

Filosofía, bioética y estatuto del embrión. Una reconstrucción histórico-crítica del concepto de persona¹

María José Guerra Palmero*

El objetivo de este texto es intentar clarificar, en la historia de la filosofía, los significados y acepciones del concepto de persona. Esta investigación estuvo motivada por el uso, muchas veces confuso y forzado, del citado concepto en el contexto de la discusión sobre el estatuto ontológico y ético del embrión. La conclusión es que no ha habido unanimidad a lo largo de la historia, ni la hay hoy, sobre el carácter personal o no de las primeras fases del desarrollo biológico de los seres humanos. Por otra parte, la procesualidad, el mismo devenir, no ha sido especialmente pensado por las tradiciones filosóficas que han conceptualizado y reconceptualizado la noción de persona. El argumento de la personalidad no resuelve de por sí, en suma, el tema del estatuto ontológico de los embriones.

Palabras clave: persona - embrión - historia de la filosofía - ontología - bioética

This article attempts to clarify the possible meanings and connotations involved in the concept of personhood throughout the history of Philosophy. The present research results from the evidence that this notion has been brought into diverse contexts where the intended meanings did not fully coincide with the quality of the debate on the ontological and ethical status of the embryo. The article concludes, on the one hand, that neither in the past nor currently, there seems to exist a unanimous understanding of what personal character might be or a unanimous view concerning the first stages in human biological development. On the other hand, the ongoing process of becomingness has not been taken into consideration in a thorough consistent way by those philosophical traditions which have dealt with the concept of personhood. The argument of personality does not solve the issue of the status of embryos.

Key words: personhood - embryo - history of philosophy - ontology - bioethics

* Universidad de La Laguna. mjguerra@ull.es

Introducción

Al enfrentar la tarea de precisar lo que entendemos por persona en el contexto de la literatura bioética, en especial en aquella referida al embrión humano, lo primero que detectamos es la proliferación de usos ambiguos e indefinidos de la categoría.² No podemos sustraernos de la controversia contemporánea acerca de esta categoría, pero, antes de abordarla creemos que debemos transitar por la historia de esta noción desde sus orígenes griegos y medievales hasta sus desarrollos modernos y contemporáneos. Esta historia nos va a permitir entender la condensación semántica que albergan los usos actuales de la noción de persona y, quizás, nos ayude a alcanzar un consenso acerca de en qué sentido podemos utilizarla en relación a las consideraciones ontológicas y antropológicas acerca del asunto que nos ocupa: el estatuto del embrión.

Diferentes tradiciones prestarán, por lo tanto, acotaciones distintas de la categoría en cuestión. El caso es que si no despreciamos una visión multicultural del problema tendríamos que sumar concepciones ajenas a nuestras concepciones puramente occidentales.³ La oposición individuo-comunidad salta aquí a la palestra poniendo de manifiesto los procesos de individualización que han desarrollado las sociedades modernas frente a las tradicionales. En la filosofía contemporánea podemos dar cuenta de este “despegue” del individuo en visiones como las de Habermas o Taylor. Esto

nos plantea el problema de la relación entre la noción de individuo y la de persona y sus implicaciones respecto de la unicidad e identidad personal.

Pensar la categoría de persona, por otra parte, es pensar cómo nos pensamos a nosotros mismos. En la noción quedan enterradas nuestras preconcepciones acerca de lo que somos. Por lo tanto, es un territorio difícil de explorar puesto que nos compromete íntimamente. Esperamos, pues, que la reconstrucción histórica sirva para despejar algunas confusiones y enredos. No podemos aspirar a un tratamiento extensivo de la cuestión por lo que iremos seleccionando algunos de los hitos más destacados en lo que concierne a las formulaciones y reformulaciones del concepto de persona. A luz de la reconstrucción histórica que vamos a ir presentando, pretendemos dar cuenta de los niveles de reflexión en los que la categoría de persona se precisa y acota. Hablaremos, pues, de una dimensión óntica en el mundo griego; ontológica y teológica en la Edad Media –dado que la teoría del ser va coaligada a la reflexión sobre el mundo creado por el Dios cristiano–, de una dimensión antropológica, ligada a la noción moderna de sujeto autónomo que designa, en la modernidad, el sentido de lo que se entiende por persona; y vislumbraremos, por último, una dimensión intersubjetiva en algunas elaboraciones contemporáneas como la de Levinas, en la que la primacía de la ética se impone a la ontología –el privilegio se asigna al rostro del otro–, y que, además, tiene el mérito de plantear el problema de la asimetría y de la res-

ponsabilidad dentro del marco de una comprensión relacional de las personas. El texto de referencia que utilizamos para esta sintética reconstrucción es el de Ladrière, *La personne, hèreitière d'une longue tradition*⁴ [La persona, heredera de una larga tradición].

Antigüedad y Edad Media: la persona como sustancia

La noción de persona no nace con la era cristiana. Los griegos, a decir de Ladrière, exploran la idea de la individualidad específicamente humana precisando la dimensión óptica del término. *Anthròpos* es la palabra elegida para hablar en un sentido general del hombre. *Sòma* o *psyche*, en un primer momento, remiten al aspecto concreto del individuo. *Sòma*, desde Hesíodo, significa el individuo animado en el sentido concreto de la objetividad concreta de su ser que puede ser percibido por un espectador. También, puede significar la individualidad jurídica —el conjunto de derechos propios del hombre libre—. Pero *prosòpon* es el término que se impondrá a los anteriores. Aristóteles, en *De partibus animalium*,⁵ se refiere con este término a una realidad directamente anatómica: la parte del cuerpo que se sitúa entre la cabeza (caja craneal) y el cuello. El *rostro* es el significado de *prosòpon* que luego se desliza hasta la denotación de “máscara”. Éste es el sentido que se va a imponer. Sucesivos desplazamientos semánticos harán que de “máscara” pasemos a “personaje”, a

señalar el rol desempeñado en la escena y, posteriormente, a designar la función ejercida en la sociedad. La metáfora teatral aúna vida social y representación. Al término de estos desplazamientos semánticos, *prosòpon* vendrá a ser sinónimo de personalidad social y, finalmente, de individuo o de persona en general. Polibio (201-120 a.C.) parece ser quien la utilizó en este sentido nuevo. El caso es que esta última significación pudo estar ya influida por la palabra latina *persona*.

En resumen, Ladrière cree que la experiencia de la individualidad única es captada por *prosòpon* y que deriva de la experiencia del individuo libre en la *polis*. Esta experiencia, dada la pujanza de la metáfora teatral a la que antes aludíamos, es intensamente social ya que el individuo es un personaje más en la trama social. Esta connotación social del individuo, reconocido por los otros al ser escuchado a través de la máscara que amplifica su voz, imprime un sello relacional en la emergente noción de persona que, posteriormente, se perderá para ser recuperada en el mundo contemporáneo.

En latín, *homo* traducirá a *anthropos* para referirse a la realidad humana genérica. El uso de pronombres y adjetivos —*is*, *ipse*, *nemo*, *presens*— sirve, también, a este fin para designar a los individuos concretos. A *soma* y *psique*, le suceden *corpus* y *animus*. *Caput*, como *soma* en griego, designaba la personalidad jurídica. La costumbre romana de censar a la población hace común el contar *per capita* y el *atomon* griego se convierte en *individuum*. No

obstante, la palabra persona en latín nos plantea el enigma de una etimología oscura: “*Persona* es una palabra rebelde.”⁶

El *prosôpon* griego y la *persona* romana cruzan así sus caminos en un recorrido semántico paralelo, aunque con matices distintos referidos al contexto cultural y social. En los tiempos de la Segunda Guerra Púnica *persona* significaba: a) máscara de teatro, b) personaje, c) rol teatral, y d) persona en sentido gramatical. Para Cicerón, maestro de la lengua latina, operaba como “rol en justicia, en lo social, realidad colectiva, personalidad marcada, persona jurídica en oposición a cosa, personalidad o carácter concreto de un individuo y noción filosófica de persona... lo estrictamente individual en tanto que dotado de razón.”⁷ El éxito en latín clásico de la palabra *persona* coincide con el fin del uso corriente de *vir* como sinónimo de *homo*, para pasar a ser el opuesto a *mulier*.

