

MARÍA LILIANA LUKAC DE STIER

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires – Argentina

majalukac@uca.edu.ar

La antropología tomasiana como legado indispensable para la bioética

Resumen: El objetivo del presente trabajo es mostrar como la antropología tomasiana es un elemento indispensable para fundamentar respuestas verdaderas, en consonancia con la doctrina cristiana, sobre temas acuciantes de la Bioética contemporánea, como lo son el aborto, la eutanasia, la manipulación genética, la eugenesia, que implican el respeto a la dignidad de la persona humana. Esta dignidad solo se reconoce si se tiene en cuenta la noción ontológica de persona como la última y más alta perfección en el género de sustancia.

Palabras clave: antropología – bioética – dignidad de la persona

Thomistic anthropology as indispensable legacy for bioethics

Abstract: The aim of this paper is to show how Thomistic anthropology is an indispensable element for establishing truthful responses, in line with Christian doctrine, about pressing issues of contemporary bioethics, such as abortion, euthanasia, genetic manipulation, and eugenics, which imply respect for the dignity of the human person. This dignity is only recognized if we consider the ontological notion of the person as the ultimate and highest perfection in the genus of substance.

Key words: anthropology – bioethics – dignity of the person

En la Semana Tomista que coincide con la celebración de los 700 años de la Canonización de Santo Tomás de Aquino, me pareció fundamental destacar su

legado para la Bioética Contemporánea. Desde luego soy consciente que, para nuestro patrono, éste es un problema que nunca abordó. Pero como siempre hemos dicho, estas Semanas Tomistas, desean mostrar como la filosofía perenne de Tomás puede iluminar una problemática contemporánea, porque aporta los fundamentos metafísicos, antropológicos y éticos sin los cuáles no podríamos dar una respuesta cristiana a la misma. Además, como bien afirma el P. Sanguineti, la visión antropológica hoy es especialmente necesaria, porque con las ciencias contemporáneas, como la biología, la neurociencia y la psicología, el volumen de los conocimientos sobre el hombre se ha incrementado considerablemente, mientras falta a menudo una síntesis en la que se pueda ver al hombre a la altura de su condición en el ámbito de la naturaleza y de la creación. El núcleo de esta síntesis es la persona y no sólo la naturaleza humana, un punto que pertenece a la concepción cristiana del hombre.¹

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

¹ Sanguineti, J.J., *Persona y Ser*, Apuntes del curso del primer semestre 2017/2018, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2018, Introducción.

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 recta o 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, la doctrina de Tomás de Aquino, *Doctor Humanitatis*, puede y debe iluminar 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, aún 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

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

³ Cfr. Mounier, E., *Oeuvres*, III (Paris: Editions du Seuil, 1962), 442: “El hombre trasciende la naturaleza. El hombre no está hecho, sino haciéndose”; *Oeuvres*, I, ed. citada, 1961, 523: “La persona unifica toda su actividad en la libertad y genera, a través de sus actos creadores, la singularidad de su vocación”.

contrario a la dignidad de la persona el sometimiento al despotismo de las leyes biológicas.⁴ Finalmente, los principios en la bioética contemporánea (*principio de beneficencia, principio de autonomía, principio de justicia 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

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*).

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 mismas.⁶ En el orden ético los principios son una manifestación evidente de valores que se presentan al hombre con exigencia de realización. Contrariamente a 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

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* (Buenos Aires: Fundación A. J. Roemmers, Universidad Católica Argentina, 1998), 27-47.

⁷ Cfr. T.Engelhardt. *The Foundations of Bioethics*. (New York: Oxford University Press, 1986, 2º ed. 1995. Trad. española: *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1995), 91. Para mayor profundización del autor ver Martínez Barrera, “Los fundamentos de la bioética en H.Tristram Engelhardt”, *Sapientia* LII, 201 (1997), 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 (1998), 431-465.

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. 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 éstos.

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

⁸ Cfr. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 28.

⁹ *Ibid*, p.98.

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 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.

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

¹¹ T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 138.

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 autónomamente.¹²

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 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

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

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 este 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 común.¹³ 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 material 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.

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

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

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

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 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 bien.¹⁶

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

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, editado por Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires: 1998, 43-51.

¹⁷ Cfr. Mounier, E, *Manifiesto al servicio del personalismo* (Madrid: Taurus, 1966, 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”.

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. 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

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*, Salamanca: Sígueme 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, 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*, Madrid: Siglo XXI, 1977. Rogers, C.: “Solo existimos en la medida en que existimos para los otros”, en *El proceso de convertirse en persona*, Buenos Aires: Paidós, 1975.

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 substancial de la persona resulta salvaguardada su superioridad respecto de sus actos, que son, en todo caso, *signa personae* y no la persona misma.¹⁹ El filósofo italiano previene acerca de la reducción del ser de la persona a su actividad psíquica consciente, mediante un 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 -

¹⁹ Cfr. Possenti, V., “L’embrione è persona? Sullo statuto ontologico dell’embrione umano”,

Approssimazioni all’essere, Padova: Il Poligrafo, 1995, 110-129.

²⁰ *Ibidem*, p.119.

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 al 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 dimensión de subsistencia.²³ 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 substancia; una substancia es propiamente “un ser”, o sea, “aquello que existe en sí mismo o por sí mismo” o “aquello que subsiste por sí

²¹ Cfr. Sgreccia, E., *Manual de Bioética* (México: Diana, 1994), 73.

²² *Ibid.*, p.74.

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*”.

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 sustancia.²⁴ Además, el modo de existir que comporta la persona es el más digno, pues se trata de algo existente en sí y por sí.²⁵ 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 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.

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.

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.