

Lukac de Stier, María L.

Tutela de la vida y trasplantes : fundamentos filosóficos de la bioética contemporánea

Vida y Ética. Año10, Nº 2, Diciembre 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

LUKAC de STIER, María L., “Tutela de la vida y trasplantes: fundamentos filosóficos de la bioética contemporánea”, *Vida y Ética*, año 10, nº 2, Buenos Aires, (diciembre, 2009).
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/tutela-vida-trasplantes.pdf>

Se recomienda ingresar la fecha de consulta entre corchetes, al final de la cita Ej: [Fecha de acceso octubre 9, 2001].

TUTELA DE LA VIDA Y TRASPLANTES

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA BIOÉTICA CONTEMPORÁNEA

*Ciudad de Buenos Aires,
jueves 17 de septiembre de 2009*

Dra. María L. Lukac de Stier

- Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA)
- Profesora Titular Ordinaria de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, en la Facultad de Psicología y Educación y en el Doctorado de Ciencias Políticas y Maestría en Ética Biomédica de la UCA.
- Directora de la Especialización en Filosofía Política de la Universidad Católica de Santa Fe
- Ha sido profesora visitante en varias universidades europeas y norteamericanas
- Actualmente se desempeña como Investigadora Independiente del CONICET
- Presidenta de la Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina
- Tesorera de la Sociedad Tomista Argentina
- Miembro de número de la Academia del Plata
- Miembro correspondiente de la Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino
- Autora de varios libros, volúmenes colectivos y más de un centenar de artículos de su especialidad en revistas filosóficas argentinas y extranjeras

Palabras clave

- Principios
- Beneficencia
- Autonomía
- Justicia
- Personalismo
- Dignidad humana

Key words

- Principles
- Beneficence
- Autonomy
- Justice
- Personalism
- Human dignity

RESUMEN*

Los problemas bioéticos que surgen en relación con los temas de la tutela de la vida y de los trasplantes tendrán respuestas diversas, a veces incluso contrarias, según sea el fundamento filosófico del que se parta.

Se analiza así, en primer lugar, la filosofía subyacente en los principios de la Bioética anglosajona. A continuación se examina la corriente bioética que aparece como opuesta al "Principismo anglosajón" y se ofrece como una alternativa desde la Europa continental, a saber, el "Personalismo", analizando las corrientes filosófico-antropológicas que le sirven de fundamento a las diversas formas de personalismo. Finalmente, en una evaluación crítico-filosófica se concluye que ni el personalismo relacional, ni el personalismo hermenéutico, ni el personalismo "a secas" son la respuesta bioética adecuada para sostener la cultura de la vida. Solamente el Personalismo ontológicamente fundado puede dar una respuesta a las cuestiones bioéticas más comprometidas, como las que se refieren a la vida o a la muerte de personas cualquiera sea su madurez, su capacidad operativa y relacional.

ABSTRACT

The bioethical questions that arise in relation to the issue of life protection and organ transplantation have different answers, sometimes even opposed, depending on the philosophical ground of the researcher.

So first, we should cast an eye over the underlying philosophy in the principles of the Anglo-Saxon Bioethics. Then, we should study the bioethical movement that appears in continental Europe as an alternative opposed to the "Anglo-Saxon Principism"; a school of philosophy called Personalism, which analyses different philosophical and anthropological movements which serve as foundation for the various kinds of Personalism.

Finally, through a critical and philosophical evaluation, we come to the conclusion that neither the relational Personalism nor the hermeneutic or not even simple Personalism is the right bioethical answer to support a culture of life. Only ontologically founded Personalism can give an answer to some of the most difficult bioethical questions such as to decide on people's life or death whatever their age or operative and relational capacity.

* Disertación pronunciada en el Instituto de Bioética de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas el 4 de mayo de 2007 y publicada en la revista *Anales*, T. XXXIV, Parte II, Institutos, Buenos Aires, (2008).

Los problemas bioéticos que surgen en relación con los temas de la tutela de la vida y de los trasplantes tendrán respuestas diversas, a veces incluso contrarias, según sea el fundamento filosófico del que se parta. Es evidente para todos nosotros la importancia de saber qué vida es la que debemos tutelar. Asimismo, queda claro que son diversas posturas filosófico-éticas las que determinarán la legitimidad de un trasplante. Por lo tanto, el objetivo de esta comunicación es presentarles los fundamentos filosóficos en los que se asientan las corrientes más difundidas de la Bioética contemporánea, a saber, la Bioética Principista o Procedimental y la Bioética Personalista.

