante, en ambos además de la influencia contractualista y utilitarista, es perceptible la influencia kantiana, fundamentalmente en el aspecto de respeto por la persona como un fin en sí²¹.

²⁰ Cfr. Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

²¹ Cfr. Kant, I, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Cap.2: “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”, Ed. El Ateneo, Bs.Aires, 1951, p.514: “Pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo”.

La bioética personalista

Finalizado el examen de los principios de la bioética anglosajona propongo examinar, si bien no con tanto detalle, la bioética europea tal como la plantea Paul Schotsmans, profesor de filosofía en la Universidad de Lovaina, en los documentos aludidos en el principio de este trabajo. En el artículo publicado en *Acta Bioética* (2005)²² hace una reseña histórica de la evolución de la bioética europea, poniendo como institución originaria de la misma el Instituto Borja de Barcelona, dirigido por el jesuita Francesc Abel. Señala también la creación de la Asociación Europea de Centros de Ética Médica (EACME), de la cual el mismo Schotsmans ha sido su tercer presidente, y la Sociedad Europea para la Filosofía de la Medicina y el cuidado de la salud (ESPMH) fundada bajo la dirección de Henk ten Have, posterior Director del Instituto de Bioética de la UNESCO. En cuanto a instituciones más políticas destaca la creación de un Consejo Asesor de la Comisión Europea, la Convención sobre Derechos Humanos y Biomedicina del Consejo de Europa, el EGE (European Group on Ethics) que se ha pronunciado sobre investigación en embriones humanos, investigación con células madres, banco de órganos, etc. Finalmente hacer referencia al Consejo de Europa que con sus cuarenta y un estados miembros aprobó la redacción final de la Convención sobre los Derechos Humanos y la bioética, adoptado por el Comité de Ministros en noviembre de 1996.

La diferencia esencial que Schotsmans establece entre el principismo americano 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

²² Schotsmans, P., "Integration of bio-ethical principles and requirements into European Union statutes, regulations and policies", *Acta Bioethica*, XI, N°1, 2005

autonomía, sino también desde la integridad, la dignidad y la vulnerabilidad. El mismo autor señala las corrientes filosófico-antropológicas que sirven de fundamento para establecer los principios éticos básicos relativos a la persona humana. Así menciona con nombres propios a Edmund Husserl por la Fenomenología, a Martin Heidegger, Max Scheler, Henri Bergson, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus y muchos otros existencialistas; a Martin Buber y a E. Levinas por la Filosofía Relacional; la Escuela de Frankfurt por la Ética Comunicativa, todos ellos ligados al Personalismo, a cuya tradición dice pertenecer el autor. Dejaremos para el final examinar qué tipo de Personalismo es el aludido por el filósofo belga.

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 Buber²³, Emmanuel Levinas²⁴ y Paul Ricoeur²⁵.

En referencia al concepto de solidaridad como valor fundante de los sistemas de salud europeos, Schotsmans subraya la

²³ Cfr. Buber, Martin, *Yo y Tú*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

²⁴ Cfr. Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

²⁵ Cfr. Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad: El hombre lábil*, Taurus Ediciones, Madrid, 1982.

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 por el destino de sus ciudadanos. En los temas médicos la solidaridad implica que no sólo 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. Consciente de los desacuerdos en la comprensión de la dignidad humana, Schotsmans resume su contenido sustancial en los siguientes siete puntos:

1. Reconocimiento del otro en una relación intersubjetiva.
2. Muestra el valor intrínseco y la responsabilidad moral de cada ser humano.
3. La persona no tiene precio. No puede ser objeto de comercio.
4. Dignidad basada en relaciones de orgullo y vergüenza respecto de sí y de los otros.
5. La dignidad define ciertas situaciones y emociones tabú como los límites del comportamiento civilizado.
6. La dignidad surge del proceso de civilización.

7. La dignidad incluye la apertura del individuo a dimensiones metafísicas de la vida, referidas a situaciones límites de la existencia: nacer, sufrir, morir.