Al principio de la era cristiana, *persona* y *prosôpon*, explican la idea de individualidad humana, explican la experiencia del hombre concreto percibido inmediatamente, en su humanidad singular, como unidad distinta. Éste, según Ladrière, es el punto de anclaje de la reflexión filosófica sobre la dimensión óptica de persona. En la filosofía estoica, la persona era ya claramente reconocida en su dimensión moral. En la lengua literaria, y en razón de su origen, *persona* es una palabra ambigua. Permite tanto aludir a la auténtica interioridad de un sujeto como al artificio de disimular bajo la

máscara la verdadera identidad de un individuo. Pero en sus usos comunes persona no es ni la interioridad de un sujeto, ni el artificio de parecer una *persona* que no se es, significa el ser humano particular, singular, percibido como tal y susceptible de ser descrito, una unidad en un recuento –la palabra *persona* en latín no es ajena al hábito de censar a la población, *persona* es el que puede ser contado como unidad–, aquel al que nos podemos dirigir.

En la Edad Media la noción de persona queda ligada a la investigación filosófica de la dimensión ontológica, incorporada, por tanto, a una teoría del ser. Aquí, según Ladrière, percibimos las limitaciones derivadas del carácter sustancialista de una ontología que se encuadra y funciona en el interior de una teología: “La noción de persona, ligada a una interrogación sobre Dios, se va uniendo cada vez más a una interrogación sobre el hombre. Pero este incontestable proceso de secularización no podría enmascarar la realidad paradójica a la que está confrontado: la noción de persona que acabará por decir lo que el hombre tiene de más humano pasa históricamente por lo que concierne al Dios cristiano.”⁸

El sentido antropológico de persona no estará al margen de la determinación de la noción ligada a la naturaleza de Dios y de Jesucristo e incluso al enigma dogmático de la Santísima Trinidad: tres personas y un solo Dios. La incomprensión ante el enigma hace ver que persona e individualidad única son términos biunívocos en el uso corriente del lenguaje. El caso es que el

decurso de la categoría persona en la Edad Media se correlaciona en sus principales variaciones con los modelos platonizantes o aristotelizantes que van, o bien oponiéndose o bien conjugándose, en las distintas formulaciones. La metafísica de la persona arrancará de la afirmación de la consustancialidad de la comunidad trinitaria en el Concilio de Nicea (año 325) que, no obstante, resulta problemática para el caso del Hijo por su condición encarnada. El concilio de Calcedonia (año 451) afirmará la doble naturaleza de Cristo reunida en una sola hipóstasis. A este respecto, la persona acabará por significar lo individual frente a lo universal –en el sentido aristotélico– con el que la interpretación platónica de lo propio frente a lo común quedaba al margen.

En este punto, *prosôpon*, *hypostasis* y *ousia* (correspondientes en latín a *persona*, *substantia* y *natura*) se coimplican para dar origen a una nueva síntesis. Tras los dictámenes conciliares y ya en el siglo VI Boecio sistematizará una primera comprensión filosófica de la persona en la siguiente fórmula: “La persona es una sustancia individual de naturaleza racional” y, después, Tomás de Aquino aportará una clarificación decisiva, en el contexto de las disputas escolásticas. En este contexto, habría que destacar, también, las contribuciones, primero, de Ricardo de San Víctor y, después, de la Escuela Franciscana. La persona no es solamente sustancia individuada, esto es esencia concreta, sino también sustancia *subsistente*, esto es, *existencia en sí y para sí*. No

se deja reducir a su esencia lo que evita la reificación de una ontología sustancialista.⁹ No es todavía una filosofía existencial, pero pone el punto de partida para que las filosofías modernas piensen a la persona como conciencia de sí, como sujeto autónomo responsable de sus actos, e incondicionalmente digno de respeto.¹⁰ La persona es una sustancia individual, lo que nos permite “asirla” objetivamente. El papel de las controversias teológicas no es, pues, desdeñable. Comprender la naturaleza de Jesús, a la vez divina y humana, supuso para el cristianismo primitivo armonizar los sentidos, griegos y romanos, de la noción de persona con la noción de *hypostasis*. El dogma de la Trinidad subvertía la lógica inserta en la noción de persona que, como hemos visto, la ligaba a individualidad.

La patrística griega utilizó la palabra *hypostasis* en el sentido corriente: la “realidad objetiva” distinguida de la simple apariencia y de la impresión subjetiva. Un ser subsistente que también podría ser designado como *ousia*. Pero los significados de *hypostasis* no acaban aquí. Juan Damasceno la identifica con “aquello que existe por sí mismo y en su propia existencia” y deriva de aquí que designa al “individuo numéricamente diferente de otro, por ejemplo, Pedro, Pablo...”¹¹. No obstante, las fluctuaciones de significados son constantes entre *ousia* e *hypostasis*. El dogma trinitario, adalid del monoteísmo, nos transmitirá hasta hoy la idea de que persona es lo que existe por sí en tanto que individuo singular

e irreductible a su naturaleza. En latín, para Tertuliano, el asunto trinitario aparentemente queda claro: “*tres personae, una substantia*”. El encuentro de las formulaciones griegas y latinas será confuso dado que *prosôpon* seguía conservando la significación de rol, de personaje –“*mia hypotesis, tria prosopa*” o sea “una sustancia, tres personajes”– mientras que el latín clásico optaba por la idea de individualidad. Las sospechas de un lado y otro enardecieron las disputas teológicas sobre la Trinidad. La distinción entre *ousía* e *hypostasis* se revelaba para Basilio clave: la naturaleza (*ousía*) es lo común, pero no puede existir por sí sin caracteres individuantes que la determinen: “Si añadimos estos caracteres individuantes a la *ousía*, tenemos la *hypostasis*.” Éste, es, por tanto, “el individuo determinado, que existe aparte, que comprende y posee la *ousía*, pero se opone a ella como lo propio a lo común, lo particular a lo general.”¹² La formulación de Basilio no es definitiva para aclarar el enigma trinitario, pero es una etapa más de la noción de persona, entendida ahora como *hypostasis*.

En cuanto a la naturaleza de la segunda persona, Cristo, hijo de Dios hecho hombre, el debate teológico plantea la cuestión de la relación entre la naturaleza humana de este Jesús y la naturaleza divina que predica el dogma trinitario. Aquí interviene un tercer término, *physis*, que, en principio, se toma como sinónimo de *ousía*, aunque a fuerza de sumar precisiones acaba significando también las propiedades

y las cualidades de la *ousía*. Las fórmulas del Concilio de Calcedonia sobre la unicidad de la persona de Cristo y la dualidad de su naturaleza van a ser vinculadas al concepto de persona que hemos heredado. Pasamos a transcribirlas: “1. Hipóstasis y persona son términos equivalentes; 2. Persona significa “individuo en tanto que no es susceptible de partición ni de división”. 3. Existe una diferencia real entre el concepto de persona o hipóstasis y aquel de *physis* entendida como naturaleza concreta. 4. Existirá para una naturaleza concreta la posibilidad de subsistir sin ser desnaturalizado en una hipóstasis diferente de la suya.”¹³

A las precisiones anteriores hay que unir las del segundo Concilio de Constantinopla (533): la equivalencia entre la noción de persona (hipóstasis) y subsistencia, la identificación de *physis* y *ousía* en el sentido de sustancia concreta realmente existente, la diferencia de significación entre *physis* e hipóstasis. Ésta es “el individuo concreto en la unidad singular de sus componentes”, mientras *physis* es naturaleza, en el sentido de naturaleza humana o divina. Para la patristica griega dominará la idea de hipóstasis definida como la de una existencia propia y singular, “la idea de ser concretamente en tanto que individuo”. Esto es lo que la persona tiene de irreductible, su carácter ontológico, nada accidental o superficial como los rasgos psicológicos sino aquello que la manifiesta como esencia singular.

