

# La vida humana desde la antropología del personalismo integral y la bioética personalista de Elio Sgreccia

*Human life from the anthropology of integral personalism and personalist bioethics of Elio Sgreccia*

---

ELÍAS BERMEO\*

**Resumen:** Se analiza la categoría de vida humana desde la antropología del personalismo integral y la bioética personalista, estudiando sus similitudes y diferencias. Para lograr este objetivo se desarrollaron los siguientes apartados: primero, una descripción de la bioética personalista, profundizando en la propuesta de Elio Sgreccia y una ampliación de las categorías de persona y vida humana, desarrolladas en su obra; segundo, se plantea el personalismo integral y su método; tercero, se analiza la categoría de vida humana desde la antropología del personalismo integral y la bioética personalista, para concluir con una aproximación a la comprensión de la vida humana desde el personalismo integral.

Al utilizar el método de la experiencia integral, se identifica que la vida humana requiere ser pensada desde categorías propias para la persona, no desde otras realidades; la vida humana se define desde la experiencia personal y desde ahí, lo primero que descubrimos es que nos encontramos en la vida estando ya en ella y desde ella, es una tarea por hacer, que se autodetermina en cada acción y que está abierta a las otras realidades que circunscriben la experiencia de estar viviendo.

**Palabras clave:** personalismo integral, método de la experiencia integral, bioética personalista, persona, vida humana.

**Abstract:** The category of human life is analyzed from the anthropology of integral personalism and personalistic bioethics, studying its similarities and differences. To achieve this objective, it is necessary to develop the following sections: first, make a description of personal bioethics, delve into Elio Sgreccia's proposal and study the categories of person and human life, developed in his work; second, it proposes integral personalism and its method; third, to analyze the category of

---

\*Elías Bermeo Antury. E-mail: eliasbermeo@gmail.com

human life from the anthropology of integral personalism and personalistic bioethics. To conclude, with an approach to the understanding of human life from integral personalism.

By using the method of integral experience of human life, it is identified that human life needs to be thought from categories proper to the person, not from other realities; human life is inspected from personal experience and from there, the first thing we discover is what we find in life being already in it and from it, we find that it is a task to be done, that it is self-determined in each action and that it is open to the other realities that circumscribe the experience of living.

**Keywords:** integral personalism, integral experience method, personal bioethics, person, human life.

Recibido: 12/05/2018

Aceptado: 01/02/2021

## 1. La bioética personalista

La bioética como disciplina se ubica en el siglo XX, surge como respuesta a situaciones inhumanas provocadas por el mal uso de los avances científicos que ponen en evidencia la urgencia de reflexionar sobre su pertinencia ética. “No existe un único hecho que haya impulsado el origen de la bioética, ni puede atribuirse a un solo autor”<sup>1</sup>.

Fritz Jahr<sup>2</sup>, Van Rensselaer Potter<sup>3</sup>, Aldo Leopold<sup>4</sup>, el Kennedy Institute of Ethics<sup>5</sup> y el Hastings Center<sup>6</sup> son los promotores de esta nueva disciplina que, en contextos y situaciones diferentes, tienen el objetivo común de unir la ciencia y las humanidades para el bien de la persona y demás seres vivos del planeta.

La bioética tiene diferentes tipos de fundamentación ética, lo que ocasiona que ante un dilema se den distintas opciones de respuesta; esto

<sup>1</sup> Cfr. M. V. SÁNCHEZ, “El estatuto epistemológico de la Bioética”, *Cuadernos de Bioética*, XXIV 2013/2<sup>a</sup>, pp. 155-167.

<sup>2</sup> F. JAHR, “Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas (1927)”, *Aesthetika. Revista internacional de estudio e investigación interdisciplinaria sobre subjetividad, política y arte*, Vol. 8 (2), abril 2013, pp. 18-23.

<sup>3</sup> V. R. POTTER, *Bioethics; Bridge to the future*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971.

<sup>4</sup> A. LEOPOLD, *Una ética de la tierra*, (Ed. J. Riechmann), Madrid: Los Libros de la Catarata, 2017.

*Ibid.*, p. 34.

<sup>5</sup> F. ABEL, *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Institut Borja de Bioètica, Madrid 2001.

<sup>6</sup> D. CALLAHAN, *The Roots of Bioethics: Health, Progress, Technology, Death*, New York: Oxford University Press, 2012.

ha llevado a que autores como Uberto Scarpelli afirmen que: “[...] en bioética, se deberían establecer solo reglas formales basadas en el principio de tolerancia de cualquier ética y, si acaso, se podría proponer añadir un principio de ausencia de daño relevante”<sup>7</sup>.

La pluralidad de corrientes se debe a la variedad de comprensiones antropológicas y éticas que existen al interior de la bioética. Entre ellas, están: Beauchamp & Childress, Diego Gracia Guillén y Elio Sgreccia, quienes han construido una fundamentación para esta disciplina, con el objetivo de determinar los valores y principios que deben orientar una decisión, desde una justificación racional, que determine qué acto moral debe ser considerado como lícito o ilícito, recto o no recto, para evitar caer en divergencia conceptual y relativismo, bajo la premisa de aceptación o tolerancia que legitime cualquier decisión moral como válida.

### *1.1. La bioética personalista de Elio Sgreccia*

Para centrar la reflexión en la bioética personalista se tomará como punto de referencia a Elio Sgreccia. Él es consciente de que la bioética es una disciplina académica que debe superar las opiniones culturales y las posiciones éticas adoptadas como punto de referencia. Para él, la bioética debe estar anclada en valores objetivos y lineamientos operativos de elección que estén contruidos desde criterios racionales; debe caracterizarse por ser una disciplina interdisciplinar, que ponga en diálogo las ciencias médicas, las ciencias ambientales, los derechos humanos y una antropología de referencia.

