

SENTIDO DE ALGUNOS PRINCIPIOS BIOÉTICOS PERSONALISTAS

THE MEANING BEHIND SOME PERSONALIST BIOETHICAL PRINCIPLES

URBANO FERRER SANTOS

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía

Campus Universitario de Espinardo. 30100 Murcia

Teléfono: 34 868844110

E-mail: ferrer@um.es

RESUMEN:

Palabras clave:

unitotalidad,
temporalidad,
unidad dinámica,
coexistencia,
solidaridad.

Recibido: 29/11/2012

Aceptado: 30/01/2013

El artículo se centra en los supuestos antropológicos de los principios bioéticos personalistas básicos de unitotalidad y solidaridad. En el primer sentido, la persona es una unidad, no un compuesto externo de cuerpo y alma. Se recalca con Zubiri el carácter dinámico de esta unidad, en tanto que pasa por distintas fases según predominen en su actuar las notas activas accionales, las disposicionalmente activas o las que son activas de un modo pasivo; y se examina también la temporalidad de la persona como una concentración progresiva en sí misma partiendo de un comienzo dado. Pero si la persona se distiende temporalmente, es porque no encuentra la identidad en sí misma, sino que es constitutivamente abierta o en coexistencia. Lo cual nos permite abordar los supuestos del segundo principio de solidaridad, como una forma de donación desde su interioridad abierta.

ABSTRACT:

Keywords:

unitotality,
temporality, dynamic
unity, coexistence,
solidarity.

The article focuses on the anthropological bases of the personalist bioethical principles of unitotality and solidarity. In the first sense person is an unity, not a external compound of body and soul. Following Zubiri her dynamic unity goes through diverse phases, according to whether the actionally, dispositional or in passivity active notes predominate. Personal temporality is studied as a progressive concentration of the person in herself starting from a given beginning. But if the person distends temporally, it is because she is not identical with herself, but she is constitutively open or in coexistence. What leads us to broach the suppositions of the seconde principle of solidarity, as a form of donation from her opened interiority.

1. Introducción

El surgimiento de los problemas bioéticos —y de la Bioética como disciplina científica— va asociado, entre otros factores, al descollar incesante en las últimas décadas de la actitud tecnicista al servicio del progreso y a la consiguiente urgencia ética de señalarle un rumbo acorde con la condición personal del hombre, así como unos límites en su aplicación. Los límites en el ideal ilustrado

del progreso se han evidenciado en general en los llamados efectos perversos no deseados, generados por él, tales como las amenazas al medio ambiente e incluso la supervivencia humana sobre el planeta¹, y de otro modo

1 Entre otros autores que han tratado sobre los efectos secundarios en un contexto ético destaca Spaemann, R. "Los efectos secundarios como problema moral". *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, 289-313.

a propósito de las biotecnologías, es decir, allí donde lo que está en juego es justamente el ser incomparable del hombre, al que en su individualidad y alteridad constitutivas designamos como persona. Adoptar la persona en su ser como criterio último de enjuiciamiento de las prácticas biogenéticas se opone tanto a hacerlas recaer sobre la naturaleza corpórea, disociada del ser de la persona, como a ponerlas en dependencia de un presunto agente que se agotara en la autoconciencia y autonomía personales: propiamente son las dos caras de una misma moneda, que no es otra que el dualismo antropológico. Trasladado al terreno ético, este dualismo se hace patente en la escisión entre deberes *prima facie*, válidos para la subjetividad en general, y deberes *in actu*, referidos al cuerpo biológico y siempre provisionales, según la terminología usual inaugurada por W.D. Ross.²

A continuación atenderé a aquellas implicaciones de la noción de persona que más inmediatamente tienen que ver con la Bioética, como son las relativas a su corporeidad y las que se refieren a su coexistencia para derivar de ahí dos importantes principios personalistas.