Tras los titubeantes inicios patristicos, la fórmula de Boecio tendrá una

relevancia crucial. Su papel fue, en este contexto, “el de intermediario entre el mundo griego y el mundo latino”¹⁴. Su definición de persona opera para la dimensión intramundana y es aplicable a Jesucristo puesto que éste es hombre. Nos ofrece también la novedad de que la diferencia específica que define a la persona, a la sustancia individual, es su naturaleza racional.¹⁵ Persona es, por tanto, la “sustancia individual de una naturaleza racional”. Esta fórmula domina toda la historia del concepto. La opinión de D. Gracia es que con esta definición “auténticamente metafísica” Boecio inspirará el desarrollo de la teología especulativa occidental.¹⁶ Traduce la *hypostasis* griega por los términos *individua subsistentia* y se lamenta de la indigencia de los términos del latín. Entre la *ousia* y la *hypostasis* se intercala “la *ousiosis* o *subsistentia* que nos devuelven al hecho de no tener necesidad de determinaciones particulares (*accidentes* en aristotélico) exteriores por existir por sí misma.”¹⁷ El hombre es, en tanto sustancia razonable, persona.

Nos toca ahora terminar el período medieval haciendo referencia a Tomás de Aquino, quien impondrá frente a la inspiración platonizante la arquitectura conceptual aristotélica. Respecto al hombre, incorporará en la categoría de persona la idea de incomunicabilidad con el fin de reafirmar la idea de sustancia individual. Para Tomás, “las sustancias primeras racionales dotadas de incomunicabilidad o subsistencia son personas”¹⁸. Su aporte, pues, será el de entender “la *substantia* como

subsistentia y la *individualitas* como *incommunicabilitas*”. En Tomás de Aquino, también, encontramos que *persona* va a significar la más alta dignidad y que, por tanto, es un concepto que puede ser aplicado a Dios. Así se clarifican, en suma, los términos utilizados por Boecio y las relaciones que establecen entre sí. “Es con razón que el individuo en el género sustancia recibe un nombre especial porque la sustancia se individua en virtud de sus propios principios, y no en virtud de un sujeto del que él dependería. Es también cierto que entre los individuos sustanciales, aquellos que están dotados de una naturaleza racional reciben un nombre especial.... es el de *persona* el nombre especial que reciben los individuos que son poseedores de una naturaleza racional.”¹⁹ Nuestro autor, explicando la fórmula de Boecio, aprovecha para delimitar lo humano de los minerales, las plantas y los animales que son definidos como seres sin razón. Para el caso del ser humano las relaciones son accidentales, la relación no entra en la definición de persona y se resalta, así, como ya veíamos, la incomunicabilidad de la sustancia. La persona es, en suma, “el ser en tanto que subsiste, encontrando en él y no en otro que en sí mismo el apoyo de su existencia”²⁰, –esto es– la sustancia en sí. La subsistencia es lo que hace del ser un sujeto existente en sí. Es sinónimo de existencia y pertenece como ésta a la definición de persona. La existencia sólo se predica de la cosa subsistente de por sí. La existencia sustancial es el supuesto o soporte de

la persona. La existencia es el fundamento mismo de la unidad de la persona. La persona es, a la vez, esencia y existencia y tiene una naturaleza individuada y existencia en sí y para sí. Se ponen así, a decir de Ladrière, las bases para la comprensión moderna de persona como autoconciencia o conciencia de sí.

El mundo antiguo destaca el asimiento objetivo del individuo como persona. Lo cual parece no ser aplicable al dinamismo viviente y dependiente del embrión con respecto a la madre que no es subsistente por sí mismo. La personeidad es una categoría disponible para los ya nacidos. Este rasgo va a agudizarse con el giro radical de la modernidad dado que el sentido subjetivo de persona es el que va a ser explorado a partir de Descartes. Tras las dimensiones óptico-ontológicas, elaboradas en los tiempos antiguos y medievales, queda pendiente el asunto de la dimensión subjetiva de la persona.

Modernidad: la persona como sujeto

El pensamiento moderno, ligado a la autorreflexividad como seña de identidad, va a imponer su énfasis en la dimensión subjetiva. Esto no deja lugar para aplicaciones a la fase embrionaria que tan sólo muestra metabolismo pero, ni siquiera, sensibilidad o racionalidad ya que es mero dinamismo viviente imbricado relacionamente con la madre. En la tradición empirista la sensibilidad será el punto de toque

para la relevancia moral de los seres; en el racionalismo, la capacidad autoconciente, con lo que éste se muestra más restrictivo. La dimensión subjetiva hace que las significaciones éticas de la noción de persona sean las más destacadas. De hecho, se ha producido una mutación fundamental:

“Sólo en los albores del mundo moderno empieza a establecerse una distinción tajante entre el orden físico o de la naturaleza y el orden moral o de la voluntad (y por extensión de la persona) [...]. La persona comienza a definirse por aquello que la singulariza y diferencia de la naturaleza: la persona se define por lo que no es naturaleza, en especial, por la moralidad, lo que culminará en Kant. De ahí que la persona consista, al menos para una dirección de la filosofía moderna, en moralidad.”²¹

El giro copernicano hacia el sujeto nos conduce al problema de las filosofías idealistas modernas. La persona va a ser pensada como sujeto: “La idea de sujeto ya había estado ligada a la noción de persona, pero jamás en esta posición de prioridad y con esta radicalidad”.²²

En la reconstrucción de Ladrière se encadena el existente concreto (dimensión óptica), el individuo racional (dimensión ontológica), con el “sujeto que se piensa a sí mismo como tal”. El protagonismo pasa a la dimensión subjetiva –si por subjetiva no entendemos lo contrario de objetivo ni aquello falto de objetividad–. Descartes inaugura, así, la filosofía del sujeto que servirá para repensar la noción de persona.

Descartes permite ir más allá de la noción tomista de persona al incorporar la idea de un individuo consciente de su propia existencia e invertir de paso la prioridad entre el ser y el pensar en su “*cogito, ergo sum*”. Pensar es utilizado aquí con una amplitud máxima: el yo que piensa, duda, concibe, afirma, niega, quiere, desea, etc. Soy una cosa que piensa, pero también un sujeto libre. El acto de querer, la libre voluntad fundamenta el libre albedrío. La autonomía de la voluntad será la piedra de toque para la noción kantiana de persona que ha dejado como legado la idea de respeto y dignidad a la misma al establecer sin duda la dimensión moral de la categoría. El campo semántico de la noción kantiana, ligada a la palabra “personalidad” –que no conlleva una connotación psicológica– puede resumirse en tres sentidos entrelazados: los de fin en sí misma; autolegislación, esto es, autonomía; y, finalmente, la atribución de dignidad y respeto.

La persona es un fin en sí misma. La humanidad en nosotros mismos debe hacernos sagrados. Las cosas pueden ser solamente medios, las personas, y Kant llama así a cualquier ser racional, son fines en sí mismos. La persona debe tratarse a ella misma como un fin debido a su naturaleza racional. Sólo en relación a su naturaleza racional puede imponer como principio de su acción máximas universalizables que valdrán asimismo para cualquier otro sujeto racional. El caso es que lo que fundamenta la dignidad de la persona, la racionalidad universal, es, en sí mismo, impersonal y general. La persona

es, además, autónoma, legisladora, se da a sí misma la ley moral. Es, a su vez, responsable porque sus acciones le pueden ser imputadas a sí misma, ante el tribunal de la conciencia. La persona como todo ser viviente está sometida a determinaciones, pero *la persona es más que un ser viviente, posee un tipo de determinación propia que reside en el poder de la acción que emana de la decisión libre, racional y autónoma, que emana de la voluntad libre*. El nudo que vincula la razón y la voluntad es el fundamento de la autonomía. La persona es el *homo noumenon* por oposición al *homo phaenomenon*. Por último, en la versión kantiana, la dignidad de la persona señala su valor intrínseco. El *homo noumenon* es la persona objeto de respeto y que por tanto posee dignidad incondicionalmente. La persona es el sujeto moral.²³

Hegel nos proporciona, frente a la filosofía del sujeto moderna, de la que Kant es figura fundamental, tanto un volver a entroncar con la herencia aristotélica que concibe al hombre como ser social, como una palanca para replantear el sentido relacional del concepto de persona que mostrará su pujanza en el mundo contemporáneo. La tesis hegeliana plantea que la persona se constituye como sujeto o como autoconciencia, no en una relación pura del sí mismo con el sí mismo, sino en una *relación intersubjetiva*. El otro es también un sujeto. El sujeto deviene y es producto de una relación mutua de reconocimiento.