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 bio-ethical 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 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. Donadio de Gandolfi sostiene en *Principios de Bioética* que son el punto "desde" el cual se develan o iluminan nuevas conclusiones y "hacia" el cual se busca fundamentar y justificar las mis-

mas. [1] 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, Massini Correas, 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 *synderesis*". [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.

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 *synderesis* 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 en este punto es diversa, ya que habla de principios de "derecho" (*ius*) natural, de lo "justo" (*iustum*) natural y, finalmente, de la "ley" (*lex*) natural. [3]

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

[1] Cfr. DONADÍO DE GANDOLFI, M. C., "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, pp. 27-47.

[2] TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, I-II, d.39, q.3, a.1, citado por MASSINI CORREAS, C. I., "De los principios éticos a los bioéticos", en AA. VV., *Principios de Bioética*, Fundación A. J. Roemmers, Universidad Católica Argentina, Bs. As., 1998, pp. 61-102.

[3] MASSINI CORREAS, C. I., "De los principios éticos a los bioéticos", en AA. VV., *Principios de Bioética*, op. cit.

[4] TOMÁS DE AQUINO, I-II, q.94, a.2, c.

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 verdaderos principios, y que, por el solo hecho de ser consensuados, indican su carácter de pseudo-principios.

Ahora se analizará 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 anglosajona, 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 despropó-

sito 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 (1773-1836) 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 producir. Su felicidad consistirá en obtener el máximo de placer y evitar el dolor. Se realiza una espe-

[5] ENGELHARDT, T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1986, 2º ed. 1995, trad. española: *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1995.

cie 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 convierte 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]

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

[6] Cfr. HUME, D., *On Suicide*, en *Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 315-324.

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

[8] TOMÁS DE AQUINO, I-II, q.18.a. 4, ad 3.

éstos justifican el fin. En cambio, la doctrina de la Bioética anglosajona, como sostiene 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 certidumbre, 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 ver-

daderamente 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 aun 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 cuando se dice una mentira sin causar daño a un tercero.

En cuanto al segundo de los principios de Bioética, a saber, el **principio de autonomía**, cabe decir 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 pro-

[9] Cfr. TALE, Camilo, "Examen de las actitudes y de los principios de la Bioética contemporánea predominante", en AA.VV, *Principios de Bioética*, op. cit., p. 170.

clama 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 participantes. [11] 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 hombre siempre busca realizar algún bien en sus acciones; nadie actúa sólo para actualizar su autonomía. Por lo tanto, sería impropio hablar de un principio moral de autonomía que prescriba el mero obrar autónomamente. [12]

[10] Cfr. Pío XII, *Alocución en el Primer Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso*, 13-09-1952., n. 4.

[11] ENGELHARDT, T., *The Foundations of Bioethics*, op. cit., p. 138.

[12] Cfr. MASSINI CORREAS, C. I., "De los principios éticos a los bioéticos", en AA.VV., *Principios de Bioética*, op. cit., pp. 61-102.

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 legislatora universal, de que una máxima tiene 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 hipo-

téticos (por ejemplo: 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 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

[13] KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, libro 1, cap. 1. 8, Teorema IV, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1951, p. 37.

[14] KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, cap. 1: "Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico", Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1951, p. 486.

[15] Ídem, p. 487.

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 la *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 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".

Finalmente, el tercer principio de la Bioética anglosajona, a saber, el **principio de justicia**, 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 el 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 ésta sea. Ciertamente, la justicia social es sólo una parte porque, en un sentido amplio, el principio de justicia, más allá de la Bioética anglosajona, tiene un ámbito mucho más extenso, e incluso, comprende la problemática relativa a los principios de beneficencia y de no-malefi-

[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, op. cit., p. 505, 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".

[17] KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, cap. 2: "Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres", Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1951, p. 515.

cencia. 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 siglo XVII, 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 procedimen-

talista 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 como 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 igual modo a menos que una distribución desigual de alguno de estos bienes o de todos ellos resulte 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 bási-

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

cas, 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. 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 elijan 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 c. [19]

Anarchy, State and Utopia (1974) es el título de la obra de Robert Nozick, también profesor en Harvard, que aparece como 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 propiedad. [20]

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 sí. [21]

[19] Cfr. RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, España, Fondo de Cultura Económica, 1997.