2. Corporeidad personal

Para la conceptualización del cuerpo humano no adelantáramos mucho con ver en el ser personal no más que un compuesto de alma y cuerpo, transponiéndole en general la teoría hilemórfica. A las llamativas fallas de esta transposición, tales como la carencia de sentido de la multiplicidad de formas sustanciales alternativas en la persona, la individualidad no ligada en ella en exclusiva a la *materia signata quantitate* o el carácter operativo de las nuevas formas accidentales sobrevenidas a las que denominamos hábitos, habría que añadir el dualismo larvado de cuerpo y alma, que asoma tan pronto como la forma sustancial llega a convertirse en *substantia incompleta ratione subsistentiae*, al tiempo que la materia prima termina por corromperse al separarse de la forma, es decir, con la muerte biológica. No es que el hombre no conste esencialmente de alma y cuerpo —que se comportan entre sí como forma y materia—, pero su

simple ensamblamiento (*synolon*) y posterior disociación con la muerte no parece suficiente para dar cuenta de la unidad personal, tal como la expresamos con el pronombre de primera persona, al que atribuimos indistintamente tanto las afecciones corporales como los actos y afectos más acentuadamente inmateriales.

Por ello, entiendo que hay que empezar afirmando que cuerpo y alma son de la persona, a la que tienen por sujeto propio. En efecto, en el cuerpo como unidad orgánica se delata y expresa la persona y el alma ejecuta y vivifica las operaciones, pero el único yo al que pertenecen, tanto los medios expresivos corpóreos como las operaciones psíquicas que alientan en ellos, es el yo personal como sujeto propio de atribución. El carácter inobjetivable de ambos lo advertimos, por un lado, en que el cuerpo como tal no puede comparecer como objeto por estar por debajo del umbral preciso para poder ser pensado³ y, por el lado del alma, en que esta no se confunde con el yo objetivo con que la persona se designa a sí misma, sino que es principio activo de las operaciones, cualificado por su pertenencia a uno u otro yo. Ahora bien, semejante inobjetivabilidad de cuerpo y alma solo puede provenir del ser extramental de la persona, en tanto que no es ningún en-sí objetivo. Por otra parte, es patente que cuerpo y alma no se acoplan desde fuera, sino que forman una dualidad jerárquica, ya que, como descubrió Aristóteles, el acto comporta más realidad que la potencia a cualesquiera de los niveles en que se presenta esta dualidad: así, lo que es actividad celular asume un papel pasivo o potencial en relación con las operaciones y hábitos del entendimiento y la voluntad, en los cuales a su vez redundan el hábito personal de la *sindéresis*, que nos hace decir “yo veo” o “yo quiero” (en que el yo personal respectivo precede esencialmente a las operaciones anímicas).

La aplicación bioética de lo anterior es manifiesta. Pues tratar al embrión como un amasijo de células prestas para la experimentación implica violentar su pertenencia *ab initio* a un ser personal. Aunque el ser persona ciertamente no pueda ser término de comprobación

² Ross, W.D. *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994, 61 ss.

³ Cf. Ferrer, U. “La muerte desde el abandono del límite mental”. *Miscelánea poliana* 30, (2010), 2-10.

experimental, tenemos precisamente en la continuidad y gradualidad biológicas en el desarrollo del embrión un indicio suficiente y claro como para sostener que es un mismo viviente el que pasa por los distintos estadios⁴. No empieza siendo en potencia de hacerse vivo, sino que es viviente potencial en todo su decurso, y ello por cuanto nunca llega a estar actualizado simultáneamente y en todas sus virtualidades. Pero esto nos plantea dos cuestiones: 1º) ¿qué tipo de unidad lo constituye, tal que sea compatible con su despliegue dinámico?, y 2º) puesto que su no ser lo mismo a lo largo de este despliegue equivale a su temporalidad intrínseca, ¿qué significa el tiempo en el viviente personal? Responder a estos interrogantes fundamentales, siquiera sea de un modo aproximativo, acabará por arrojar luz sobre el género de identidad que conviene al viviente personal. Para ello voy a tener presentes inicialmente las aportaciones de Zubiri.

Respecto de lo primero —cómo entender la unidad del viviente—, podemos aplicar a la persona la unidad del sistema abierto en un sentido lato, bien entendido que la persona no es el sistema como conjunto de partes en interacción, sino el autós o ser suyo del sistema. Ser suyo significa estar abierto por sí mismo a su propia realidad tanto como a la ajena, sin necesidad de añadirle un acto de apertura⁵. De sus partes o notas en interacción —necesarias para que haya sistema—, en un momento dado las hay que son activas accionalmente, otras lo son disposicionalmente y hay otras, por fin, que son activas en pasividad, al comportarse de modo receptivo a la accionabilidad de las primeras. El sistema expone en la persona lo que tiene de unidad diacrónica, tal que en las fases embrionarias las notas psíquicas quedan subtendi-

das dinámicamente, recibiendo, en su momento y a su nivel, de las notas vegetativas —que las preceden— las condiciones de su accionabilidad (así, no tenemos la voluntad o la memoria o la inteligencia, sino esta voluntad o esta memoria o esta inteligencia, individuadas a partir del crecimiento vegetativo que las ha hecho posibles), pero tanto unas como otras vienen posibilitadas desde el ser personal unitario e indescomponible.