Para lograr la integración entre las ciencias prácticas y humanas, Sgreccia propone que no se debe reducir la realidad al campo experimental y cuantitativo, sino buscar lo ontológico y axiológico de lo real. Solo así, se comprenderán las exigencias éticas sobre los fines, los medios, los riesgos. Como lo han planteado K. Jaspers, Popper y Eccles. “Si la pregunta nace desde el interior de la investigación, la respuesta exige una integración del aspecto experimental con la realidad integrada, es decir, en la óptica ontológica y axiológica del ser vivo en el que se lleva a cabo la investigación; y por esto es preciso elaborar criterios de juicio que no pueden ser solamente por la misma investigación científica, sino que se habría de obtener de la visión última y del sentido global de la realidad considerada”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> E. SGRECCIA, *Manual de Bioética*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 34.

Sgreccia es consciente de que en bioética existen una variedad de modelos éticos y antropológicos de referencia; no está de acuerdo con la afirmación de Scarpelli, citada anteriormente; su punto de partida, para fundamentar su propuesta bioética, es la ontología de los valores, no la casuística<sup>9</sup>. Para ello, propone como modelo de fundamentación el personalismo ontológico para la bioética. Para él, la *persona* es la clave para solucionar los dilemas bioéticos, es quien media entre lo lícito y lo ilícito. De ahí, que opte por construir una fundamentación ética desde el personalismo. Sin embargo, aclara: “No hay que confundir el personalismo al que nos referimos con el individualismo subjetivista (...), es 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. La persona es ante todo un cuerpo espiritualizado, un espíritu encarnado, que vale por lo que es y no solo por las opciones que lleva a cabo”<sup>10</sup>.

Tomar el personalismo como centro de anclaje para fundamentar la bioética implica reconocer la unidad objetiva y subjetiva que existe en cada *persona*; se reconoce la unitotalidad del cuerpo y espíritu que representa su valor objetivo y del que se hace cargo la subjetividad, tanto respecto de la propia persona como de la persona ajena.

La *persona* es el criterio de referencia que debe impulsar a toda conciencia a hacer el bien y evitar el mal, “Por ello, en el respeto de la persona en la totalidad de sus valores, en su esencia y dignidad ontológica. Esto es válido para todos los ámbitos del comportamiento ético y es válido también para la bioética”<sup>11</sup>.

Sgreccia menciona que la bioética personalista está construida desde el personalismo y la teleología de raíz aristotélico-tomista. Lo cual hace que sea una empresa dinámica que continuamente se enriquece con los descubrimientos científicos, antropológicos y éticos. A continuación, se describen los conceptos de *persona* y *vida humana* que propone Sgreccia, para realizar un análisis de las principales fortalezas y debilidades de la propuesta.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>11</sup> *Ibid.*

### 1.1.1. El concepto de persona

Sgreccia asume el concepto de *persona* de la tradición aristotélico-tomista, sostiene que el ser humano es complejo, no está determinado por su estructura biológica ni material; es una unidad integrada de cuerpo, alma y espíritu que coexisten en la realidad individual de cada ser humano, como lo plantea santo Tomás<sup>12</sup>; a la vez, acoge la definición de Boecio (*rationalis naturae individua substantia*), que afirma que la *persona* posee una naturaleza o sustancialidad, tiene individualidad, porque cada ser humano es irrepetible y es capaz de racionalidad. En sus palabras: “La persona es un ente real (una sustancia primera en lenguaje aristotélico), una subsistencia particular del género universal y abstracto de la esencia (sustancia segunda), concretizada en el individuo concreto. La subsistencia indica el existir en sí y para sí, en virtud exclusiva de su mismo acto de ser (que, en última instancia, en la filosofía tomista coincide con el efecto del acto creativo) e independientemente de la existencia de otra sustancia o de sus cualidades”<sup>13</sup>.

Para Sgreccia, el ser persona no depende de la voluntad o ejecución de alguna capacidad, se es por el origen, por la realidad ontológica del ser humano. Como lo expresa en el siguiente párrafo: “La distancia ontológica y axiológica, que distingue a la persona humana del animal, no es comparable con la distancia que media entre una planta y el reptil o entre una piedra y la planta. En cada hombre, en toda persona humana, se recapitula y cobra sentido el mundo entero, pero al mismo tiempo el cosmos es superado y trascendido. En cada hombre se encierra el sentido del universo y todo el valor de la humanidad: la persona humana es unidad, un todo, y no solo parte de un todo”<sup>14</sup>.

Para la bioética personalista no existe diferencia entre ser humano y persona. Se comienza a ser persona desde la fecundación, momento único y determinante para el inicio de una nueva vida humana y se acaba en el instante de la muerte.

El ser de la persona lo capacita para estar en apertura frente a los otros y así poder estar en diálogo y comunión con la sociedad, sin perder su individualidad. Es a través de la corporalidad como la persona se manifiesta frente al mundo y mediante este construye su proyecto existen-

---

<sup>12</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, BAC, Madrid 1998.

<sup>13</sup> E. SGRECCIA, “Persona humana y personalismo”, *Cuadernos de Bioética*, vol. XXIV, núm. 1, 2013, p. 118.

<sup>14</sup> E. SGRECCIA, *Manual de Bioética*, cit., p. 187.

cial<sup>15</sup>. Así la persona, incluso en una situación de pobreza y de opresión, subsiste de manera independiente. Afirma el valor de la persona en sí mismo.

