

## El sentido de ser del trasplante de órganos *post mortem*: cuerpo, muerte, libertad y vida

Lic. Prof. Tomás A. Perasso

¿Cuál es el sentido de ser del trasplante de órganos *post mortem*? ¿Por qué consentir o no esta práctica? ¿Qué significa y qué implica dar consentimiento de esta práctica?

La pregunta por el sentido de ser de algo habilita a pensar las remisiones que hace que algo sea. Venimos de comprender el carácter histórico y las dimensiones fácticas del trasplante de órganos. La intención ahora es aproximarnos a dimensiones filosóficas que permitan comprender la existencia del trasplante de órganos.

La dimensión corpórea es nuestra condición natural y generalizada de existencia que tiene como inherencia su finitud, en su estricta dimensión material concreta. "La exégesis ontológica de la muerte dentro del más acá es anterior a toda especulación ontológica sobre el más allá"<sup>1</sup>. Esto significa que debemos comprender qué significa en vida la muerte. El modo como nos relacionamos con la muerte nos permite comprender nuestra vida y el modo en que vivimos. Heidegger nos dirá que el fin es inminente para el "ser ahí". La muerte no es algo que aún no es "ante los ojos", no es "lo que falta" últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una "inminencia"<sup>2</sup>, desde que nacemos estamos muriendo. En el saberse mortal se encuentra la autenticidad. Esto no suprime el sufrimiento que nos significa la certeza de la muerte próxima, siempre inminente; o bien, la certeza concretada de la muerte del otro. Mélich, cita a Levinas en respuesta a Heidegger en relación a este último punto:

"No asisto, como pensaba Heidegger, a la muerte del otro. En cierto modo 'yo' soy esa muerte, me constituyo por esa muerte. Sé que no voy a ocupar su lugar, que ontológicamente no me concierne, pero la muerte del otro me desgarrar [...] Por eso hay una ética de la muerte, una ética del morir del otro, porque la ética no puede contemplarse en términos de sujeto-objeto, ni en términos de ser-ente, sino como una llamada y una respuesta responsable, como una acusación a mi libertad. Y es la respuesta a ese grito silencioso, una respuesta imposible de planificar y de organizar, una respuesta siempre improvisada, la que configura la compasión."<sup>3</sup>

Frances Kamm se pregunta ¿por qué la muerte es un mal? Puede ser por la interrupción de proyectos y por la privación de lo conocido de la existencia<sup>4</sup>. Toma en primera medida el argumento de Nagel. No es que la muerte necesariamente sea dolorosa en sí misma, sino que en la comparación entre la experiencia de la existencia y la no existencia uno puede ver la privación de la primera.

La muerte también ha significado la posibilidad de alivio ante el dolor que se presenta como irremediable. La alternativa de la decisión de no existir más, o la idea del suicidio como consuelo, permite sobrellevar más de una mala noche, dice Nietzsche<sup>5</sup>. Camus en *El mito*

<sup>1</sup> Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Trad. José Gaos, Bs. As., F.C.E., 2003, p.271; versión original *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1927.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, p.273

<sup>3</sup> Mélich, J.C., *Ética de la compasión*, Barcelona, Ed. Herder, 2010, p. 194

<sup>4</sup> Cfr. Kamm, F., *Morality, Mortality, (Vol.1), Death and Whom to Save from it*, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 13-22

<sup>5</sup> Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Trad. Sánchez Pascual, Bs. As., Ed. Orbis, p. 108

de Sísifó comenta que esta idea de suicidio vinculada directamente con lo absurdo de la existencia, no es en general reflexiva, responde al dolor físico intolerable o a una vida llena de sentido que nos ha sobrepasado.

Aristóteles piensa que todos los hombres por naturaleza desean saber<sup>7</sup>; y que todo arte, investigación, acción y libre elección tienden a algún bien<sup>8</sup>. Para el deseo de saber plenificante y la búsqueda del bienestar absoluto, todo hombre necesita existir y tiene, al menos en algún momento, el ansia de *ser* más tiempo. De los temores históricos que limitan la felicidad humana la muerte es el más reconocido. Según la interpretación cultural, el sufrimiento que genera la muerte la vincula directamente con el mal. No necesariamente porque así lo fuera. Sino por el límite a los proyectos existenciales, la aniquilación o destrucción de los mismos, la pérdida de lo que se tuvo y la inexistencia eterna póstuma<sup>9</sup>. La muerte sería un mal porque es imposibilidad a las posibilidades conocidas. No sólo lo es por mi muerte, también puedo sentirme responsable y padecer de la privación del tiempo con la muerte del otro<sup>10</sup>. Con la muerte no hay más tiempo. Las alternativas del cuidado de la salud no vencen la posibilidad cierta de la muerte, sólo la postergan. La ciencia principalmente ha logrado, tal vez, ganar más tiempo. Así como el ser humano busca ganar terreno al mar, de la misma manera intenta ganar tiempo de los particulares para que sea más tiempo para la humanidad en general. Y no estamos hablando de la dimensión relativa o subjetiva del tiempo, sino del *ser* mismo, de la

temporeidad<sup>11</sup>. Hay una clara voluntad de poder ser. A modo de voluntad schopenhaueriana que subyace como impulso vital, con la potencia o capacidad aristotélica inherente a la animalidad, racionalidad, vincularidad, sufrimiento, compasión y deseo de trascendencia humana.