Sólo a partir de Hegel, en la modernidad, se recupera el sentido originario

relacional de la palabra persona. El reconocimiento recíproco entre yo y otro, y no la reflexión, es el fundamento de la génesis del yo. La experiencia originaria es la interacción con otro irreductible. La individualización depende de la socialización, Hegel recupera la intelección aristotélica del hombre como ser social y comunitario. La relación constitutiva del yo es ahora “lucha por el reconocimiento”. La intuición de Hegel será la que brinde fundamento a las interpretaciones contemporáneas de la noción de persona en su dimensión relacional. Autores como Habermas, Taylor o Tugendhat están determinados por el hallazgo hegeliano. La exploración de la dimensión subjetiva que elabora la modernidad aleja aún más –si cabe– a los sentidos de persona de la posible aplicación al dinamismo embrionario.

Tiempos contemporáneos: persona e intersubjetividad

Individuación y socialización son, pues, procesos interdependientes. No es pensable el individuo-persona sin atender a la colectividad o sociedad que le presta sustancia humana. Tras Durkheim, Marcel Mauss ensaya una historia social de las categorías del espíritu humano y junto a la herencia occidental que hemos ido sorteando aquí suma las visiones de las otras culturas que proporciona el conocimiento antropológico a la intelección de la noción de persona.

Mauss apunta la relativa novedad de pensarnos a nosotros mismos como

personas o sí mismos (*moi*). En investigaciones etnológicas encuentra la constante que equipara “persona” a personajes como miembros de un clan y cómo esta intelección se escenifica en rituales religiosos. Frente a las entidades comunitarias, el individuo que se piensa a sí mismo como persona es una ganancia fundamentalmente occidental. Louis Dumont matizará esto y hablará de *homo hierarchicus* frente a *homo equalis* para referir este corte. La socialidad, la vida social es la que confiere personabilidad.

El problema de la alteridad, del otro, es formulado como tal en la filosofía contemporánea. Como nos refiere Laín Entralgo,²⁴ no aparece ni en la antigüedad griega ni en la modernidad dominada por la noción de sujeto cartesiano. Sin poder transitar por una detallada reconstrucción de las diversas formulaciones de la alteridad²⁵ voy a intentar poner de relieve el papel fundante que la dimensión relacional, la intersubjetividad, tiene en algunas formulaciones filosóficas del siglo XX. Transitaré rápidamente por Husserl, Heidegger y Gadamer, para desembocar en la noción de alteridad propuesta por Levinas –en clara beligerancia contra todo fundamento ontológico–.

No podemos considerar por separado, en suma, la quiebra de la filosofía del sujeto y la emergencia de la intersubjetividad. Si podemos atender a la segunda es porque el punto de apoyo de la modernidad que comenzaba con el *cogito* cartesiano se ha revelado derivado y de ninguna manera originario. La subjetividad que se piensa a sí

misma como trascendental –condición de condiciones de posibilidad– no funda el mundo, sino que se constituye en su interior. No deja de ser significativo que el intento de radicalización del cartesianismo llevado a cabo por Husserl en los inicios del siglo sea el que haya conducido a tematizar la intersubjetividad. En la *V Meditación Cartesiana* se propone alejar de la fenomenología el fantasma del solipsismo trascendental.²⁶ Husserl elige, aun sin renunciar al prejuicio monadológico, dar cuenta de la génesis de un mundo “objetivo” intersubjetivamente compartido y elucidar el vínculo entre ego y alter ego.

Su modelo de intersubjetividad –bajo la forma de comunidad monadológica– corresponde a lo que Dallmayr considera “egológicos”²⁷. Su planteamiento reza de la siguiente manera: “cómo yo puedo constituir otro yo en mi ego y, más radicalmente, cómo yo puedo constituir en mi mónada otra mónada, y experimentar lo constituido en mí, precisamente como otro.”²⁸ Para Husserl, la guía de la relación entre el yo y el otro es la percepción –como también lo será para Sartre a través de la mirada–. La apelación al lenguaje y a la comunicación no ha hecho todavía su aparición en los albores del siglo y la filosofía husserliana invoca los mecanismos de la analogía para asimilar lo extraño a lo propio mediante “síntesis identificantes” que acaban constituyendo una “comunidad temporal de las mónadas constitutivamente interrelacionadas”²⁹. El ego se ve obligado a reconocer que los otros “existen para sí mismos exactamente como yo existo para mí mis-

mo; pero entonces existen también en comunidad, por tanto [...] en conexión conmigo en cuanto ego concreto, en cuanto mónada”. El sentido de esta comunidad, que, no obstante, preserva la “separación real” entre mónadas es que “hace trascendentalmente posible el ser de un mundo, de un mundo de hombres y de cosas”³⁰.

Se decanta así la “comunidad abierta de las mónadas, a la que designamos como intersubjetividad trascendental”³¹. Husserl piensa que es necesario “hacer trascendentalmente comprensible la esencia de toda socialidad” e indagar sobre los “mundos culturales circundantes [...] concretos mundos de la vida en los cuales las comunidades, en forma activa y pasiva, viven relativa o absolutamente separadas.”³² Husserl parece aquí, por un momento, descender de las alturas trascendentales para atender a la originariedad del hombre como miembro de una comunidad cultural que le permite comprender un pasado “que es codeterminante para la comprensión del presente mismo”. La extrañeza ante el otro que pertenece a otra comunidad se establece pero, también, el modo de aproximarse a ella a partir de lo que es “generalmente comprensible”. Al lado de “la explicitación fenomenológica-trascendental del ego apodíctico” se nos descubre “el sentido trascendental del mundo en la plena concreción con la que él es el constante mundo de la vida de todos nosotros”³³. En el ego trascendental descubrimos la intersubjetividad trascendental, pues el primero sigue sin perder su papel constituyente

en el proyecto husserliano de lograr una “inteligibilidad trascendental” y apriórica –“el esencial arraigo de todo mundo objetivo en la subjetividad trascendental.”³⁴

El resultado que nos interesa es el que Husserl presenta de modo consistente con su radicalización del cartesianismo. Este atisbar la intersubjetividad como fundante despejará el camino para que otros no sólo destrascendentalicen el sujeto –la maniobra ejecutada por Heidegger– sino, también, para que anulen la reflexión trascendental y disuelvan la primacía del sujeto en la intersubjetividad común de la mano de la atención al lenguaje –por ejemplo, en el caso de Gadamer–. La formulación husserliana de la alteridad remite, no obstante, y sin remedio, al ego: “Mi ego [...] sólo puede ser *a priori* un ego que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él. La consecuente justificación del mundo objetivo de la experiencia implica la consecuente justificación por sí mismas de las otras mónadas como existentes.”³⁵

Heidegger insertó al *Dasein* –al ser ahí– en el mundo, abandonando la subjetividad trascendental a la que previamente recurría, en su función constitutiva y constituyente, Husserl. No obstante, Heidegger tan sólo señaló su historicidad sin dar peso a la “historia real” y, de la misma manera, al otorgar al “ser-con” (*Mit-sein*) un estatus puramente derivado, desvirtuó el proceso de socialización que es, también, de individuación y la misma

función fundante de la intersubjetividad. No podemos dejar de apreciar el horizonte ontológico que inaugura *Ser y Tiempo*. Heidegger trabaja en el sentido de suspender las determinaciones metafísicas de la noción de sujeto, incapaces de dar cuenta de la historicidad y temporalidad del ser humano. El modo sujeto no es originario, encubre los “existenciaros”. Se propone así cuestionar “al sujeto de conocimiento como a ese sujeto puro que está supuesto en toda posición de tipo trascendental”³⁶. Heidegger desarrollará la fenomenología en el sentido de dar peso a la historicidad y al “mundo de la vida” en su concreción efectiva. Sin embargo quedan dudas en cuanto a identificar seres humanos y seres-ahí. Registremos la opinión de Tugendhat:

“Heidegger no habla de seres humanos o personas, sino que emplea el término *Dasein*. En la página 32 dice, ‘Esta entidad se denota por el término *Dasein*.’ Justifica esto más tarde diciendo que el hombre es su ‘allí’, y la palabra ‘allí’ se explica por la pretensión de que represente la ‘apertura’ de esta entidad [...]. El problema con este término no es tanto que la expresión *Dasein* sea poco clara, sino que la palabra *Dasein* al igual que la palabra ‘conciencia’ es un *singulare tantum*. En contraste con los predicados sustantivos, ‘ser humano’ y ‘persona’ no tienen plural, por lo tanto, parece absurdo que Heidegger diga que quiere designar a esta entidad, al hombre, como *Dasein*.”³⁷

El esfuerzo heideggeriano hacia la “concreción” le lleva a disolver la

oposición sujeto-objeto:³⁸ la objetividad es un modo derivado de ser, previo a ella está la cotidianidad media en la que las cosas están a la mano, utilizables e incluidas en el proyecto de *Dasein*. El ser ahí no está dado independientemente de todas las demás cosas y personas, sino que existencialmente es “ser-en-el mundo”: el suyo es un “existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas”³⁹. El “aislamiento” constitutivo que la metafísica atribuye al sujeto y al objeto queda quebrado al mostrarse la interdependencia de su constitución mutua. Por “Mundo” debemos entender la totalidad de los objetos susceptibles de ser utilizados unida al conjunto de significados con los que uno está familiarizado. El existencial de la “comprensión” concede un papel creciente al lenguaje. Según Vitiello, la crítica heideggeriana acaba con el “yo” como lugar de la autoevidencia.⁴⁰ El “ser con los otros” significará que el aislamiento del sujeto propuesto por el modelo de la presencia se rompa en favor de una socialidad constitutiva, que ha sido sistemáticamente soslayada por la concepción del sujeto como autoconciencia. La autoevidencia cartesiana del yo es una “forma de perderse del *Selbst*”, no es primero, ni originario, deriva del existencial “ser en el mundo”, el “yo” debe ser reconocido, por tanto, en referencia a una concreta dimensión histórica. Heidegger habilita una triple quiebra del aislamiento del sujeto: desde el frente del objeto, no es separado del mundo, el sujeto sin

el “mundo” no es nada, tan sólo una vacía tautología, y –lo que más nos interesa ahora– desde su imbricación con los otros, su socialidad es constitutiva. El aislamiento del sujeto queda, así, desmentido.

El yo no es el “quién” del *Dasein*. Debemos desembarazarnos del sujeto trascendental como autoconciencia pura y transparente, de la conciencia: la voz de los otros habita en nuestro interior. Pero, siguiendo a Vitiello, podemos preguntarnos por quién es el “quién” del *Dasein* en la “cotidianidad media”: ¿el sujeto? ¿el sí mismo? ¿hay realmente “algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y de las vivencias”? ¿el “subjectum”? ¿qué tiene éste que hacer para comunicarse con los otros, “tender puentes”? Heidegger rompe con la tradición proponiendo el carácter primo y fundante de la intersubjetividad: ¿qué necesidad hay de aislar lo que previamente era coexistente y común, para inmediatamente después, volver a proponer vías de intercomunicación entre las falsas mónadas? Los otros no son reductibles ni “al ser a la mano” ni “al ser ante los ojos” –instrumentos o estorbos, o figuras extrañas que entran en nuestro campo visual– sino que al igual que el *Dasein* son “ahí”. Es producto de la mala inteligencia el concebirnos como sujetos peculiares, destacándonos de los demás, yendo a buscar lo diferencial. El estado original del *Dasein* no es la “singularidad”, no se presenta como “ser en sí mismo” individualizado y “propio”, y todo autoconcebirse, en estos términos, pasa por alto que:

“en cuanto cotidiano ‘ser uno con otro’ está el ‘ser ahí’ bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades del ser-ahí.”⁴¹

El caso es que la prometedora dirección del pensar heideggeriano se tuerce porque esa cotidianidad va a ser tildada de modo despreciativo y de lo que se tratará es de elevarse a través de la angustia que singulariza a la autenticidad que sí es un modo derivado. La asignatura pendiente es la “incardinación” del ser humano en el mundo de las cosas y, sobre todo, de las “otras” personas. “El mayor peligro, por tanto, está insito en la negatividad del ser ahí, es el olvido de la propia finitud y de la historicidad”⁴². Heidegger, en la segunda fase de su pensamiento, va a marginar la incipiente emergencia de la intersubjetividad para entregarse al predominio del Ser, de vuelta a la palabra solitaria del poeta que abre mundos. Habermas opina que aquí opera el prejuicio elitista y el desprecio de lo social, que son prejuicios específicamente alemanes.⁴³

Podemos, en suma, detectar una intensa ambivalencia en Husserl y en Heidegger: descubren el nuevo reino, el de la intersubjetividad que aloja al *alter*, al otro, pero, como espantados, huyen de él. El “mundo de la vida” o la “cotidianidad media” les espantan frente a la excelsitud de una filosofía trascendental o frente a la palabra poética que abre mundos a la manera de un Hölderlin. El prejuicio abstractivo lleva a un apartamiento de la “historia

concreta”, y de la “moralidad como sinónimo de valores cosificados”⁴⁴. No obstante, el existenciario heideggeriano de la comprensión, ese entretejerse originario del *Dasein* y el mundo, precipitará una nueva manera de pensar la intersubjetividad, la de Gadamer.⁴⁵ La comprensión es a la vez apertura, circularidad guiada por prejuicios. La precomprensión originaria es ineludible y nos señala nuestro enraizamiento intersubjetivo.

La hermenéutica gadameriana hereda la idea de la no separación del sujeto y el objeto y el destierro del sujeto “burbuja” cerrado sobre sí mismo que tiene que salir a la búsqueda del mundo. El mundo y el sujeto juegan a un entretejerse constitutivo y emergente. La significatividad deriva de la circularidad de la precomprensión, deriva de la interpenetración, de las relaciones, de la pertenencia, realidades anteriores a toda entidad que se defina por sí misma. Gadamer intenta con este punto de partida “tender puentes” en donde su maestro Heidegger había propuesto “abismos”. La hermenéutica se revela, también, como modo alternativo al subjetivismo moderno. Gadamer parte en su análisis de la consideración del arte y del lenguaje. Pertenecemos al juego⁴⁶ de la comprensión. De ahí que se decrete la imposibilidad de la transparencia y, de paso, la infinitud de la tarea hermenéutica⁴⁷, de la interpretación. No hay ni certezas indudables, ni cierres definitivos. La apertura de la comprensión, enlazada en el transcurrir del tiempo, elude cualquier petrificación.⁴⁸

La hermenéutica y la filosofía griega serán las tradiciones a renovar; es más, Gadamer acaba diciendo que la “filosofía práctica” viene a ser el “fundamento real” de la hermenéutica.⁴⁹ El alejamiento de Gadamer de la reflexión trascendental y del subjetivismo le lleva a proponernos la reflexión hermenéutica –enraizada verdaderamente en la praxis vital⁵⁰ y que parte de la finitud humana– y el diálogo –“la necesidad de recuperar este legado socrático de una ‘sabiduría humana’”.⁵¹ El punto de partida es pues radicalmente intersubjetivo: “la dimensión hermenéutica como un más allá de la autoconciencia; es decir, la conservación, y no supresión, de la alteridad del otro en el acto comprensivo”. La noción de juego –convergente de alguna manera con la de Wittgenstein– articula la superación del subjetivismo: el juego se expresa a través de los jugadores, no es prescrito intencionalmente por éstos. El motor de la conversación es la dialéctica de la pregunta y la respuesta, el diálogo abierto en su infinitud: “Ahí está el otro que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo.” En el diálogo no hay autor. La “vida” desborda el estrecho marco de la filosofía de la conciencia. Esta intuición neohegeliana⁵² se renueva al prestar un nuevo protagonismo al lenguaje y a la intersubjetividad.⁵³

Gadamer apunta a un rescate del humanismo fundamentándolo en nuevas bases intersubjetivas y lingüísticas que restituye una nueva dignidad a las tradiciones, pero éstas son sólo “la continuidad en la renovación constante de la

estructuración de la vida ético-social”. Están, por tanto, no petrificadas sino abiertas, al modo de una conversación de la que nadie sabe su resultado, dado el incesante trabajo de las reinterpretaciones que exige la fusión de horizontes con el presente. Nadie puede tener, pues, la última palabra. La existencia del mundo está constituida lingüísticamente. El mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje y éste sólo existe verdaderamente por referirse al mundo. “La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo, la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre”, de ahí que sea completamente imprescindible esclarecer la relación entre *lenguaje y mundo* para comprender bien el sentido de la *lingüisticidad de la experiencia hermenéutica*.