A modo de síntesis, el concepto de *persona* que adopta la bioética personalista recoge los siguientes elementos: primero, E. Sgreccia acoge una dualidad de fuentes antropológicas y desde ahí lee los problemas de la bioética; segundo, conoce las diversas fuentes del personalismo, pero se fundamenta en el personalismo ontológico; tercero, le propone al personalismo ampliar su reflexión hacia los temas ambientales y ecológicos.

Sgreccia, basado en la noción de persona, propone los siguientes principios: a) el principio de la defensa de la vida física; b) el principio de libertad y responsabilidad; c) el principio terapéutico o de totalidad; d) el principio de sociabilidad y subsidiaridad<sup>16</sup>. Que son los pilares para orientar los dilemas bioéticos.

### 1.1.2. El concepto de vida humana

Sgreccia utiliza la noción de *vida humana* con base en el dato científico y el personalismo ontológico clásico<sup>17</sup> (POC); encontrando ahí una visión integral de la *persona*<sup>18</sup> que supera las reducciones ideológicas y biologicistas, vigentes en algunas propuestas actuales, con el fin de fundamentar el valor de la persona y su llamado a vivir en comunión.

Sgreccia parte de la noción de vida y sus diversas formas<sup>19</sup>; utiliza el planteamiento aristotélico-tomista que establece diferentes niveles de vida: vegetativa, sensitiva e intelectual, hasta llegar al grado más alto: el nivel de consciencia.

Sgreccia no reduce la vida a lo biológico u orgánico, porque la vida se predica análogamente de varias realidades. “Decimos ‘vida’ para indicar tanto la vida animal, la humana, la que está por encima del hombre y, en el hombre, para denotar la vida corpórea, la psíquica, la espiritual”<sup>20</sup>. Por ende, parte de los conceptos griegos de *zoé*, *bios*, *psyché* para identificar la particularidad de cada manifestación de la vida, siguiendo el planteamiento aristotélico-tomista.

<sup>15</sup> E. SGRECCIA, “Persona humana y personalismo”, cit., p. 145.

<sup>16</sup> Invito al lector a ir al *Manual de Bioética* de Sgreccia, ahí se podrá profundizar en los principios que él propone.

<sup>17</sup> La frase *personalismo ontológico clásico* será reemplazada por las siglas POC.

<sup>18</sup> E. SGRECCIA, *Manual de Bioética*, cit., p. 29.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>20</sup> *Ibid.*

De *zoé* dice: “Alude a la vitalidad que se da en todos los seres orgánicos. Es el principio de la vida (...)”. De *Bios* afirma: “Es constitutivamente individual, plural y mortal, y alude a las modalidades o condiciones de la vida: *zoé* es la vida mediante la cual vivimos (*qua vivimus*), *bios* es la vida que vivimos (*quam vivimus*). *Bios* expresa al ser vivo en individualidad empírica, vinculada a la temporalidad (...)”. De *psyché* afirma que: “Indica el soplo vital, el alma y, por tanto, la vida. Los latinos tradujeron *psyché* por *anima*, porque el alma anima los cuerpos, individualizándolos. *Psyché* es mucho más que un mero principio animador de carácter físico, porque permite que nos reconozcamos y nos afirmemos como un yo, abriendo la dimensión de sentido”<sup>21</sup>.

Sgreccia fundamenta que la vida humana posee la acción inmanente en sus diversos grados: vegetativo, sensitivo y espiritual, al igual que la tradición aristotélico-tomista. En el tercer nivel, en la vida espiritual que caracteriza al hombre, aparece la capacidad de la consciencia intelectual y de la libertad. La acción inmanente hace que estos grados estén unificados y coordinados mediante el principio unificador: el *alma* del ser vivo. Para Sgreccia, la vida humana, al igual que las otras formas de vida, es movida por una finalidad (*telos*).

Para argumentar su postura sobre la vida humana, Sgreccia analiza las teorías que sostienen que el origen de la vida es fruto de una casualidad espontánea (teoría del transformismo o teoría de la evolución)<sup>22</sup>, las mismas que surgen en el terreno científico y fueron favorecidas por concepciones filosóficas de corte idealista y del materialismo dialéctico. El autor sostiene que el origen de la vida se da por un acto creador que origina y da inicio a la cadena de la evolución hasta llegar a la aparición del hombre (hominización)<sup>23</sup>.

Para Sgreccia, las teorías científicas aportan elementos importantes para la comprensión de la vida desde una visión reductiva, material y mecánica. No le resulta pertinente reducir la antropología a la biología, la biología a la química y la química a la física, pues considera que son un programa útil de investigación sectorial, pero no representan un esquema de interpretación global de la realidad humana<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Entre la teoría de la evolución, Sgreccia menciona a J.-B. Lamarck en su libro *Philosophie zoologique* (1809); C. Darwin, en la obra *El origen de las especies* (1859); A. Weismann, “Ensayos sobre la herencia y sobre las cuestiones biológicas conexas” (1892); H. de Vries; G. Mendel; E. Van Beneden; Flammig; S. Miller; Monod, entre otros.

<sup>23</sup> Los autores de referencia citados por Sgreccia son: P. Teilhard de Chardin, K. Popper y J. Maritain.

<sup>24</sup> E. SGRECCIA, *Manual de Bioética*, cit., p. 111.

## 2. El personalismo integral

El personalismo integral o personalismo ontológico moderno, como se denominaba hasta hace poco, es propuesto por Juan Manuel Burgos como una corriente alternativa del personalismo. En las siguientes líneas se exponen los ítems centrales del personalismo integral, sin embargo, invito al lector a ir a los textos: “Personalismo Ontológico Moderno I. Arquitectónica”<sup>25</sup> y “Personalismo Ontológico Moderno II. Claves antropológicas”<sup>26</sup>. Ahí está esbozada por Burgos la propuesta del personalismo integral donde se explica en qué consiste, su similitud y diferencia con las otras corrientes del personalismo.