De este modo, puede hacerse frente a la objeción —expuesta por Francesco D'Agostino, sin darle, a mi juicio, respuesta adecuada⁶— de que no todos los humanos fueran personas, por no haber desarrollado todavía la capacidad racional o por haberse ya extinguido esta. Se ve que el supuesto de la anterior tesis es la reducción del logos a una cualidad adquirida de un modo accidental y, como tal, susceptible de ser perdida. Pero ello es incompatible con el carácter constitutivo de los subsistemas parciales en el sistema completo.

La diferencia entre notas pasivas, disposicionales y accionales no se inscribe en un conjunto acumulativo ni en el sentido espacial, como sucede usualmente en los sistemas no vivientes, ni en el sentido de una sucesión en serie, sino que marca la temporalidad distintiva de la persona. Y con esto enlazamos con la segunda pregunta, la relativa al no ser característico de la persona humana o temporalidad suya: es patente que, considerados en abstracto, cada momento temporal niega los anteriores como no siendo ya, no menos que los posteriores como no siendo todavía. Pero lo característico del tiempo personal acaba siendo un progresivo entrar en sí misma la persona, recogiendo a través de él y en el centro unitario de ella los momentos y etapas que han precedido. Así, la verdad del “haber pasado algo” solo lo es para alguien que no ha pasado y que, al incorporar a sí la temporalidad del transcurso, la reintegra en el propio ser, desvaneciéndose de este modo como tiempo fluyente. De “he realizado sucesivamente tal acción” pasamos a “yo soy su autor”, sin que en el yo se haga explícita la sucesividad del actuar. Frente al carácter agrupacional de otras temporalidades, como es el caso de los años,

4 Para un tratamiento exhaustivo de la cuestión sobre bases biológicas, cf. Serra, A. Colombo. R. “Identidad y estatuto del embrión humano: la contribución de la Biología”. *Identidad y estatuto del embrión humano*, Eiunsa, Madrid, 2000, 109-152.

5 De los varios lugares en que Zubiri se ha ocupado de la noción de sistema abierto, cf. por ejemplo Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Alianza Ed., Madrid, 1986, 65-102. Lo he comentado ampliamente en Ferrer, U. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri*, Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, 2010, 59-68; “La identidad dinámica del embrión y los límites a la investigación científica”. *Cuadernos de Bioética* 54, (2004), 299-316. Una noción semejante de apertura sin acto de abrir es expuesta a propósito de la apertura cognoscitiva al mundo en Polo, L. *Curso de Teoría del Conocimiento II*, Eunsa, Pamplona, 1985, 82.

6 D'Agostino, F. “Bioética y persona”. *Cuadernos de Bioética* 53, (2004/1), 11-16.

las épocas históricas o las estaciones astronómicas, en la persona el tiempo es convergente con la realidad personal, al referir esta a la unidad de sí misma los estadios diferenciados por los que pasa y de tal forma producirse una concentración temporal creciente.

Por ello, son posibles las distintas flexiones éticas del tiempo que la persona va ganando para sí, tales como la maduración de su ser, la administración del tiempo, el aprovechamiento del mismo, el gastar tiempo, el hacer más y mejor en menos tiempo... No me extiendo ahora en describirlas. Con todo, me gustaría subrayar que es patente que si el tiempo no perteneciera desde el inicio a la persona que tiene constitutivamente un comienzo, no podría ella, primero, distenderse en el tiempo de sus actividades y, después, volver a sí misma desde las actividades que conllevan tiempo, sino que se dispersaría en un tiempo externo a ella, como son las temporalidades señaladas más arriba.