Pero nunca debe olvidarse que en este nuevo horizonte filosófico de la hermenéutica filosófica, incluso con rango ontológico, la relación entre lenguaje y mundo “no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo”. A lo sumo, cualquier concepto de “ser en sí” obtendría el carácter de una “determinación volitiva”, en la medida en que conocer algo en su ser en sí significaría hacerlo disponible e integrarlo dentro de los propios objetivos (por ejemplo, en la ciencia moderna).⁵⁴ Lo cual tiene un

sentido muy diferente al de la ontología metafísica clásica y tradicional. En las visiones husserlianas, heideggerianas y gadamerianas la cuestión que estamos tratando es invisible, la intersubjetividad nivela a los individuos y los interrelaciona.

No obstante, contra toda ontología, del tipo que sea, va a reaccionar Levinas. Para Levinas la dimensión vertical de la vida moral es fundante, nuestra obligación remite al rostro del otro absolutamente desfavorecido que él asimila al extranjero, a la viuda y al huérfano. Todas son figuras marcadas por el abandono y la vulnerabilidad. ¿Pueden ser aplicables al estatus del embrión?

En principio, nos parece cuestionable dado que estas figuras aluden a relaciones de protección y acogida perdidas –la patria, el marido y los padres– y a seres ya definidos por unas relaciones de pertenencia que los definen, remiten a seres humanos ya constituidos. No obstante, en Levinas persiste el *leitmotiv* de la tradición judía y su reverencia por la vida además de un encuadramiento del fenómeno de la fecundidad, en su interpretación de la trascendencia del Padre ligada al Hijo en la que la mujer-madre es mera mediadora, en un marco patriarcal. El logro levinasiano sería el forzar el descentramiento del yo y considerarlo sometido a la obligación moral hacia los otros desfavorecidos. Esto se logra al precio de invertir y anular la fundamentación ontológica de la ética. Su operación es claramente antiheideggeriana. El resultado de esta operación es

el de la autonomía de la ética, esto es, ahora la ética se convertiría en filosofía prima, pero, a diferencia de la manobra kantiana, esta autonomía no estaría referida al sujeto o a la conciencia moral sino a la relación ego-alter. Esta conclusión refuerza el ámbito de los deberes y las responsabilidades hacia los otros. Tanto es así que Ricoeur piensa que la primacía e irreductibilidad del otro, en Levinas, llega, en esta inversión, a desactivar los títulos del yo devolviéndonos a la heteronomía del mandato que se origina en el rostro del otro concreto.

Levinas nos devuelve al tema kantiano de la autonomía de la ética, pero en vez de remitirla a la conciencia moral subjetiva la fundamenta en la relación con el otro, en la intersubjetividad. Levinas nos invita a aceptar en la fuente de la moralidad un mandato heterónimo que proviene del rostro del otro y que conjura la violencia. Levinas es un enemigo del *pathos* individualista que penetra todo el pensamiento moderno⁵⁵, pero también abomina de la operación por la que Heidegger descuenta la ética de su visión ontológica, en la que la relación con el Ser va a oscurecer el entretejido intersubjetivo.

En los modelos anteriores de intersubjetividad nos encontramos con una atribución de simetría entre *alter* y *ego*; Levinas apunta a la asimetría que implica la intersubjetividad. La atribución automática de simetría puede derivar en apelación a la identidad y en desconocimiento y ocultamiento del carácter irreductible de la Alteridad: “lo Otro es el Otro”; y esta otredad paradigmática es

la del otro abatido: “la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano”. La desigualdad es cosa de dos. No existe una posición tercera, la del que puede observar que sea capaz de abarcar al yo y al otro. Esta relación de alteridad es irreductible y singular: “Los interlocutores como singularidades, irreductibles a los conceptos que constituyen al comunicar su mundo y al apelar a la justificación del Otro, presiden a la comunicación [...] interlocutores, seres irremplazables, únicos en género, rostros”⁵⁶.

Levinas remite al otro concreto, a “la interacción concreta con el otro concreto”⁵⁷. La noción de rostro es clave aquí porque la cara revela y oculta —espejo del alma o máscara— y, por lo tanto, nunca agota sus significados; no puede ser reducida a un único sentido. El rostro es la fuente inagotable de la capacidad de significar del discurso. La alteridad es un concepto refractario a las reducciones que operan los conceptos. Pone en juego en la relación mi propia parcialidad y singularidad: “Mi ser se produce al mostrarse a los otros en el discurso, es lo que se revela a los otros, pero al participar en su revelación, y al asistir a ella.”⁵⁸

La vulnerabilidad desnuda del rostro es la fuente del mandato moral del “no matarás”, este mandato si es contravenido supone la victoria del mal en la forma de la indiferencia, la violencia o la aniquilación ya sea simbólica y/o real del otro. El rostro es pues origen de la inmensa responsabilidad que nos constituye moralmente. La violencia supone el no reconocer la individuali-

dad al reducirlo en una entidad, en un caso particular de un concepto. La violencia partiría de lo intolerable que nos resulta experimentar la responsabilidad por el otro. El rostro remitiría a la resistencia del otro a ser reducido y a la imposibilidad del yo de apresarlos.⁵⁹

La violencia en nuestra tradición filosófica remite para Levinas al sustrato de la potencia spinoziana o de la avidez natural hobbesiana, a la que no es ajena el mismo Nietzsche. El “no matarás” es el límite del *conatus essendi*: “No se trata de un límite racional [...]. La ley del mal es la ley del ser. El mal es, en este sentido, muy poderoso [...], la única fuerza [...]. Tanto la autoridad como la moral son paradojas.”⁶⁰

La ética trabaja, por tanto, contra la ontología, contra la ley del ser, contra la ley de la naturaleza que prescribe el abundar en la propia supervivencia —no sólo vital sino simbólica en el terreno de las identidades—. La ontología funda el reino del mal y hay que dejarla de lado como fundamento. Tan sólo en la relación cara-a-cara con el otro podemos encontrar una fuente de moralidad, un mandato irrestricto que nos hace ser absolutamente responsables por los demás y que nos exige un respeto irrestricto hacia su individualidad irreductible. Esto es la aceptación de una nueva heteronomía que cuestiona la autonomía del sujeto moderno que se da la ley a sí mismo. El otro, la relación con él, me ordena, es origen de la ley moral, del no matarás. La plena autonomía de la conciencia moderna peca de soberbia al creer en su autosuficiencia. Si Gadamer nos conducía a

pensar, desde la modestia hermenéutica, que el otro puede tener razón, Levinas deconstruye el orgullo del auto-legislador moderno enfrentado al enigma irresoluble del rostro de los otros. El rostro no se deja apresar, es fuente de significación inagotable.