### 2.1. El personalismo integral

La propuesta filosófica del personalismo integral tiene como fundamento la antropología de Karol Wojtyła y los aportes filosóficos de Juan Manuel Burgos. De Wojtyła se acoge la antropología, que nace fruto del diálogo entre una antropología objetivista y una que escudriña las vivencias subjetivas que conducen hacia el *yo*. Su propuesta antropológica se encuentra plasmada en su libro *Persona y acción*<sup>27</sup>; su antropología no se reduce al tomismo clásico y ortodoxo, ni a la fenomenología, antes bien, es una nueva antropología personalista de la segunda mitad del siglo XX.

Wojtyła, en su antropología, modifica “el planteamiento clásico que va de la *persona* al acto por otro, novedoso, que invierte la relación, del acto a la *persona*. Primero se examina el acto y, a su luz, se examina y se descubre (se revela) la *persona*”<sup>28</sup>. Para lograr este objetivo, utiliza los aportes de la fenomenología. Para ello, construye un método acorde con su proyecto filosófico<sup>29</sup>, que tiene como punto de partida la confrontación y sin intermediarios con la experiencia, tal como lo explica Burgos: “El método sirve para la comprensión transfenoménica de la realidad, este es el punto decisivo. Si el hombre es realmente más que un conjunto de fenómenos, la experiencia debe mostrarlo con claridad y el método más adecuado para desentrañar la riqueza de la experiencia es el fenomenológico. Lo que hay que hacer es empujar este método hasta el límite, hasta

<sup>25</sup> J. M. BURGOS, “Personalismo Ontológico Moderno I. Arquitectónica”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, n.º 1, 2015, pp. 9-27.

<sup>26</sup> J. M. BURGOS, “Personalismo Ontológico Moderno II. Claves antropológicas”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, n.º 2, pp. 7-32. Cfr. también el n.º 12 (2020), de la Revista *Quién* dedicado completamente al personalismo integral.

<sup>27</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, (3ª edición), Palabra, Madrid 2017.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>29</sup> Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015.

las últimas consecuencias, no quedarse en la *epoché* husserliana ni en el actualismo scheleriano, sino proceder desde la experiencia hasta la raíz más profunda que, si son reales, deben ser accesibles y, por tanto, de un modo o de otro también visibles en la experiencia”<sup>30</sup>.

La antropología de Wojtyła se caracteriza por tener como punto de partida a la *persona* y desde ahí construye toda su obra.

La segunda fuente de fundamentación del personalismo integral es la propuesta de Juan Manuel Burgos, quien sistematiza y sintetiza las corrientes del personalismo –comunitario, dialógico, fenomenológico y ontológico– y decide proponer una variante específica al interior del personalismo. En sus palabras: “Ahora bien, ninguna de las corrientes principales de personalismo me parece completamente adecuada para esta tarea. El personalismo comunitario, con todo lo que ha aportado al personalismo, está demasiado ligado a la figura de Mounier, que considero teóricamente bastante agotada; el personalismo fenomenológico es muy rico, pero su perspectiva ontológica a veces es débil, lo mismo que le ocurre al personalismo dialógico. Y el personalismo ontológico resulta demasiado clásico, demasiado ligado al tomismo de modo estructural”<sup>31</sup>.

En consonancia con lo anterior, Burgos propone el personalismo integral que posee la antropología de Karol Wojtyła y los aportes desarrollados por él.

El personalismo integral acoge los conceptos clásicos y modernos sobre el ser humano, busca una síntesis que articule ambas tradiciones y así supera los pormenores que cada tradición presenta por separado; se diferencia de las demás corrientes personalistas, corrigiendo las debilidades que tienen, pero utilizando los aportes pertinentes que ha desarrollado para comprender a la *persona*.

Para el personalismo integral, la fuente y el eje de toda la estructura antropológica es la *persona*, y desde ahí se construye toda la reflexión sobre el ser humano, se planea no utilizar categorías construidas para otras realidades e interpolarlas a la realidad humana por analogía. Esta investigación ha sido planteada por Burgos, de ahí la necesidad de salir del *lastre griego*. En sus palabras: “Pensar desde la *persona* y, en particular, desde un concepto moderno de *persona*, solo es posible si se realiza a través de categorías personalistas, es decir, de estructuras conceptuales

---

<sup>30</sup> Cfr. J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, cit., p. 123.

<sup>31</sup> Cfr. J. M. BURGOS, “El personalismo Ontológico Moderno I. Arquitectónica”, en *Quién*, n.º 1, 2015, pp. 9-27.

específicas para la persona y que por eso mismo superan el grave problema antropológico constituido por el *lastre griego*<sup>32</sup>.

Para lograr este objetivo, se acoge como punto de partida el método de la experiencia integral desarrollado por Wojtyła. Este método permite captar la dimensión objetiva y resaltar los elementos del *yo*, que dan razón de la subjetividad de la persona y que son confrontados con la experiencia personal. En palabras de Burgos: “[Wojtyła] diseñó así los rudimentos de una metodología personalista (la propia del POM) que pone su fundamento en la experiencia, entendida de un modo muy particular. Se trata, en concreto, de una experiencia integral que comprende, al mismo tiempo, elementos subjetivos (lo que Wojtyła denomina experiencia del *yo*, y que da razón de la subjetividad de la persona) y de elementos objetivos (lo que Wojtyła denomina experiencia del hombre y que dan razón del mundo externo a la subjetividad humana, lo que incluye la propia corporalidad). Con el añadido de que ambas dimensiones son solo dos aspectos de la misma y única experiencia: ‘la experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre, afirma Wojtyła, siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo’<sup>33</sup>.