Lo que en Bioética se llama *principio de totalidad* es en rigor un principio personalista⁷. Se lo desfiguraría si se viera en él un predominio del todo compositivo sobre las partes. Su sentido más bien es que el yo personal nunca se disuelve en las partes corporales enfermas, ni en el conjunto de ellas, sino que siempre puede distanciarse de unas y otras, tanto como para estar dolorido y expresarlo diciendo: tengo tal o cual dolor o enfermedad. Si se designa al yo como totalidad, ha de entenderse únicamente en el sentido de que trasciende la corporeidad, como trasciende también los estados psíquicos vividos en el presente, teniéndolos en su totalidad como algo suyo, pertinente a él. Es más propio, como ha propuesto el mismo Sgreccia, denominar a este principio bioético principio de *unitotalidad*.

Se puede comprobar de un modo diferenciado — hasta acceder a la persona— cómo las diferencias temporales en los distintos dominios del ser están en corre-

lación con sus respectivas identidades. Advirtamos, en primer término, cómo aquellas cosas que son lo mismo en los diferentes momentos se miden por el tiempo que resulta de poner en relación su estar en movimiento constitutivo con otros movimientos más elementales o con los movimientos astronómicos, de un modo análogo a como su identidad resulta de la identificación que de ellas hace la inteligencia como siendo las mismas. Identidad y temporalidad provienen en tales cosas, pues, de una atribución hecha desde fuera, ya sea por parte de la inteligencia, ya por parte de aquellos movimientos que hacen de medida de su movimiento propio. Si en un segundo escalón pasamos al viviente, hallamos, en cambio, que posee ya una temporalidad interna, como se patentiza en el hecho de que permanece el mismo en medio de su no ser lo mismo, como ocurre en el hacerse biológico a través de la reposición incesante de sus tejidos y células. El ser vivo vive, así, el tiempo como lo que tarda en cumplir en cada caso los ajustes o tardanza.

Y al llegar a la persona, la mismidad no es desde luego mero resultado de una identificación, ya sea externa o interna, como la que pudiera provenir de la memoria⁸, pero tampoco se trata solo de que sea la misma a través de un renovarse corpóreo incesante, sino que es Pedro mismo o ella misma, cualquiera que sea el momento temporal o la ubicación en que se encuentre. La mismidad en este caso no se añade a su ubicación espaciotemporal ni a su notación específica, sino que forma parte de su ser persona, en la que se integran las diferencias temporales. En rigor, la persona no es la misma en los distintos momentos, sino que más bien es ella misma (*ipsa*) en tanto que persona. Por esto, es pertinente la distinción zubiriana entre personeidad, como modo singular de realidad, y personalidad, asentada sobre la primera⁹. Pues aunque los estadios vegetativos de la existencia no contribuyan a la formación de la personalidad, sí pertenecen a la personeidad de cada

7 Sgreccia, E. *Manual de Bioética*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009; Pastor García, L.M. León Correa, F.J. *Manual de ética y legislación en enfermería*, Mosby, Madrid, 1997, 42. No hay que confundir estos principios con los de la llamada bioética principialista de Beauchamp y Childress, ampliamente difundida. En relación con los problemas que surgen al aplicar estos principios es significativo el estudio de Requena Meana, P. "Sobre la aplicabilidad del principialismo norteamericano". *Cuadernos de Bioética* 65, (2008), 11-27.

8 Una de las concepciones más difundidas sobre la identidad como subsiguiente al acto de identificar con el recuerdo es la de Parfit, D. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, cuyo antecedente remoto se encuentra en el empirismo de Locke. Entre otros autores que han argumentado contra esta posición cabe citar a D. Wiggins, R. Schwinburne o R. Spaemann.

9 Zubiri, X. *Sobre el hombre*, 113-114.

cual e indirectamente hacen posible la configuración de la personalidad. Sin embargo, hay que añadir que en el despliegue del ser personal tienen de alguna manera su parte las otras personas: es lo que vamos a considerar a continuación en el siguiente epígrafe partiendo de lo que significa la actitud médica.

3. El ser-con de la persona

Empecemos estableciendo que la relación entre el personal sanitario y el enfermo no es estrictamente bilateral, sino que forma un triángulo con la vida y más inmediatamente con la curación del dolor, como elementos que la presiden (sin ellos esta relación degenera en sus distintos sucedáneos, entre los que predomina hoy en la praxis médica la así llamada medicina-deseo, que ha perdido su rasgo definitorio de aliviar al paciente¹⁰). Por su parte, el dolor no es un tercero que pueda ser objetivado, ni su supresión un bien que quepa separar de algún modo de quien lo sufre o que pueda transmigrar de una a otra persona. De aquí que la actitud adecuada hacia quien lo padece no sea propiamente convertible en una técnica impersonal, sino que estribe en una relación intersubjetiva, en la que se ponen en juego tanto habilidades asertivas como virtudes morales, que van desde la acogida al enfermo, el saber escucharle, el diagnosticarle con precisión... hasta la benevolencia al comunicarle la verdad de su estado y no en último lugar el seguimiento perseverante de la enfermedad. El dolor es lo que Jaspers denominó una cifra del existir humano, renuente a su desciframiento en términos objetivos y revelador, por tanto, en quien lo padece de la subjetividad de la existencia.