El sujeto queda constituido moralmente como responsable en relación con el otro. Aún siendo inocente, el Yo es culpable de violencia; la intencionalidad que de él predicaba Husserl queda oscurecida por el hecho preoriginario de la responsabilidad. No podemos sustraernos a la responsabilidad.⁶¹ Ésta es anterior a la libertad, no puede ser elegida —“la pura pasividad que precede a la libertad es responsabilidad”⁶², es anterior al ser y al ente y no se expresa en categorías ontológicas. Explorar el sentido de esta responsabilidad originaria frente al otro que nos constituye como sujeto es el legado que nos aporta Levinas. Desde este planteamiento bucear en la ontología intentando derivar de sus postulados deberes éticos es una vía cerrada. Del estatuto ontológico del embrión, por ejemplo, no se seguiría nada.

Desde Hegel en adelante, la reciprocidad y la igualdad son vistas como el humus del que emerge la persona. Debemos a Levinas el introducir el tratamiento de la asimetría y de la verticalidad a la hora de entender la intersubjetividad y sus demandas éticas. La radicalidad de la exigencia ética se concentra ahora no en la propia conciencia moral sino en la persona del otro. La fenomenología del rostro del otro nos ilustra sobre la asimetría de una responsabilidad sin reciprocidad.

Ésta es la relación co-constituyente de la persona del otro y de la del sí mismo. El fundamento de la persona no es más ontológico, sino plenamente ético. El rostro vuelve a ser la acepción de la palabra persona y en él mora el llamado y la prioridad de la moral. No obstante, dado que el encuentro con el rostro del otro vulnerable y desvalido es el punto de toque, la filosofía levinasiana no logra iluminar la problemática ligada a la consideración moral de las fases embrionarias.

Las filosofías contemporáneas, en conclusión, van a dar una gran importancia no sólo a la capacidad para actuar del individuo sino, también, al lenguaje. Las reformulaciones de la noción de persona no pueden eludir enfrentar la centralidad del giro lingüístico y el acontecer dialógico. La competencia comunicativa es una de las señas de identidad de la persona que recobra así su sello relacional. Las ontologías postmetafísicas confieren al lenguaje, al juego de las personas gramaticales, y a la interacción un protagonismo notorio para pensar tanto la identidad como la alteridad, así como la posibilidad misma de “ponerse en el lugar del otro”. En el pensamiento postmetafísico, el protagonismo de la ética es indudable y el llamado a la solución pragmática de los conflictos pasa por el reconocimiento de los títulos de legitimidad moral de las personas. El fundamento normativo de los derechos humanos resta como precipitado de toda esta historia de deslizamientos, cruces, condensaciones, olvidos y énfasis varios del que nos queda como resultado

la identificación entre persona e individuo: damos relevancia moral a la separabilidad e independencia de las personas y proscribimos el “imponer a los hombres contra su voluntad, sacrificios y privaciones que no redunden en su propio beneficio”⁶³. Ésta es una de las formulaciones del principio de inviolabilidad de las personas que junto con el de autonomía y el de dignidad vertebran el fundamento normativo de los derechos humanos.

No obstante, desde la problemática que nos atañe, el estatuto ontológico del embrión, lo que echamos en falta es la tematización del devenir persona, que se aborda al hilo de la individualización, pero que no se ha tratado suficientemente en relación a los procesos biológicos anteriores al nacimiento. La antropología normativa tácita en los modelos hegemónicos de la historia de la filosofía es androcéntrica como ha puesto de manifiesto la crítica feminista. A este respecto, podemos concluir que el modelo-patrón de la noción de persona ha sido y es, en nuestra tradición filosófica, el adulto varón hecho y derecho que, además, es racional y competente. La mujer gestante es una anomalía descartada por el modelo. Queda, por tanto, mucha tarea filosófica que realizar para dar cuenta de los procesos que conducen al nacimiento. En estos procesos las mujeres son protagonistas, pero han sido borradas tanto en la historia de la filosofía como en la bioética hegemónica.⁶⁴

Es de notar cómo en gran parte de la bibliografía bioética se habla de embriones sin, en la mayoría de las oca-

siones, hablar de las mujeres gestantes como personas y portadoras de derechos. La bioética feminista ha puesto de manifiesto esta anómala situación.

Conclusiones

A pesar de que en los debates bioéticos sobre el estatuto del embrión suele utilizarse con frecuencia el argumento de su supuesto carácter personal, pocas veces se define con precisión qué se entiende por *persona*. Ni siquiera los personalismos clásicos del siglo XX —G. Royce, M. Scheler o E. Mounier y sus acotaciones a la noción de persona— permiten pensar que sean aplicables, dado su carácter complejo y sofisticado, al devenir embrionario. El empeño, en este sentido, es mucho más tardío y está vinculado, básicamente, a hacer valer los dogmas de la Iglesia Católica en materia reproductiva.

Los significados de la categoría *persona*, como hemos ido viendo, han sido todo menos unívocos a lo largo de la filosofía occidental. Muy al contrario, han ido elaborándose desde categorías culturales y filosóficas muy distintas. En la Antigüedad se construyó una teoría sustancialista de la persona, concibiéndola como sustancia individual de naturaleza racional y como subsistencia o existencia incommunicable. Se la consideraba como una realidad individual y objetiva o sustancia “en sí”. Dado este carácter de autosubsistencia, el embrión no parece candidato a esta caracterización de persona. En la era moderna, la persona se

define no meramente como individuo, sino como sujeto. Esto permite diferenciar, kantianamente, dos órdenes radicalmente distintos, el de las “cosas”, que no son sujetos sino objetos, y que por tanto carecen de dignidad y son puros medios, y el de las “personas”, que tienen dignidad y no precio y son fines y no sólo medios. A la luz de la problemática que nos ocupa, la de la bioética, necesitamos categorías nuevas para aplicar a los diversos dinamismos vivientes.

La filosofía contemporánea, por su parte, no ha entendido a la persona como mero individuo ni como mero sujeto aislado, sino como constitución relacional e intersubjetiva. La persona *se dice* siempre y necesariamente en el seno de una relación intersubjetiva. Y ello porque el ser humano nunca se constituye a sí mismo sino que es constituido, en un principio, por los otros. Los otros son condición de posibilidad de la autoconstitución del yo. Las teorías bioéticas de la autonomía relacional son herederas de esta intelección.

En cualquier caso, todas estas teorías sobre la persona están elaboradas a partir de la experiencia que tienen los seres humanos adultos. Las teorías de

la personalidad han surgido para explicar las características que éstos poseen, y sólo, en un segundo momento, se han intentado aplicar, sin excesiva fortuna, a las primeras fases de la vida. Desde estas teorías y categorías heredadas no logramos iluminar, ni ontológica ni éticamente, una situación tan incierta y oscura como la del estatuto ontológico y ético del devenir embrionario. De hecho, no parece plausible, a la luz de esta reconstrucción histórica de los significados de la persona, aplicar la categoría a las primeras fases del desarrollo de los seres humanos.

Por otra parte, la procesualidad, el mismo devenir, no ha sido especialmente pensado por las tradiciones filosóficas que han conceptualizado y reconceptualizado la noción de persona. La vía levinasiana, sensible a la asimetría y verticalidad de la vida humana, abre una senda a explorar, pero en su formulación precisa tampoco parece de mucha ayuda. En suma, el argumento de la personalidad no resuelve, de por sí, el tema del estatuto ontológico del embrión y mucho menos nos ilumina sobre su relevancia moral. ■

Notas y referencias bibliográficas

¹ Este trabajo se inserta en el proyecto I+D FFI2011-24120 del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España. Una primera versión de este trabajo fue elaborada en el contexto de una comisión de expertos del Instituto de Bioética de la Fundación de Ciencias de la Salud en Madrid hace una década. En concreto, el documento se discutió en el grupo de trabajo sobre el estatuto ontológico del embrión. Fue después integrado en un documento más extenso, que, finalmente, no se publicó, en el que se contemplaron otros aspectos por parte de los profesores Carlos Alonso Bedate, Jesús Conill y Diego Gracia –quienes revisaron, matizaron, y complementaron la parte de este texto relativa a la Edad Media–. Dadas las actuales discusiones en América Latina acerca del estatuto de la realidad

embrionaria, he creído interesante que sea publicado en *Perspectivas Bioéticas*. Recomiendo asimismo la lectura de Gracia D. El estatuto de las células embrionarias y Alonso Bedate C. El estatuto ético del embrión humano: una reflexión ante propuestas alternativas, en F. Mayor Zaragoza y C. Alonso Bedate (coords.) *Gen-Ética*, Barcelona: Ariel, 2003. Asimismo, M. Boladeras presenta una reconstrucción de las discusiones en torno a las controversias bioéticas sobre la realidad embrionaria, con especial referencia a la bioética española, en M. Boladeras Vida, vida humana, vida digna, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 2007; 40: 91-116.