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

[21] Cfr. KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, op. cit., 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 se propone 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 inicio 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 hace 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 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. Lévinas 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:

[22] SCHOTSMANS, P., "Integration of bio-ethical principles and requirements into European Union Statutes, Regulations and Policies", *Acta Bioethica*, XI, n. 1, (2005).

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 Buber, [23] Emmanuel Lévinas [24] y Paul Ricoeur. [25]

En referencia al concepto de solidaridad como valor fundante de los sistemas de salud europeos, Schotsmans subraya la idea de civilización europea como una visión de la historia colectiva tendiente a la solidaridad y fraternidad en la creación de una sociedad civilizada en la que cada ciudadano sea protegido por la ley. Señala, asimismo, cómo la *sociedad de bienestar* ha cambiado el modo de entender la ley en un sentido contractualista liberal. La ley civil ha ido convirtiéndose en una ley social que lleva a una concepción más amplia de la responsabilidad estatal hacia los miembros de la sociedad. De este modo el credo

liberal fue cambiado por la responsabilidad estatal 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 las personas con discapacidad, 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.

[23] Cfr. BUBER, Martin, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1969.

[24] Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós Editores, 1993.

[25] Cfr. RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad: El hombre lábil*, Madrid, Taurus Ediciones, 1982.

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.

Finalmente, se va 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 médica, [26] 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 una 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 reali-

[26] SCHOTSMANS, Paul, "Personalism in Medical Ethics", *Ethical Perspectives*, 6, 1, (1999), pp. 10-20.

zar 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, 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 se enuncian estos tres aspectos y los fun-

damentos filosóficos que les atribuye el mismo autor.

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 pasar por situaciones límite durante 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 “la persona humana relacional e intersubjetiva”.

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 pre-

[27] Cfr. RICOEUR, P., “Le problème du fondement de la morale”, *Sapienza*, 28, (1975), pp. 313-337.

cursor fue el filósofo judío Martin Buber con su obra *Ich und Du* (1923). [28] Sus perspectivas fueron asumidas y radicalizadas por Emmanuel Lévinas, filósofo francés también de origen judío, quien tematizó la alteridad del otro que se me ofrece en su ser-otro. [29] Esta filosofía se traduce en el siguiente cuestionamiento ético: ¿hasta qué punto me dejo interpelar por el otro?

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 *irrepetibilidad* 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 Adorno [30] y Horkheimer. [31] Si bien el autor 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 Apel. [32] 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.

La **conclusión de Schotsmans** es que si se integran estos tres aspectos recién descriptos, se puede articular un criterio moral con sentido personalista. Esto significa que podemos decir que un acto es moralmente bueno si sirve a la humani-

[28] Ver referencia a texto en español en nota 19.

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

[30] ADORNO, Theodor, *Negative Dialectics*, London, Routledge, 1973, 1ª ed. alemana en 1966. Véase también *Minima Moralia* (1974).

[31] HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973, 1ª ed. alemana 1967.

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

dad 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, Schotsmans considera a la fertilización *in vitro* (FIV) como 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 presenta como solución para las parejas enfrentadas con serios riesgos de anormalidades 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.

[33] Cfr. SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 7ª ed., 1968, p. 65.

En el artículo Schotsmans evidencia no desconocer la posibilidad de la filosofía clásica aristotélica y tomista, pero no apela a ellas para nada. Parecería que quiere evitar la defensa de un personalismo "estático", expresión que aparece como la típica crítica hecha a partir del Existencialismo a toda filosofía que reconozca esencias y sustancias.

Tampoco se encuentra una fundamentación última para la cuestión de la dignidad humana, ya que la misma deviene, en una visión sobrenatural teológica, de ser imagen y semejanza de Dios, y, en una visión meramente natural, de su categoría de sustancia racional.

Todas estas consideraciones críticas, hechas a partir de la exposición de un tipo de Personalismo, nos llevan a reafirmar lo ya expuesto en otros escritos, [34] 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*. [35] 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 sean su madurez, su capacidad operativa y relacional. [36]

[34] 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), pp. 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 Accademia Sancti Thomae Aquinatis e Società Internazionale Tommaso d'Aquino, vol. II, Vaticano, 2005, pp. 761-771.

[35] SGRECCIA, Elio, *Manual de Bioética*, México, Ed. Diana, 1999.

[36] Para una explicitación del Personalismo ontológico sugiero consultar POSSENTI, Vittorio, *Il principio-persona*, Roma, Armando Editore, 2006.