Este concepto de la dignidad humana está predominantemente presente en la Convención de Derechos Humanos y Biomedicina del Consejo de Europa de 1996.

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 médica²⁶, 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 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”²⁷.

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

²⁶ Schotsmans, Paul, “Personalism in medical ethics”, *Ethical Perspectives* 6,1, 1999, p. 10-20.

²⁷ Cfr. Ricoeur, P., “Le problème du fondement de la morale”, *Spienza* 28, 1975, p.313-337.

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 irreplicable 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. Según Schotsmans, el descubrimiento de que cada persona es diferente, única en talentos, capacidades y sentimientos fue tomado de un modo radicalizado en el concepto de autonomía. En cambio, después de la experiencia radical de la Primera Guerra Mundial, los filósofos existencialistas sostuvieron la originalidad de la experiencia de cada ser humano pero aceptando la necesidad de una búsqueda complementaria que no limite a la experiencia del individuo aislado.

Surge así como segundo aspecto:

- 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)²⁸. 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-otro²⁹. Esta filosofía se traduce en el siguiente cuestionamiento ético: ¿hasta qué punto me dejo interpelar por el otro?

²⁸ Ver referencia a texto en español en nota 19.

²⁹ 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.

Schotsmans reconoce que, si bien es muy importante este aspecto para la bioética, sólo es valioso si se complementa con el aspecto ya aludido de la unicidad e irrepitibilidad de la persona y con el que pasamos a consignar, a saber, la responsabilidad solidaria respecto de una sociedad justa.

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. Filosóficamente, Schotsmans pone como fundamento de esta reacción solidaria a la Escuela de Frankfurt, destacando de ella los aportes de Adorno³⁰ y Horkheimer³¹. Si bien el filósofo belga sostiene que nunca será posible fabricar la sociedad perfecta hay que trabajar para aproximarse al ideal de justicia tanto como sea “humanamente posible”. Aquí también refiere la influencia de la Teología Política, pero no hace ninguna mención de 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 Apel³². Con Apel, sostiene Schotsmans, es la primera vez en la historia de la 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.

³⁰ Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*, London: Routledge, 1973, 1º ed. alemana en 1966. Véase también *Minima Moralia* (1974).

³¹ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, 1º ed. alemana 1967.

³² 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.

Conclusión de Schotsmans: 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, aun 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.

Evaluación crítico-filosófica del personalismo expuesto por Schotsmans

Todas las referencias filosóficas dadas por el filósofo 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”³³. 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 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

³³ Cfr. Scheler, M, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Bs. Aires, 7º ed. 1968, p.65.

ya expuesto en otros escritos¹, el **personalismo** a secas no es la respuesta bioética adecuada para sostener la cultura de la vida. Tampoco lo son el **personalismo relacional** o el **personalismo hermenéutico**, como bien lo señala Mons. Sgreccia en su *Manual de Bioética*². Solamente el **personalismo ontológico**, es decir, personalismo ontológicamente fundado puede dar respuesta a las cuestiones bioéticas más comprometidas, aquellas que se refieren a la vida o a la muerte de personas cualesquiera sea su madurez, su capacidad operativa y relacional³.

¹ Cfr. Lukac de Stier, M.L., "Importancia de la noción de persona como fundamento de la bioética", *Vida y Ética*, Año 3, N° 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.

² Sgreccia, Elio, *Manual de Bioética*, Ed. Diana, México, 1999.

³ Para una explicitación del personalismo ontológico sugiero consultar Possenti, Vittorio, *Il principio-persona*, Armando Editore, Roma, 2006.