² Reuter L. Human is what is born of a human: Personhood, rationality, and a European Convention, *Journal of Medicine and Philosophy* 2000; 25(2): 181-194.

³ Carrithers M., Collins S. y Lukes S. (eds.) *The category of person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge University Press, 1991.

⁴ Ladrière P. La personne, héritière d'une longue tradition, en S. Novaes (ed.) *Biomédecine et devenir de la personne*. Paris: Seuil, 1991, 27-85.

⁵ Aristóteles. *De partibus animalium*, III, 1, 53.

⁶ Ladrière, *op.cit.*, 39. Si el primer significado de *prosôpon* era rostro, por ejemplo en Aristóteles, el de la palabra latina *persona* es máscara. El caso es que no existe raíz común entre *prosôpon* y *persona*, ni una deriva de la otra. Esta máscara aludida por la palabra latina parece albergar un sentido religioso y ritual relacionado con la utilización de la máscara etrusca que deviene máscara ritual romana.

⁷ Ladrière, *op.cit.*, 40.

⁸ Ládriere, *op. cit.*, 32. Gracia D. Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*; 11:63-106.

⁹ Eberl J.T. The beginning of personhood: a thomistic biological analysis, *Bioethics* 2000; 14(2).

¹⁰ *Ibid.*, 33.

¹¹ *Ibid.*, 43.

¹² *Ibid.*, 45.

¹³ *Ibidem*. Esta cuarta precisión no es extrapolable fuera del discurso teológico porque, según Ladrière, necesita del concurso de la fe para ser creída, remite a la "unión hipostática".

¹⁴ Gracia, *op.cit.*, 70.

¹⁵ "Si, por una parte, la persona se encuentra solamente en las sustancias, y sólo en aquéllas en que están dotadas de razón; si, por otra parte, toda sustancia es una naturaleza, es decir, tiene una diferencia específica; y si, en fin, la persona no se da en los seres universales, sino en los individuos, entonces hemos encontrado, la definición de persona: persona es la substancia individual de una naturaleza racional." PL, LXIV, col. 1342 B. Citado en Gracia, *op.cit.*, 72.

¹⁶ *Ibid.*, 74.

¹⁷ *Ibid.*, 50.

¹⁸ Gracia, *op.cit.*, 97. En las palabras de Tomás de Aquino citadas por Gracia: "Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional". *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3.

¹⁹ Ladrière, *op.cit.*, 52. La referencia es *De Potentia*, q. IX, a. 2; DTC c. 426.

²⁰ *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 2.

²¹ Gracia, *op.cit.*, 65.

²² *Ibid.*, 35.

²³ "La autonomía es, pues, el principio de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional." Reza así la cita de Kant en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*.

²⁴ Laín Entralgo P. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961.

²⁵ Theunissen M. *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986.

²⁶ “Cuando yo, el yo que medita, por medio de la *èpokhé* fenomenológica, me reduzco a mi absoluto ego trascendental, ¿no me he convertido por ello en un *solus ipse*, y no lo sigo siendo mientras, bajo el título de ‘fenomenología’, efectúo una consecuente explicitación de mí mismo? ¿No habrá, pues, que estigmatizar como solipsismo trascendental a una fenomenología que pretenda resolver los problemas del ser objetivo y se presente ya como filosofía?” Husserl E. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986.

²⁷ Dallmayr F. *Twilight of subjectivity*. Amherst. The University of Massachussets Press, 1986.

²⁸ *Ibid.*, 166.

²⁹ *Ibid.*, 168.

³⁰ *Ibid.*, 169.

³¹ *Ibid.*, 171.

³² *Ibid.*, 174.

³³ *Ibid.*, 177.

³⁴ *Ibid.*, 179.

³⁵ *Ibid.*, 181-2.

³⁶ Vattimo G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 1986, 15.

³⁷ Tugendhat E. *Self-Consciousness and Self-Determination*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986, 151-52.

³⁸ Husserl E. La paradoja de la subjetividad humana: el ser-sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, el ser-objeto en el mundo, en *La crisis de las ciencias europeas y...* en ed. cit., 188 y ss.

³⁹ Vattimo, *op.cit.*, 27.

⁴⁰ Vitiello V. La “crisi” del soggetto nella existenzphilosophie del primo Heidegger, en *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*. Nápoles: Guarda Editori, 1979.

⁴¹ Heidegger M. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1951, 143.

⁴² Dallmayr, *op.cit.*, 210.

⁴³ Habermas, *op.cit.*, 58.

⁴⁴ *Ibid.*, 30.

⁴⁵ Dallmayr, *op.cit.*, 236.

⁴⁶ Gadamer H.G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1988, 143-5.

⁴⁷ Vattimo G. *Etica dell'interpretazione*. Turín: Rosenberg & Sellier, 1989.

⁴⁸ Gadamer mismo nos presenta así su intervención: “Yo mismo intenté rebasar el horizonte de la teoría moderna de las ciencias y la filosofía de las ciencias del espíritu tomando como referencia la lingüisticidad fundamental del ser humano. La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en tarea filosófica central. Gadamer, *Verdad y método II*, 395.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ “El concepto de reflexión que subyace a la crítica de la ideología implica en efecto un concepto abstracto de discurso libre que pierde de vista las verdaderas condiciones de la praxis humana”. *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, 394.

⁵² *Ibid.*, 316.

⁵³ Habermas describe así esta intención: “Lo mismo que la fenomenología y el análisis del lenguaje, la hermenéutica coloca en primer plano la estructura cotidiana de la vida y promueve una clarificación de las estructuras profundas del mundo de la vida. En la tradición de la filosofía del lenguaje de Humboldt y en cierto modo en paralelo con el pragmatismo de influencia hegeliana de un Royce, de un Peirce o de un George H. Mead, la hermenéutica de Gadamer subraya la intersubjetividad lingüística que vincula comunicativamente ex antecedente a los individuos socializados. Persigue con tozudez la cuestión de la forma y del contenido de *la solidaridad que une a todos los hablantes de una lengua*.” Habermas, *op.cit.*, 352

⁵⁴ Scheler M. Erkenntnis und Arbeit, en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.

⁵⁵ “La libertad del Yo no es ni lo arbitrario de un ser aislado, ni el acuerdo de un ser aislado con una ley que se impone a todos, razonable y universal”. Levinas arremete contra Spinoza, contra Kant, contra Nietzsche y contra Marx: “Si soy reducido a mi función en la historia, sigo siendo tan ignorado como era engañoso cuando aparecía en mi conciencia. La existencia en la historia consiste en colocar fuera de mí mi conciencia y en destruir mi responsabilidad.” Levinas E. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1995, 263.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Bello G. *La construcción ética del otro*. Oviedo: Nobel, 1997, 125.

⁵⁸ Levinas, *op.cit.*, 264.

⁵⁹ Sigo, aquí, la interpretación de Bello, *op.cit.*

⁶⁰ Citado en Bello, *op.cit.*, 132.

⁶¹ Levinas E. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1993, 72.

⁶² *Ibid.*, 76.

⁶³ Nino C. *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Paidós, 1984.

⁶⁴ Guerra M.J. Género y reproducción: discursos sobre la apropiación del cuerpo de las mujeres, *Perspectivas Bioéticas* 2004; 16: 17-30. En un sentido más propositivo, Guerra M.J. Vivir con los otros y/o vivir para los otros. Autonomía, vínculos y ética feminista, *Revista Internacional de Éticas Aplicadas* 2009; 1: 71-83.