El punto de partida del método de Wojtyła es la *experiencia*, en ella la persona descubre la vivencia subjetiva de su *yo* y la presencia del mundo externo que sale a su encuentro y le brinda información y a la vez lo conduce a tener una experiencia de sí mismo. Wojtyła, mediante la categoría *experiencia*, logra sintetizar las corrientes filosóficas que influyen en su formación (la formación tomista y la propuesta de Scheler) y trasciende dos grandes tradiciones filosóficas en conflicto: el realismo objetivista y el idealismo subjetivista, la filosofía del ser y la conciencia, las cuales habían construido sus vías de reflexión por separado planteando una objetividad sin subjetividad o viceversa; en sus palabras: “En lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación”<sup>34</sup>.

## 2.2. El método de la experiencia integral

A continuación, se presenta la propuesta metodológica de Wojtyła y para ello, se siguen los pasos desarrollados en el libro *La experiencia inte-*

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>33</sup> J. M. BURGOS, “El personalismo Ontológico Moderno I. Arquitectónica”, cit., p. 22.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 53.

gral<sup>35</sup>, que plantea dos procesos básicos: la experiencia y la comprensión, que acontecen de manera simultánea y no deben confundirse.

### A. Experiencia

La experiencia se da de primera mano a partir de la vivencia personal y la relación con el mundo, la experiencia presenta dos dimensiones: una objetiva y externa y la otra subjetiva y autorreferencial: “El hombre nunca ha experimentado nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente a sí mismo”<sup>36</sup>.

En la experiencia existe una estructura interna que nos permite diferenciar *la experiencia del yo* y *la experiencia del hombre*, estas no pueden separarse, se dan de manera simultánea: en una, la persona cae en la cuenta de sí misma y es capaz de captar su subjetividad; en la otra, la experiencia del hombre acontece mediante el intercambio de las experiencias que se han acumulado de los otros hombres, es externa y objetiva. En palabras de Burgos: “La experiencia subjetiva refleja el modo vivencial, la identidad personal del sujeto, lo que cada persona es que, en su radicalidad última, no es transmisible: no es posible comunicar a los otros, en sentido literal, el mundo subjetivo. Por su parte, la experiencia del mundo o del hombre es externa y subjetiva, y justamente por eso comunicable y observable por otros de forma prácticamente idéntica a como yo lo observo o experimento”<sup>37</sup>.

Mediante la experiencia la persona capta la subjetividad y se reconoce como objetiva en su corporalidad, haciéndolo ser uno entre los demás seres del mundo. A la vez, el conocimiento de los demás hombres no es solo objetivo, existe un grado de acceso a la subjetividad del otro, muy limitado, mediante los procesos empáticos que me permiten acercarme, sin abarcarlo por completo.

En la experiencia, el objeto se da a sí mismo de manera originaria como lo expresan los fenomenólogos, pero esta es una realidad unitaria y significativa donde se accede a los fenómenos de la realidad de las cosas y se capta lo real en la profundidad esencial, objetiva y subjetiva<sup>38</sup>. Este proceso se da por la unidad que existe en el conocimiento, donde se unen la inteligencia y la sensibilidad. En palabras de Wojtyła: “No se puede separar artificialmente esta experiencia del conjunto de los actos cognos-

---

<sup>35</sup> Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 31.

citivos que tienen el hombre como objeto. Tampoco se la puede separar artificialmente del factor intelectual. El conjunto de los actos cognoscitivos dirigidos hacia el hombre [...] tiene a la vez el carácter empírico e intelectual. Cada uno de estos dos aspectos está en el otro, interaccionan entre sí y cooperan mutuamente”<sup>39</sup>.

Posteriormente la experiencia se debe objetivar y sistematizar; allí surge el proceso de comprensión.

### B. Comprensión

En la comprensión, las vivencias se estructuran cognitivamente. Para describir este proceso, Wojtyła utiliza la palabra *consolidación* que se refiere a la “formación de los objetos intelectuales a partir de las experiencias vividas”<sup>40</sup> y se da en dos momentos fundamentales: *la inducción y la reducción*.

La *inducción* es la encargada de captar la identidad cualitativa ante la pluralidad de los hechos que acontecen en la experiencia (la estabilización del objeto), para poderlos identificar mediante el reconocimiento de una unidad interna de significado, no depende de la cantidad de hechos en que se manifiesten, sino de la relación interna que los liga, tal como lo señala Burgos. Estas razones hacen que su postura se separe tanto de la propuesta de S. Mill como de la vía fenomenológica.

Ahora bien, la inducción no se pierde ante la multiplicidad de la experiencia, pero tampoco se limita la comprensión o consolidación de la unidad de significados, pues se mantiene de algún modo la unidad y la multiplicidad. Este proceso permite el análisis de la comprensión, la comunicación y la intersubjetividad; como señala Burgos: “Las experiencias consolidadas comprenden elementos personales –autoexperiencias– y elementos interpersonales –experiencias de los otros–. La unificación de esos elementos en una esencia permite crear una unidad de sentido compartible, puesto que, para unidades significativas similares, es razonable pensar que la suma de experiencias propias y ajenas sea similar en todos los hombres. Se abre así el camino hacia un saber compartido y comunicado, es decir, hacia la ciencia”<sup>41</sup>.

Una vez captada la unidad de significado y estando inmerso en la multiplicidad de las experiencias, surge la *reducción* como necesidad de

<sup>39</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 39.