Pero si el dolor no puede ser esclarecido desde fuera ni tampoco transvasado del paciente a los demás, sí cabe asistirlo y cubrirlo por los que lo acompañan, de modo que la actitud pertinente ante él venga facilitada intersubjetivamente. Lo cual lleva a que el arte o técnica médica ante las dolencias particulares ligadas a las enfermedades que se pretenden curar haya de dejar paso

al encaramiento del dolor ajeno como tal, ya sea físico o psíquico, pero en todo caso ineliminable del hombre. Y en este aspecto el personal sanitario no es el único que se hace cargo del dolor del otro, pero en la medida en que lo encuentra en el paciente ha de hacer acopio de sus reservas de humanidad, que le permitan comprender que está ante un sufrimiento vivido, no de un modo distinto a como es exigible moralmente en cualquier otro ser humano en quien el doliente ha depositado su confianza. Es así como somos remitidos del dolor como componente bioético de la medicina a la coexistencia personal, como el sitio idóneo para albergarlo. Pero, ¿en qué consiste la coexistencia en las personas en su alcance más general?

Entre los radicales de la persona la coexistencia ocupa el lugar más elemental y significa, como ha expuesto Leonardo Polo¹¹ y con otros términos Julián Marías¹², que la persona no simplemente existe, sino que ejercita su existir sin ninguna necesidad relativa a lo que no es ella, es decir, en términos meramente funcionales; así, se puede afirmar con Polo que, desde el punto de vista de lo que es otro, el ser personal se añade, es además en tanto que sobrante, y desde el punto de vista de él mismo, está abierto por dentro o posee intimidad. Pero junto a ello la persona advierte que, por coexistir consigo, no es idéntica a sí misma con identidad originaria, sino que está emplazada a buscar una identidad que no puede ser ella misma. Su no originariedad se traduce, así, en que la persona se alcanza en su ser en dualidad metódico-temática consigo misma, en vez de estar dada para sí previamente a todo ejercicio.

La fórmula "co-existir con" en su primera parte se refiere a la apertura interna, y con el segundo "con", a la apertura hacia fuera, solo comprensible a partir del primer con. Una manifestación de la involucración de ambas dimensiones es la empatía, de necesaria presencia en el trato con los enfermos. Es ilustrativo a este respecto que Edith Stein, la santa carmelita y fenomenóloga, durante sus servicios de enfermera en la Cruz Roja la experienciara primero y luego la trasladara a su Diser-

10 A ella se refiere la conferencia de Ballesteros, J. *Sobre la fundamentación antropológica de la universalidad de los derechos humanos*, Real Academia de Cultura Valenciana, Valencia, 1999.

11 Polo, L. *Antropología trascendental I. La persona humana*, Euns, Pamplona, 1999, 203-206.

12 Marías, J. *Persona*, Alianza Ed., Madrid, 1996, 121-122.

tación doctoral con el título *El problema de la empatía*¹³. Uno de los puntos de vista que especialmente le interesó, por cuanto lo había vivenciado previamente, fue el de la problemática fiabilidad en la interpretación que hacían los enfermos de sus estados y, correlativamente, la ayuda que les suministraba la empatía para el restablecimiento de la percepción correcta. Era frecuente, en efecto, que los enfermos proyectaran sobre sí las vivencias ajenas y, a la inversa, que corrigieran los errores en su autopercepción con la percepción que de ellos tenían quienes los cuidaban. Es un índice muy significativo de que el facultativo de la medicina en ningún caso está aplicando impersonalmente una técnica cuando ejerce aquella con rigor.