SEUDO-PRINCIPIOS BIOÉTICOS Y PERSONALISMO ONTOLÓGICO

María Liliana Lukac

*Disertación en el ateneo interno del Instituto de Bioética
de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas,
llevada a cabo el día 7 de diciembre 2007*

SEUDO-PRINCIPIOS BIOÉTICOS Y PERSONALISMO ONTOLÓGICO¹

Por la DRA. María Liliana Lukac

La preocupación bioética, en nuestros días, aparece como una de las manifestaciones contemporáneas más frecuentes. No ha de extrañarnos, porque el avance de la ciencia positiva llevó al hombre a una situación análoga a la de sus primeros padres, la tentación de sentirse como dioses. Pero así como Adán y Eva necesitaron justificarse ante el Creador por haber cedido a la tentación, transformando su naturaleza, por el pecado, en una naturaleza caída, los pseudo-dioses contemporáneos, al borde del abismo, necesitan justificar sus manipulaciones para que la naturaleza vapuleada no se vuelva contra ellos. Surge entonces el cuestionamiento bioético, asumido por algunos como un auténtico planteo ético y, por otros, como un simple modo de resolución de controversias. No obstante, para unos y para otros se impone, como fundamento de su posición, una determinada concepción del hombre. No es posible hablar de una conducta moralmente

¹ Trabajo publicado bajo el título “El humanismo personalista en bioética” en las *Actas de Congreso Internacional L’umanesimo cristiano nel III Millennio: la prospettiva di Tommaso D’Aquino* (2003) de la Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino (Vaticano, 2005).

recta o moralmente viciada, si no se tiene en claro quién es el sujeto de esa conducta y cuáles son sus propiedades específicas. Por lo menos, en esto, todas las corrientes coinciden.

En nuestros días se oye hablar frecuentemente de “moral personalista”, por contraposición a “moral naturalista” o a “moral principista”. Todas estas expresiones son ambiguas porque dependen de lo que uno entienda por “persona”, por “naturaleza” y por “principios”.

En este punto el humanismo cristiano tiene mucho que aportar. Puede y debe iluminar desde la doctrina de Tomás de Aquino, *Doctor Humanitatis*, las discusiones bioéticas orientando a la instauración de una verdadera “cultura de la vida” que desplace la muy difundida y coetánea “cultura de la muerte”². Esto sólo puede hacerse a partir de una fundamentación ontológica de la persona, fundamentación ausente cuando no expresamente rechazada por la mayoría de las corrientes filosóficas contemporáneas, aun las sedicentes “personalistas”.

En la perspectiva contemporánea la **persona** no es considerada más que en su poder relacional y autocreador³ 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 biológicas⁴. Finalmente, los **principios** en la bioética contemporánea (*principio de beneficencia, principio de autonomía, principio de justicia*

² Cfr. S. S. Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 1995, n.19.

³ 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”.

⁴ 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*).

y *principio de no maleficencia*) usualmente se proclaman de manera dogmática, como si fuesen verdades incontrovertibles o se supone que son el resultado de una convención.

Antes de analizar las diversas nociones de persona que dan lugar a diferentes soluciones bioéticas, examinemos brevemente estos pseudo-principios, tal como son formulados en la bioética actual. Lo primero que llama nuestra atención es la desconexión entre estos principios y el bien objetivo. Precisamente, el problema central de la bioética contemporánea no es tanto la discusión del bien o del mal moral de una determinada praxis, sino el cómo obtener normas de acción que puedan ser aplicadas eficazmente para resolver una situación controvertida alcanzando el consenso. En los mencionados principios no hay referencia alguna a un criterio objetivo de lo bueno y lo malo porque, al quedar todo procedimiento subordinado al consenso, la subjetividad se impone como fuente primera de legitimación moral.

Por otra parte, los así llamados “principios bioéticos” no responden a lo que clásicamente se entiende como “principios”, por eso mismo los hemos denominado pseudo-principios. Tal como lo refieren Aristóteles y Tomás de Aquino⁵, los principios son verdades primeras a partir de las cuales se estructura el razonamiento. Son puntos de partida evidentes, por tanto son enunciados y no consensuados. Son el punto “desde” el cual se develan o iluminan nuevas conclusiones y el punto “hacia” el cual se busca fundamentar y justificar las mismas⁶. En el orden ético los principios son una manifestación evidente de valores que se presentan al hombre con exigencia de realización. Contrariamente a

⁵ Cfr. Aristóteles, *Analíticos Posteriores* I, 2, 71b 20 ss.