<sup>40</sup> J. M. BURGOS, *El método de la experiencia integral*, cit., p. 32.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 36.

aclarar, explicitar e interpretar la realidad de la persona, y eso solo se logra en la medida en que se profundice en el contenido de la experiencia, sin salir de la realidad, ni dirigirse a un mundo de conceptos abstractos contruidos mediante procesos lógicos, sino al estar sumergido en la experiencia, con las esencias proporcionadas por la inducción. En otros términos: “No se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad efectivamente existente”<sup>42</sup>.

La inducción y la reducción están conectadas de manera simultánea en la experiencia, aunque es necesario alejarse un poco de la experiencia para comprenderla: “Pero esta salida, necesaria y beneficiosa, que permite interpretar y aclarar la experiencia, no puede ser más que provisional y parcial”<sup>43</sup>, porque es necesario volver a ella para comprenderla en profundidad. Por consiguiente, la “inducción como la reducción son, al mismo tiempo, immanentes y trascendentes a la vivencia experimental”<sup>44</sup>.

Wojtyla ve en la experiencia la vía gnoseológica para articular dos tradiciones filosóficas en conflicto y así integrar su interrelación recíproca: la filosofía del ser y la filosofía de la consciencia. La experiencia permite construir una filosofía integral del hombre y representar el mundo exterior e interior que acontece de manera simultánea en la acción de la persona.

El último paso del método que propone Wojtyla consiste en la expresión de lo que se comprende ante la comunidad: “Se trata de que no basta con el convencimiento interno de que el hombre que actúa es persona, sino que también se debe expresar este convencimiento de manera conceptual y lingüística; es decir, hay que formularlo externamente para que se lo pueda comunicar plenamente”<sup>45</sup>, proceso que por inducción permite intercambiar experiencias intersubjetivas.

### **Alcance del método de la experiencia integral**

Ahora es necesario analizar el alcance del método de la experiencia integral en relación con la superación del fenómeno, con el fin de llegar a una comprensión ontológica. Pero ¿logra el método llegar hasta la cosa en sí? Después de hacer una precisión conceptual entre ontología, metafísica como ontología o pensamiento radical y metafísica como me-

---

<sup>42</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 48.

<sup>43</sup> J. M. BURGOS, *El método de la experiencia integral*, cit., p. 40.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 52.

tafísica del ser<sup>46</sup>, Burgos concluye que: primero, la inteligencia tiene la capacidad de captar lo real con la ayuda de los sentidos, porque se tiene la experiencia de que las cosas están sucediendo y se es consciente de ello, en sus palabras: “La experiencia integral postula que en el proceso de comprensión que se da en la experiencia intervienen conjuntamente y unitariamente los sentidos y la inteligencia, y que ambos, cada uno a su manera, pero de modo directo y conjunto, alcanzan la realidad, entendemos que se debe concluir que este método es capaz de alcanzar el nómeno y de superar, de forma estructural, la crítica kantiana”<sup>47</sup>.

Segundo, el método de la experiencia integral parte de una actitud natural y busca reflexionar sobre la experiencia en el terreno objetivo o subjetivo. Al estar anclado en la realidad, pretende hacer un análisis integral mediante la captación unitaria del intelecto y los sentidos: “Es el análisis de la cosa en sí (objetiva o subjetiva) a través de la acción cognoscitiva integral de la persona”<sup>48</sup>, alcanzando mediante la inteligencia las profundidades de lo real.

Tercero, el método de la experiencia integral no busca alcanzar una metafísica del ser; su intención es poder afirmar conocimientos verdaderos con los límites del intelecto humano, sobre la realidad y en particular sobre la persona, con el fin de llegar a la comprensión que ha partido de la experiencia.

### **La vida humana desde la antropología del personalismo integral y la bioética personalista de Sgreccia: análisis de sus similitudes y diferencias**

Es necesario indicar que el personalismo integral no ha desarrollado una propuesta sobre el concepto de *vida humana*, su filosofía está en la comprensión de la *persona*.

Como se mencionó anteriormente, Sgreccia se acoge a la tradición aristotélico-tomista, para analizar su propuesta de la vida humana. Aunque el personalismo integral reconoce los aportes de la tradición aristotélico-tomista, no está en concordancia con el método analógico que usa para describir la realidad interior de los seres vivos, porque presenta ciertas fallas que no se pueden omitir, principalmente, al leer la vida humana desde conceptos construidos para otras realidades. Como lo describe

---

<sup>46</sup> Para clarificar cada concepto, en caso de duda, sugiero al lector ir al texto de J. M. BURGOS, *La experiencia integral*.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 199.

Wojtyła: “La antropología aristotélica tradicional se funda (...) sobre la definición *anthropos zoon noétikon*, *homo est animal rationale*. Esta definición no solo corresponde a la exigencia de definir la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y del elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotada de razón); esta definición está estructurada, al mismo tiempo, de tal modo que excluye (...) la posibilidad de manifestar lo que es irreductible en el hombre”<sup>49</sup>.

Para Sgreccia, el método analógico que usa la tradición aristotélico-tomista para comprender las diferentes realidades de los seres vivos no presenta ningún problema o, por lo menos, en sus obras no manifiesta ninguna objeción frente a esta tradición. Aquí, es válido preguntar: ¿Por qué Sgreccia no pone en cuestión la definición de vida humana que construye la tradición aristotélico-tomista?

La explicación se puede deducir: él no tiene intención de desarrollar una construcción filosófica para la bioética, su finalidad es fundamentar la bioética desde una corriente ya construida que posea una estructura ontológica y, así, fundamentar la dignidad del ser humano. Por ende, el interrogante debe ser: ¿Por qué la definición de vida humana de la tradición aristotélico-tomista opaca lo propio del ser humano?

