Globethics Repository



Bioética y persona [Bioethics and person]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	D’ Agostino, Francesco
Publisher	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-09 18:47:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/203924

BIOÉTICA Y PERSONA *

Francesco D'Agostino
Università Tor Vergata di Roma

1. ¿Por qué el ser humano, *cada ser humano*, merece protección?

La respuesta que frecuentemente se da a esta pregunta tiene un evidente carácter kantiano y puede resumirse en este modo: porque, a diferencia de cualquier otra cosa que sea parte de la *natura*, el hombre es una *persona* y, consiguientemente, tiene una *dignidad*, o sea, un valor intrínseco. Si no queremos incurrir en un círculo vicioso, definiendo como *persona* cada sujeto que tenga *dignidad* y cualificando a la dignidad como el atributo exclusivo y específico de las personas, es necesario definir la *identidad*, de manera unívoca y condivisa, sin recurrir a presupuestos axiológicos.

Hace unos decenios, este cometido no parecía particularmente difícil: *ser* humano y *persona* parecían sinónimos, hasta el punto que en el pensamiento *antropológico* y *personalista* se identificaban (en particular en importantes corrientes filosóficas del Novecento).

Pero parece como si en el contexto cultural actual esta identificación estuviera en baja: la idea de *persona* está en profunda crisis.

2. En parte, esta crisis depende de la crisis de la misma idea de *subjetividad humana*, de la crisis del *yo*. Las raíces de este problema, típicamente *moderno*, son, de todas formas, lejanas. En clara contraposición con la tentativa cartesiana de reconducir la subjetividad al pensamiento, ya Lichtenberg afirmó que no es correcto decir «*yo* pienso», *Ich denke*, en su lugar seria oportuno decir «*Es denkt*», anticipando de esta manera la crítica lacaniana al *cogito* de Descartes: *je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas* (*Ecrits*, Paris 1966, p. 517.) La subjetividad humana empieza, así, a perderse. El tema anticartesiano está ya plenamente presente en Schopenhauer y es reanudado con vivacidad por Nietzsche: «Un pensamiento llega cuando es «él» el que lo quiere y no cuando «yo» lo quiero» (*Jenseits von Gut und Böse*, 25), y sucesivamente viene a formar parte del paradigma psicoanalítico. La exigencia de ofrecer un sólido fundamento a la *identidad*

* Traducido al castellano por Guido Saraceni. Profesor Asociado de Filosofía del Derecho en la Universidad de Teramo. Italia.

parece hacerse cada vez menos relevante. Derek Parfit, en un libro que tuvo un gran éxito, llega a afirmar que el mismo problema de la identidad personal es, ahora ya, poco significativo: *Identity does not matter* (*Reasons and Persons*, Oxford 1984).

3. Pero la crisis de la idea de persona se manifiesta de manera muy particular en los debates de bioética y parece desarrollarse de un modo autónomo con respecto a la crítica filosófica de la *identidad personal*. La crisis del paternalismo médico ha otorgado un gran relieve a la *autonomía decisional* del paciente: un relieve no sólo ético, sino también jurídico. La medicina, a pesar del hecho de que sea una *práctica social*, está comúnmente pensada por los bioeticistas como una práctica *individual*, que tiene que asumir como estrella polar el respeto al paciente como *persona*: a la luz de este principio, hay que leer los artículos de la *Convention pour la protection des droits de l'homme et de la dignité de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médicine*. Pero el concepto de persona que se va afirmando en los debates bioéticos tiene diferentes significados. Se ha llegado hasta negar que la vida humana posea s*iempre* un carácter personal. Hay bioeticistas de fama mundial (en particular Peter Singer y Tristam H. Engelhardt) que niegan que la vida humana terminal tenga valor, se lo niegan también a la vida de los sujetos humanos afectados por un handicap grave o a la misma vida humana cuando pueda cualificarse como *pre-racional*, como en los *ya nacidos*. Consiguientemente, esos sujetos –definidos como *individuos humanos, no como personas*– no tienen *valor intrínseco* alguno: la *eventual defensa* jurídico-social que podría serles reconocida sólo sería *indirecta*, es decir, determinada por la voluntad y por la oportunidad social de defender a esos sujetos por parte de los verdaderos sujetos humanos que hubieran invertido en los enfermos (lo que *normalmente* hacen los padres con sus hijos). Para contestar a estas teorías, muchos estudiosos se han convencido de la necesidad de no hablar, en el discurso filosófico, de la persona, pensando que el tema sea teoréticamente *difícil*.