Tomás de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, L II, D.39, q.3, a.1; *S.Th.I-II*, q.94, a.2.

⁶ Cfr. M. C. Donadío de Gandolfi, “Aspectos históricos de los principios que soportan la bioética”, en AA. VV., *Principios de Bioética*, Fundación A. J. Roemmers, Universidad Católica Argentina, Bs. As., 1998, p.27-47.

esto, Tristram Engelhardt Jr., uno de los exponentes de la bioética anglo-sajona de mayor influencia en nuestro medio, en su obra *The Foundation of Bioethics*, modelo paradigmático de la bioética contemporánea, sostiene que la ética no consiste en un conjunto de verdades que la sociedad haya de asumir, sino que es “un modo de resolución de controversias”⁷. Este autor estadounidense asume una postura escéptica en lo moral y fideísta en su expresión, ya que para él los contenidos morales sólo son alcanzables por la fe. Es imposible, para él, establecer por medio de razonamientos sólidos un punto de vista moral. En el inicio de su obra sostiene “ya que la argumentación racional fracasa en principio al intentar establecer una noción moral dotada de contenido, sólo nos queda el acuerdo”⁸. El consenso es, por lo tanto, la única fuente de autoridad para solucionar las controversias morales. Al respecto también se expide en su obra señalando que “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”⁹.

Sin embargo, cabe señalar una flagrante contradicción entre la postura escéptica y el postulado que afirma la necesidad del acuerdo. Si no es posible que el intelecto humano alcance respuestas éticas aceptables para todos ¿cómo puede lograrse un acuerdo que satisfaga a todos? Engelhardt es consciente de esta contradicción y de la imposibilidad de un verdadero acuerdo.

⁷ Cfr. T.Engelhardt, *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, p. 91. Para mayor profundización del autor 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.

⁸ Cfr. T. Engelhardt, op. cit., p.28.

⁹ *Ibid*, p.98.

Pero, como lo que él pretende es superar el fracaso en las discusiones, propone crear la “apariencia de consenso”, como una de las sabias estrategias de la *Realpolitik* pacífica, conformándose con una “ética mínima” como la que expresan los ya aludidos “principios bioéticos”.

Pasaremos, a continuación, a un breve examen de los mismos.

Analizando el “principio de beneficencia” expresado en la proposición “Haz el bien a los demás” puede, en un primer momento, resultarnos semejante al tradicional principio universal del orden práctico: “*bonum faciendum et prosequendum, malum vitandum*”. Pero si en estos principios no hay contenidos objetivos, tal como ha sostenido Engelhardt, ¿en qué consiste hacer el bien? No en otra cosa que hacer a los otros lo que ellos piensan que es su bien. No se trata del bien moral u honesto en sí mismo, sino de aquello que le parece un bien al paciente o a miembros de su familia.

Verdaderamente, el concepto de beneficencia presupone el concepto de bien, pero una visión escéptica y consensualista niega que este concepto pueda alcanzarse, de modo que resulta un despropósito postular el “principio de beneficencia” renunciando, a la vez, a la noción que le da origen y lo justifica.

Otra distinción entre el “principio de beneficencia” de la bioética contemporánea y el clásico principio universal de la filosofía práctica, es que el “principio de beneficencia” no expresa la prohibición de causar daño. Por esto, tal principio se utiliza, con frecuencia, en el discurso bioético para concluir a favor de una acción que conduce a un resultado útil, dejando de lado la índole intrínseca de la acción, que puede importar un daño al prójimo o alguna malicia moral. Así pues, el “principio de beneficencia” de la bioética contemporánea ingresa dentro de lo que podemos denominar una ética utilitarista, en la que el fin justifica los medios.