El personalismo integral analiza que “La antropología aristotélica tradicional se basaba en la definición *homo est animal rationale*. Esta definición cumple con los requisitos de Aristóteles para definir la especie (ser humano) a través de su género próximo (ser vivo) y la característica que distingue a dicha especie en ese género (dotado de razón)”<sup>50</sup>. De ahí que la vida humana fuera reducida a una visión cosmológica, provocando una reducción del ser humano a *animal racional*.

Que la vida humana se redujera a la comprensión de animal racional se debe a que Aristóteles desarrolló los conceptos desde un marco metafísico y por analogía los aplicó a los diferentes entes. En palabras de Burgos: “El método empleado es el siguiente. En primer lugar, se determina en un marco de tipo trascendental, es decir, aplicable a toda la realidad, sentido y significado de algunas nociones: ente, sustancia y accidentes, naturaleza (...) y una vez establecido el significado de esos conceptos, se

---

<sup>49</sup> K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino, Ensayos de antropología* (1ª edición), Palabra, Madrid 1998, p. 27.

<sup>50</sup> K. WOJTYŁA, “La Subjetividad y lo Irreductible en el Ser Humano, en *Person and Community. Selected Essays of Karol Wojtyła*, Colección El Pensamiento Católico de Polonia, Ed. Peter Lang, 1993, p. 3. Texto obtenido: [http://karolwojtylafilosofo.com/pdf/2A\\_/2A-04.pdf](http://karolwojtylafilosofo.com/pdf/2A_/2A-04.pdf).

aplica analógicamente a los pluriformes ámbitos de la realidad. Uno de esos ámbitos es, justamente, la antropología”<sup>51</sup>.

Que la vida humana sea comprendida desde categorías generales, aplicables para toda realidad, provocó que su realidad fuera introducida como un tipo de vida más dentro de la variedad de vidas existentes en el mundo. La vida humana se convertiría en un objeto, “uno de los objetos en el mundo al que el ser humano pertenece visible y físicamente”<sup>52</sup>, como lo explica Wojtyła.

### **Aproximación a la comprensión de la vida humana desde el personalismo integral**

El personalismo integral busca comprender la *vida humana* desde lo específico, no desde lo común. Para ello, es necesario que las categorías antropológicas deban captar lo propio, diverso y singular del ser humano, sin negar que existan elementos de unión entre el ser humano y los demás seres: “Lo que niega es que insistir en esos puntos de unión sea hoy el camino adecuado para el desarrollo de las diversas ramas de la filosofía y, más en concreto, de la antropología”<sup>53</sup>.

En efecto, la comprensión de *vida humana* no se debe reducir a una dimensión biológica, ni a conceptos metafísicos aplicables para todos los entes, sino que debe resaltar lo propio del ser humano, para no caer en los elementos comunes entre seres vivos, y, así, salir del abordaje biológico. Este cambio de perspectiva ha conducido al “giro personalista: el paso del qué al quién o, en otros términos, la aparición del sujeto único e irrepetible de forma explícita en la reflexión filosófica”<sup>54</sup>.

Salir de una descripción de *vida humana* a nivel general implica centrar la reflexión en la subjetividad de la vida humana, “un término que proclama que la esencia propia del ser humano no puede ser totalmente reducida ni explicada por el género próximo y la diferencia específica. La subjetividad es, pues, una especie de sinónimo de lo irreductible en el ser humano”<sup>55</sup>.

Esto no indica que en el personalismo integral se niegue la estructura física, real y biológica que posee la vida humana, porque al igual que

---

<sup>51</sup> J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid 2009, p. 133.

<sup>52</sup> K. WOJTYŁA, “La Subjetividad y lo Irreductible del Ser Humano”, cit., p. 4.

<sup>53</sup> J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, cit., p. 145.

<sup>54</sup> J. M. BURGOS, *El giro personalista: del qué al quién*, Colección Persona, Número 37, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2011, p. 57.

<sup>55</sup> K. WOJTYŁA, “La Subjetividad y lo Irreductible en el Ser Humano”, cit., p. 4.

para Sgreccia, el personalismo integral afirma que la vida humana forma parte de una especie particular, que la diferencia de otras formas de vida, y es el criterio para que una nueva vida se reconozca perteneciente a la humanidad. En palabras de Spaemann: “Puede y debe tenerse un único criterio para la condición de persona: la pertenencia biológica al género humano”<sup>56</sup>.

En consonancia con lo anterior, la solución es pensar al ser humano desde categorías pensadas desde él y para él, que resalten lo irreductible y único que posee, sin negar lo común que le viene de su estructura corpórea, el cual es personal porque cada cuerpo es un cuerpo de alguien, y ahí también se revela lo irrepetible de la persona.

Aplicar el método de la experiencia integral a la categoría de vida humana implica repensar algunos conceptos que deben ser contrastados con la experiencia personal de estar viviendo y, desde ahí, leer todas las demás realidades; sin la vida, nada es posible, es la condición *sine qua non* para que todo lo demás exista. En palabras de Wojtyła: “El hombre está de continuo en contacto consigo mismo; de modo que la experiencia de sí mismo perdura de algún modo. En ella se pueden encontrar momentos de mayor o menor nitidez; pero todos ellos constituyen el conjunto particular de experiencias de este hombre que soy yo”<sup>57</sup>.