El radical de la coexistencia se traduce, pues, en Bioética en el *principio de solidaridad*¹⁴. De este principio reciben su significado ético la donación de órganos, los trasplantes y todas las formas de renuncia a favor de los demás. La merma corpórea consiguiente o el empleo de energías y de tiempo que ello comporta no significan disminución de la persona, de acuerdo con el principio de unitotalidad antes expuesto; más bien la relación constitutiva —y no meramente adventicia o accidental— en que consiste el ser personal es contraria a toda oclusión y solo en ella se hace manifiesto lo distintivo de la persona.

Sin embargo, como ha señalado Hans Jonas¹⁵, aquí el principio de solidaridad no va en el sentido de las exigencias morales de la persona hacia la sociedad, como

en otras variantes de la solidaridad, en que el individuo está primariamente en deuda para con la sociedad y no puede, por tanto, igualar con sus aportaciones lo que recibe de ella. En cambio, cuando se trata de las prestaciones bioéticas, como los trasplantes o la cesión de órganos para la investigación, es la sociedad la que contrae el débito con los individuos que han hecho sus contribuciones. Pero lo que así se evidencia es la preeminencia de la persona, de cuya capacidad de donación gratuita —y no del restablecimiento de una justicia lesionada— dependen los avances en el campo bioético.

Referencias bibliográficas

- Ballesteros, J. *Sobre la fundamentación antropológica de la universalidad de los derechos humanos*, Real Academia de Cultura Valenciana, Valencia, 1999.
- D'Agostino, F. "Bioética y persona". *Cuadernos de Bioética* 53, (2004/1), 11-16.
- Ferrer, U. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri*, Thémata/ Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, 2010, 59-68.
- Ferrer, U. "La identidad dinámica del embrión y los límites a la investigación científica". *Cuadernos de Bioética* 54, (2004/2), 299-316.
- Ferrer, U. "La muerte desde el abandono del límite mental", *Miscelánea Poliana* 30, (2010), 2-10.
- Ferrer, U. "Phänomenologie des Erlebens der Gemeinschaft bei Edith Stein", en M. Bogaczyk, E. Kapferer, C. Sedmak *Leid und Mitleid bei Edith Stein*, Anton Pustet, Salzburg, 2013, 59-69.
- Jonas, H. *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Mac Intyre, A. *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Nuevo Inicio, Granada, 2008.
- Mariás, J. *Persona*, Alianza Ed., Madrid, 1996.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Pastor, L.M. Correa, F.J. *Manual de ética y legislación en enfermería*, Mosby /Doyma, Madrid, 1997.
- Polo, L. *Curso de Teoría del conocimiento II*, Eunsa, Pamplona, 1985.

13 Stein, E. *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2003. Cf. la significación biográfica de la empatía en A. MacIntyre, *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Nuevo Inicio, Granada, 2008. Sobre el acompañamiento en el dolor en el pensamiento de la autora, Ferrer, U. "Phänomenologie des Erlebens der Gemeinschaft bei Edith Stein", en M. Bogaczyk, E. Kapferer, C. Sedmak *Leid und Mitleid bei Edith Stein*, Anton Pustet, Salzburgo, 2013, 59-69.

14 Se ha omitido aquí el principio de libertad y responsabilidad, que traduce a la praxis biomédica ambas características de la persona. Si se entiende la solidaridad en un sentido ético y no simplemente sociológico —al modo de E. Durkheim—, es claro que ha de apoyarse sin duda en el ejercicio libre de la responsabilidad en quienes son solidarios. L.M. Pastor hace preceder las consideraciones sobre los principios de libertad y responsabilidad a los principios de sociabilidad, socialización y subsidiaridad, que son variantes de lo que aquí llamamos principio de solidaridad (Pastor, L.M. León Correa, F.J. *Manual de ética en legislación y enfermería*, Mosby /Doyma, Madrid, 1997, 42-45).

15 Jonas, H. *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 79 ss.

- Polo, L. *Antropología trascendental I*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Requena Meana, P. "Sobre la aplicabilidad del principialismo norteamericano". *Cuadernos de Bioética* 65, (2008), 11-27.
- Ross, W.D. *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- Serra, A. Colombo, R. "Identidad y estatuto del embrión humano: la contribución de la Biología". *Identidad y estatuto del embrión humano*, Eunsa, Madrid, 2000, 109-152.
- Sgreccia, E. *Manual de Bioética*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.
- Spaemann, R. "Los efectos secundarios como problema moral", *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, 289-313.
- Stein, E. *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2003.
- Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Alianza Ed., Madrid, 1986, 65-102.