Pasando, ahora, al segundo de estos principios de bioética, examinamos el “principio de autonomía”, que en su aplicación práctica manda respetar la decisión del paciente. Conviene aclarar que distinguimos entre el “principio de autonomía”, tal como se proclama en el discurso bioético y el debido respeto por la voluntad del paciente. Pues el principio aludido suele identificarse con el derecho que cada paciente tiene para hacer lo que quiera en lo referente a su vida y a su salud. Visto de este modo, este supuesto principio implica la negación de todo orden moral, pues la voluntad no se subordina a él en la medida en que se proclama autónoma con respecto a la moralidad. La cuestión, aquí, es la licitud moral del derecho que el paciente tiene de disponer de sí mismo. Recordamos, a propósito del tema, las sabias palabras de Pío XII: “el paciente, por su parte, el individuo mismo, no tiene derecho a disponer de su existencia, de la integridad de su organismo, de los órganos particulares y de su capacidad de funcionamiento, más que en la medida en que el bien total del organismo lo exija”¹⁰.

Este principio es denominado por Engelhardt, en las últimas ediciones de su obra, como “principio de permiso” y lo considera como el principio central de toda Bioética pues, para él, provee de justificación, en última instancia, a la actuación conforme al principio de beneficencia y al resto de los principios bioéticos. El “principio de permiso”, según el mismo Engelhardt, expresa la circunstancia de que para resolver disputas morales en una sociedad pluralista, la autoridad no puede partir ni de argumentos racionales ni de creencias comunes, sino únicamente del acuerdo de los participantes¹¹. Este “principio de autonomía” o “principio de permiso”, es una expresión de la moral secular con-

¹⁰ Cfr. Pío XII, *Alocución en el Primer Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso*, 13.9.1952, n.4.

¹¹ T. Engelhardt, *op. cit.*, p. 138.

temporánea que sostiene que el valor ético básico radica en la posibilidad de cada sujeto de escoger, sin coacciones o condicionamientos externos, el modo de vida que quiere vivir, rechazando como inadmisibles cualquier tipo de precepto o valor heterónomo, vale decir, que no sea formulado y aceptado por el mismo sujeto, quien elabora su propio “proyecto vital” con el único límite de no causar un daño directo a otro sujeto particular.

La primera crítica que surge pone en cuestionamiento el valor moral de la autonomía. En sí misma, como capacidad de elección, es una perfección entitativa que se sigue de la naturaleza humana. Por lo tanto, es un supuesto antropológico indispensable para la actividad moral, pero que en sí misma carece de valor moral. En todo caso, es la condición necesaria para la consideración moral de los actos que surgen de ella como capacidad de decisión y elección. Por otra parte, la autonomía, por sí sola, no provee de ninguna razón para obrar. Verdaderamente, el hombre siempre busca realizar algún bien en sus acciones; nadie actúa sólo para actualizar su autonomía. Sería, por lo tanto, impropio hablar de un principio moral de autonomía que prescriba el mero obrar autónomamente¹².

Además, hay que notar que el “principio de autonomía” no puede ser un principio general de la bioética, como se pretende, porque es inaplicable al caso de las personas incapaces de tomar decisiones con respecto a su salud o a su vida, tales como los embriones, fetos, niños, deficientes mentales, etc.

Veamos, ahora, el tercer principio bioético enunciado, a saber el “principio de justicia”. Éste se refiere a la obligación de igualdad en los tratamientos y, respecto del Estado, a la distribución equitativa de los servicios de salud en la comunidad. Es el

¹² Cfr. C. I. Massini Correas, “De los principios éticos a los bioéticos”, en AA.VV., *Principios de Bioética*, op. cit., p.61-102.

principio rector para decidir a qué individuos adjudicar determinadas terapias o tecnología médica escasa o costosa. Aquí se plantea la ecuación costos-beneficio, donde el término *costo* es, en general, entendido en sentido primordialmente económico. Esto hace dudar de la verdadera justicia en juego, que es dar a cada uno lo suyo.