4. Las razones de la crisis de la idea de *persona* son complejas y se reconducen, normalmente, a la fuerza que en estos últimos años ha ido ganando el *empirismo*, totalmente anti-metafisico (que muchos definen como anti-filosofico) y, consiguientemente, reacio a atribuir a la realidad de la persona un fundamento *ontológico*. Mas si la crisis de la idea de persona es hoy día tan evidente, no será verosímil que se vuelva a las mismas perspectivas metafísicas clásicas que se han revelado incapaces de resistir a las criticas del empirismo. Entonces, es preciso afirmar que esas perspectivas, aun siendo teoréticamente densas y compactas, no han conseguido fundar adecuadamente la idea de persona. Esta hipótesis puede fundarse sobre un importante dato de facto. Cuando en la tradición Occidental (pero no en la del Oriente Cristiano) se ha ido planteando la exigencia de expresar de manera compacta la dignidad especifica de los seres humanos (es decir, su dignidad de *personas*) se ha

utilizado un término poco claro, que no tenía un sentido cierto, se ha utilizado una expresión *metafórica*.

El uso metafórico del lenguaje es perfectamente lícito y, según el pensamiento más reciente, necesario; pero la metáfora es siempre de algún modo poco adecuada y contiene una valencia más o menos equívoca: no es el caso si la ciencia intenta evitar de cualquier modo las metáforas. Cuando el lenguaje (también el del filósofo) no consigue evitar las metáforas, eso quiere decir que no puede apresar definitivamente su objeto: la metáfora quiere decir, precisamente, que habría mucho más que decir de lo que, metafóricamente, se ha dicho.

5. Todo el mundo conoce la etimología del termino *persona*, que apunta, en latín, a la *máscara* utilizada por los actores, para *añadir* fuerza a la voz, ofreciéndole la posibilidad de *per-sonare*, y, consiguientemente, ofreciéndole la posibilidad de ser oída por los espectadores más lejanos. Esto ha determinado el uso de indicar como *persona* en primer lugar a los individuos humanos que, en cuanto actores, en cuanto *intérpretes de un rol*, tenían que recitar, después, todos los hombres, en cuanto actores en el amplio teatro del mundo, todos llamados a recitar correctamente la parte escrita por Dios, por el destino, por la sociedad o por su misma voluntad. En el célebre monólogo, *All the world's a stage and all the men and women merely players*…, que Shakespeare hace recitar a Jaque en *As you like it* (atto II, scena VII), el tema adquiere una dimensión definitiva. Según la metáfora, es claramente *persona* quien sea *sujeto de acción*, quien *causa sus propias acciones*. La Teología cristiana encontró en el termino persona una expresión útil para enfocar perfectamente su dogma central, el de la Trinidad: la *unicidad* de Dios se une en el dogma con la *trinidad* de su acción (como Padre creador, como Hijo redentor y como Espíritu Santo actor en la historia): un solo Dio se revela al hombre como *tres personas*.

6. En una perspectiva teológica, el hombre es una persona, porque ha sido creado a imagen de Dios (que es, exactamente, un Dios *personal*, es decir, *que actúa*) y porque ha sido llamado por Dios a la acción, como sujeto libre y responsable, *secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem* (según la espléndida expresión de Tomás de Aquino en el *Prólogo* a la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*). La *imago Dei*, nos explica S. Agustín, es un dato *ontológico*, porque no la borra el pecado y tampoco el hombre «carnal» (*De Trinitate*, XIV 4.6). En una perspectiva no teológica, sino filosófica, el carácter *personal* del ser del hombre deriva, pues, del hecho de que tiene un *logos*, es decir, una capacidad de razonar, de actuar y de hablar, deriva de su conciencia y de su responsabilidad. En la tradición occidental las dos perspectivas permanecieron conjuntas y han determinado el pensamiento de que el logos, en el hombre, no es una capacidad eventual, determinada por el desarrollo ciego de la evolución biológica, sino su misma *esencia* (según la célebre definición de Boecio, para la cual *persona* es *natura rationalis individualis substantia*) e

implica como causa final el haber sido querida así por Dios. Por consiguiente, sólo la referencia a Dios ha sido en la tradición filosófica occidental la explicación y la garantía de que haya una acción moral humana: esta forma de entender ha estado operante hasta el fin de la filosofía clásica alemana (su última expresión fue formulada por Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttlichen Weltregierung*, in *Werke*, Akademieausgabe, V, 347-357). Pero la separación de la perspectiva filosófica de la teológica cambió ese paradigma plurisecular. Si el *logos* no es la *esencia* del hombre, sino una *cualidad*, aún mas, una cualidad accidental (de la que parece carecer el recién nacido, quien tenga un handicap, el enfermo…), ¿por qué definir como *persona* a los que *aún* no la poseen o la han perdido definitivamente?

7. Si sólo al *logos* se refiere la dignidad de la persona y si se entiende el *logos* como una cualidad que se puede poseer, al igual que toda cualidad, de manera mas o menos intensa, que se puede adquirir y se puede perder, y que, consiguientemente, no es constitutiva de la identidad del individuo, de esos presupuestos se desprende, necesariamente, que para ser reconocido como persona el individuo humano tendría que probar sus capacidades, *exhibir* (¿a quién?) su logos, su racionalidad. De todo eso se desprende, también, que su subjetividad jurídico-social dependerá del éxito de esa prueba: su fracaso produciría la completa exclusión. Al revés: la exhibición de una evidente racionalidad tendría que determinar una dignidad superior. Dudar de la correspondencia entre *ser humano* y *persona* determina, necesariamente, una doble lógica de discriminación, hacia arriba y hacia abajo, que podría determinar una *tutela jurídica de la vida diferenciada por grados*.