Por experiencia personal descubrimos que nos damos cuenta tarde de la vida, estando en ella, y desde ella, me encuentro y conozco las demás cosas. En palabras de Marías: “(...) y la razón es que por lo pronto no me encuentro con ella, sino en ella, y dentro de ella tropiezo con todas las cosas que me van siendo sucesivamente en cuestión”<sup>58</sup>. En la búsqueda de la comprensión de la vida humana desde la experiencia personal, se descubre que el punto de partida y de conformación para construir una noción de vida humana es: *lo que hacemos y lo que nos pasa*, como lo ha expresado Ortega. Y lo que pasa es que *me he encontrado en la vida, que fue dada, sin yo haber intervenido, ni haber sido consultado para estar en ella*. “Pero esa pasividad me remite precisamente a una actividad, porque la vida, que me es dada, no me es dada hecha, sino al contrario, me es dada por hacer, me es dada como quehacer o tarea. Yo me encuentro, por tanto, ya en la vida, y esta es anterior a mí y a las cosas que me encuen-

<sup>56</sup> R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 241.

<sup>57</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción* (3ª edición), cit., p. 32.

<sup>58</sup> J. MARIAS, *Introducción a la filosofía*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2012, p. 224.

tro, en el sentido de que encuentro las cosas y a mí mismo en la vida, y el hallazgo de mi propio yo y de ellas es subsecuente al vivir”<sup>59</sup>.

La experiencia personal revela que con lo primero que la persona se encuentra en la vida es con una estructura personal, con una forma singular, única e irreductible. La cual posee una estructura de notas fisi-coquímicas y psíquicas que están integradas, que se caracterizan por ser propias de cada quien, y se convierten en lugar de revelación de la persona, pues marcan su identidad. En palabras de Burgos: “La persona no se identifica con la suma de los elementos que la componen y esos elementos, por otro lado, no son perfectamente aislables ni separables unos de otros. Son siempre dimensiones del ser personal que es el que realmente existe y en el que conviven íntimamente entremezcladas”<sup>60</sup>.

Que la vida humana sea una unidad psico-orgánica aclara que toda psique es de un organismo y todo organismo es de una psique. No existe un ser humano sin psique ni una psique, sin organismo. Entendiendo por psíquico, no solo la actividad consciente, sino, como lo expone Zubiri: “Lo psíquico no es lo consciente. Lo psíquico es un tipo de realidad que, por ser lo que es como realidad, puede a veces, y no siempre, hacerse consciente”<sup>61</sup>. Por otro lado, la unidad estructural psico-orgánica pone de manifiesto la existencia de alguien concreto, único e irrepetible. A la vez, revela la transcendencia del ser humano en la acción, como lo expone Zubiri, al afirmar que el ser humano es un animal de realidades, y Wojtyla, al explicar la autodeterminación de la persona en las acciones conscientes y libres. Con ello, se afirma que la estructura de la vida humana posee la particularidad de no estar acabada, sino de ser un proceso de construcción y de autodeterminación en sus actos vitales.

En efecto, encontrarse viviendo es experimentar ciertas notas singulares que revelan lo propio y único de la vida humana, entre las que cabe destacar: primero, la vida es el punto de partida de toda realidad; segundo, un quehacer personal; tercero, es con-vivir con las personas y las cosas. Estas tres dimensiones acontecen en la experiencia de estar viviendo y muestran por qué la vida humana es una tarea por hacerse.

## Conclusiones

La bioética personalista de Sgreccia está fundamentada en el personalismo ontológico clásico, porque acoge unas bases antropológicas

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>60</sup> J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2017, p. 64.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 47.

y éticas para la toma de decisiones que tenga como epicentro a la persona. A la vez, toma la tradición aristotélico-tomista porque encuentra un soporte metafísico para desarrollar su empresa académica, logrando consolidar la relación ontológica entre seres humanos y personas, muy cuestionada por otras corrientes de la bioética. Ahora bien, Sgreccia no modifica el desarrollo conceptual de la tradición aristotélico-tomista, lo que provoca es que ciertos conceptos aplicados al ser humano opaquen lo propio de la persona.

El método de la experiencia integral forma parte de la propuesta filosófica desarrollada por Juan Manuel Burgos, quien propone una variante filosófica al interior del personalismo. Para ello, acoge la antropología de Wojtyła y los aportes de las otras corrientes del personalismo, que él mismo sistematiza y estructura al interior de su propuesta.

El método de la experiencia integral logra comprender la realidad personal del ser humano, no se queda en la *epoche* husserliana, ni en el actualismo scheleriano, ni en el formalismo objetivista de las categorías de la tradición aristotélico-tomista, sino que parte de la experiencia hasta llegar a la raíz más profunda que, si son reales, se vuelve accesible y visible en la experiencia de la persona.

Para el personalismo integral, la comprensión de la *vida humana* que ha acogido la bioética personalista necesita ser replanteada. Porque, por su origen clásico, acarrea ciertas connotaciones cosmológicas-reducionistas que generan confusión y pueden distorsionar lo propio del ser humano. Para ello, es necesario acoger las bondades metafísicas de estos conceptos y reelaborarlos desde los aportes de la modernidad, con la finalidad de no opacar lo propio de la persona, sino resaltar lo irreductible que existe en cada ser humano. Para lograr este objetivo, el personalismo integral propone salir del *lastre griego* para evitar que lo específico humano quede opacado por las categorías pensadas para otras realidades, pero aplicadas al ser humano por analogía.

Desde el personalismo integral la *vida humana* no puede ser definida en comparación con las otras formas de vida. Cualquier definición sobre la *vida humana* parte de la experiencia de estar vivo, para comprender y construir un significado singular de lo que significa estar viviendo como persona. De la experiencia de estar viviendo se deducirán las demás realidades de la persona.