Si bien, de todos los principios hasta ahora examinados, éste es el que menos razones tiene para objetar, pues, indudablemente, todo tema bioético entraña una cuestión de justicia, hay una observación relativa a la denominación, en sentido que no es suficientemente precisa. Aquí se trata, restrictivamente, de la justicia distributiva o justicia social, pero ésta es sólo una parte de la justicia, porque, en un sentido amplio, el principio de justicia tiene un ámbito mucho más extenso e, incluso, comprende la problemática relativa a los principios de beneficencia y de no maleficencia.

Precisamente, respecto de este último, hemos de decir que algunos autores, no todos, incluyen este principio como complementación y modificación del principio de beneficencia, para que no se siga de éste último que, si se obtiene algún beneficio, no importa si se causa algún daño. Otros, lo presentan como un cuarto principio y, finalmente, algunos como Engelhardt, ni siquiera lo toman en consideración. La aplicación del “principio de no maleficencia” conlleva el cálculo riesgo-beneficio como criterio para la decisión. El beneficio que vaya a recibir la persona debe ser mayor que el perjuicio que reciba y, cuando no haya certidumbre, el riesgo del daño debe ser superado por la probabilidad y valía del beneficio intentado. Es indudable que la adición de este cuarto principio mejora la teoría bioética actualmente dominante, pero, siempre que no se lo reduzca a la mera exigencia de una proporción entre daños y beneficios, sino que se lo interprete como una exigencia que, además de tal relación, reclama la abstención de conductas que entrañan una

malicia intrínseca. Es decir, para que sea verdaderamente un principio bioético, en su sentido y alcance, debe entenderse como la prohibición de causar directamente cualquier daño a un ser humano. El principio que manda no dañar es un genuino principio de la bioética porque puede ser aplicado universalmente. El “*primum non nocere*” es la máxima médica reconocida por Hipócrates en su Juramento; es el más universal de los principios de justicia. El principio de no-maleficencia es el que está comprometido más frecuentemente en los temas bioéticos, especialmente en los casos en que se busca algún fin bueno, pero mediante la realización de acciones intrínsecamente malas. Esto no es lícito pues el fin no justifica los medios, ni siquiera argumentando la búsqueda del bien común¹³. La doctrina de Santo Tomás es bien clara: un acto malo bajo algún aspecto es total y simplemente malo, o sea no posee ninguna bondad formal, aunque materialmente o físicamente pueda considerarse bueno bajo otros aspectos. Parafraseando a Dionisio, Tomás sostiene: “*quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*”¹⁴. Usando los mismos ejemplos que usara Tomás, Basso nos ilustra: “Dar limosna por vanagloria es un acto simplemente malo; robar para dar limosna es otro acto simplemente malo. Por eso se dice que ni el fin justifica los medios, ni los medios justifican el fin”¹⁵. Nunca un mismo acto puede ser simultáneamente bueno y malo, porque las especies morales se subordinan necesariamente una a la otra.

Examinados, a vuelo de pájaro, los diversos “principios” de la bioética contemporánea concluimos que no son más que una renovación del relativismo clásico, encerrado en la expresión “el

¹³ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* II-II, 68, 3 c: “Nullus autem debet alicui nocere iniuste ut bonum commune promoveat”.

¹⁴ Cfr. *S. Th.* I-II, q. 18, a. 4, ad 3.

¹⁵ Cfr. Basso, D. M. , *Los fundamentos de la moral*, Educa, Buenos Aires, 1997, p.193.

hombre es la medida de todas las cosas”, actitud que vacía al hombre de la sustancia y contenido real de sus actos así como de la objetividad del ser y del bien¹⁶.

Nos concentraremos, de ahora en más, en dirimir las diversas concepciones filosóficas en torno a la persona que se ocultan tras la denominación genérica de “personalismos” y que fundamentan los mencionados principios, dando lugar a las más diversas soluciones bioéticas.