8. ¿Qué podemos oponer a estas teorías? En primer lugar, que se trata de hipótesis, que en abstracto pueden parecer correctas, pero actuar según ellas no es posible. La primera dificultad sería la individuación de los sujetos, a lo que se añade que otros sujetos tendrían que juzgar quién posee más o menos el *logos* necesario para ser una persona. Esos sujetos no podrían no ser *personas*, pero ¿quiénes lo reconocieron y en nombre de qué? El autootorgamiento de ese titulo no podría tener ninguna otra justificación que la del *Faustrecht*, como dirían los alemanes, o sea la de la brutal legalización de la fuerza; pero el autoconferimiento daría lugar, necesariamente, a un regreso al infinito, que haría mítica la cualificación de la identidad personal, tal como pasa en el sistema hindú. Para evitar una y otra dificultad, la única vía posible es la hipótesis de que el reconocimiento de la identidad personal de un sujeto dependa exclusivamente de su pertenencia objetiva a la especie humana. Esa solución es compartida por muchos estudiosos, entre ellos quisiera recordar a Sergio Cotta (*Diritto, persona, mondo umano*, Torino, 1989) y a Robert Spaemann, en su texto *Personen*, Stuttgart, 1996; no parece ser diferente, a pesar de su fuerte significación *post-metafisica*, la posiciòn de Jürgen Habermas (*Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt

a. M., 2001), cuando afirma que la dignidad personal –que en su perspectiva equivale al acceso a la comunidad ideal de los sujetos morales y a la comunidad *real* de los ciudadanos políticos– depende sólo de la casualidad del nacimiento como ser humano, casualidad que tiene que ser garantizada como *jurídicamente indisponible.*

9. El pensamiento de Habermas es muy interesante porque, como ya dije, no utiliza un concepto de persona «normativamente saturado», ni un concepto de naturaleza «metafísicamente substancial». Según su teoría, es necesario, para garantizar el carácter *humano* de la convivencia (o, en términos políticos, de la *sociedad civil*), que a la categoría de persona vaya unida la idea de *status* de *inviolabilidad*; y este status tiene que ser *anterior* no sólo a la posibilidad de ejercer derechos, sino también a la posibilidad de individuarlos y determinarlos. La seriedad, o mejor, el sentido del juego social –como en general el de cualquier juego– depende de ese presupuesto. Antes que señalar los derechos y los deberes de cada jugador, es preciso suponer (y si esa suposición falta, es necesario hacer que sea establecida) que nadie entre ellos tenga el derecho de establecer *a priori,* de manera *unilateral* y *irrevocable,* quién pueda jugar y quién tenga que quedarse fuera. Quien tuviera o pretendiera ese derecho podría –sin carecer de coherencia– reservarse el derecho de excluir a un jugador del juego, en cualquier momento, también después del comienzo del partido, el derecho de individuar al ganador y al perdedor, independientemente del resultado del partido.

10. Tenemos, pues, más que una buena razón *post-metafisica* para adoptar un concepto de *persona* que coincida plenamente con el de *individuo humano.* Quien suponga que sean frágiles las razones teológicas (la persona como *creatura*) y las clásicas razones metafísicas (la persona como portadora de *logos*) tendrá *post-metafisicamente* que afrontar el riesgo, objetivamente no controlable, de que la *reducción* de la idea de persona y el desgaste moral produzcan como efecto, a pesar de que sea un efecto no querido, que la *identidad social* se vuelva borrosa. Sabemos que en la modernidad la crisis de la identidad *individual* ha sido vivida con sufrimiento, pero ha sido también (al menos por parte de algunos) reconocida como portadora de una positividad, porque el deterioro del *yo* podría causar efectos de iluminación en la conciencia, obligada a enfrentarse con su fragilidad y, sobre todo, con su *caducidad*. Pero la crisis de la identidad social no ofrece espacio para ninguna iluminación; al contrario, lleva a la discriminación y a la violencia, a la crisis definitiva del equilibrio entre el *Yo* y el *Nosotros*, del *Balance Wir-Ich*– según la definición de Norbert Elias (*Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurta. M., 1987), que expresa perfectamente el sentido de la historia de los hombres. Si el *Yo* tiene que reconocer la superioridad del *Nosotros*, el *Nosotros* no puede en cambio pensar en otorgar fundamento al *Yo*: éste ya lo tiene, en virtud de su identidad humana, de su pertenencia a un «ser específicamente humano». Esto puede ser suficiente, creo, para cualificar al individuo humano como *persona* y para

reconocer a todo individuo humano ese *valor intrínseco* que en la era postmoderna el pensamiento metafísico no acierta a encontrar y que el idioma objetivante del empirismo no puede expresar.