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 colectivos¹⁷, sin embargo, 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, no obstante, 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 es un valor trascendente. No puede ser objeto de definición lógica ni menos aún de experimentación.

¹⁶ Cfr. Sánchez Parodi, H., “El antropologismo y el puesto del hombre en Santo Tomás de Aquino”, en *Santo Tomás de Aquino humanista cristiano*, Jubileo del Cincuentenario, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1998, p.43-51.

¹⁷ 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”.

Sólo puede ser conocida a través del acto de personalización 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 actos¹⁸, esta postura no les permitirá explicar por qué el hombre es persona desde el momento de la concepción o por qué 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**.

Desde el *personalismo ontológico* Vittorio Possenti sostiene que en una determinación verdaderamente sustancial de la persona resulta salvaguardada su superioridad respecto de sus actos, que son, en todo caso, *signa personae* y no la persona misma¹⁹. El filósofo italiano previene acerca de la reducción del ser de la persona a su actividad psíquica consciente, mediante un

¹⁸ 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.

¹⁹ Cfr. Possenti, V., “L’embrione è persona? Sullo statuto ontologico dell’embrione umano”, *Approssimazioni all’essere*, Il Poligrafo, Padova, 1995, p.110-129.

pasaje indebido del orden de la sustancia al orden de la función. También previene del equívoco, frecuente en nuestra época, que identifica el orden del ser con el orden del obrar. En relación con esto sostiene que “en virtud del desnivel no colmable entre el ser y el obrar, debería permanecer abierta la posibilidad de que la persona esté presente aun cuando falten sus operaciones”²⁰.

También Elio Sgreccia se inclina por el *personalismo ontológico* frente al *personalismo relacional*, que subraya el valor de la subjetividad y de la relación intersubjetiva, o al *personalismo hermenéutico* que enfatiza el papel de la conciencia subjetiva al interpretar la realidad. “En el significado ontológico –afirma Sgreccia– sin negar la importancia de la subjetividad relacional y de la conciencia, se quiere subrayar que el fundamento de la misma subjetividad estriba en una existencia y una esencia constituida en la unidad cuerpo-espíritu”²¹. El reconocido bioeticista católico también ve la necesidad de aclarar qué tipo de personalismo propone como modelo. “No hay que confundir el personalismo a que nos referimos con el individualismo subjetivista, concepción en la que se subraya, casi como constitutivo único de la persona, la capacidad de autodecisión y de elección... El personalismo clásico de tipo realista y tomista –sin negar este componente existencial o capacidad de elección, que constituye el destino y el drama de la persona– pretende afirmar también, y prioritariamente, un estatuto objetivo y existencial (ontológico) de la persona”²².

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

²⁰ *Idem*, p.119.

²¹ Cfr. Sgreccia, E., *Manual de Bioética*, Ed. Diana, México, 1994, p.73.

²² *Op. cit.*, p.74.

dimensión de subsistencia²³. 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**. El ser se afirma principalmente de la sustancia; una sustancia es propiamente “un ser”, o sea, “aquello que existe en sí mismo o por sí mismo” o “aquello que subsiste por sí mismo y no en otro”. 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 ser.

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**. Esta es la última y más alta perfección en el género de sustancia²⁴. Además, el modo de existir que comporta la persona es el más digno, pues se trata de algo existente en sí y por sí²⁵. Por lo tanto, **sólo el individuo subsistente poseedor de la naturaleza racional puede ser denominado persona**.

Con esta insistencia en la sustantividad no se niega la importancia de la racionalidad, 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

²³ Cfr. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, Cap.III: “*persona est rationalis naturae individua substantia*”; Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q.29, a.3: “*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”.

²⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, 4, 38.

²⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. 3; *S. Th.* III, q. 2, a. 2, ad 2 et ad 3.

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 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 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 caso del embrión o, cuando sus capacidades ya desarrolladas no pueden expresarse, por una discapacidad física o intelectual que sobreviene accidentalmente.