Le Breton en *Antropología del cuerpo y modernidad*, critica claramente la cosificación del cuerpo que realiza la medicina occidental moderna. Donde pareciera verse la muerte como un mal que hay que hacer fracasar provisoriamente de cualquier manera, y ella pasa a ser un hecho inaceptable al que hay que combatir. Afirma que "la medicina ha dejado de enseñarnos cómo morir, convierte a la muerte en una alteridad absoluta, totalmente desvinculada de la condición humana"<sup>12</sup>. Le Breton considera que la donación de órganos es la utilización del cuerpo, mejor dicho, del hombre -dado que somos cuerpo- como un medio para un fin. Y por más que este fin sea para que viva otro, esto debilitaría la axiología social<sup>13</sup>. El planteo de Le Breton sería incuestionable desde una perspectiva kantiana, especialmente tomando la comercialización de órganos como situación concreta paradigmática. No es lo mismo los fines de utilidad existentes en la donación que en la comercialización. Y mucho menos *in vivo*, es decir, estando en plena conciencia al momento del acontecimiento, con posibilidades de decisiones autónomas presentes y capacidad de proyección. Muy distinto es cuando ya se dio la muerte. En ese caso, aún desde lo deontológico habría que ver qué lugar le daría Kant a la decisión sobre el cuerpo-cadáver.

<sup>6</sup> Cfr. Camus, A., *El mito de Sísifo*, Trad. Luis Echávarri, Bs. As., Losada,

<sup>7</sup> *Met.*, 980a

<sup>8</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1094a

<sup>9</sup> Cfr. Kamm, F., *Op Cit.*, pp. 13-22

<sup>10</sup> Cfr. Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp.174-176

<sup>11</sup> Véase la síntesis en la "Cronoantropología" que presenta Mainetti, J. A., en "El tiempo biológico y el hombre", en *Escritos de Filosofía*, Bs.As., Academia Nacional de Ciencias, 1980, pp.168-178

<sup>12</sup> Le Breton, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, pp. 219-226

<sup>13</sup> Cfr. *Ibidem*

También podría plantearse un argumento estoicista y a la vez epicureísta<sup>14</sup> que busca no involucrarse en la problemática, afirmando que la muerte es un acontecimiento natural en el ser humano y cuando sucede simplemente sucede, entonces no hay que tratar de evitarla ni de postergarla, y menos incluyendo especulaciones médicas y sociales a través de leyes que podrían generar sospechas sobre el abordaje en el cuerpo humano. Este argumento pierde su sentido cuando actualmente la ciencia médica y la tradición cultural realizan investigaciones y acciones con el objetivo de vivir en la salud. La experiencia de enfermedad da origen al deseo de la salud, a comprender el sentido de la misma. Es la enfermedad la que permite buscar la salud y el bienestar, comprendiendo el buen o mal funcionamiento del cuerpo humano<sup>15</sup>.

Es cierta la perspectiva de la muerte como mal que tiene la cultura occidental moderna, y que posponerla o evitarla es y será siempre el desafío de la medicina occidental. La enfermedad introduce la conciencia de finitud, y la muerte es lo inevitable y donde se visibiliza el fracaso de la medicina moderna. La pregunta ya no sería por la problemática del mal de la muerte, sino por el bien de la vida.

Tealdi nos recuerda el carácter individual, particular y singular del cuerpo, pero también afirma:

“El cuerpo es el modo más potente de una universalización concreta porque es el único lugar donde podemos ser reconocidos por los otros y donde los otros pueden ser reconocidos por nosotros para construir una red universal de relaciones interhumanas respetuosa de las identidades individuales y colectivas. El cuerpo humano es el único modo de

relacionarnos en nuestra condición de seres humanos”<sup>16</sup>.

Hay un momento que el cuerpo tiene la capacidad de definir sobre sí mismo el modo de vincularse con los otros y con la técnica para cuando ya no tenga esa capacidad. ¿Qué será de mí una vez que muera? y ¿qué será de mi cuerpo? no significan la misma pregunta, no suponen una misma respuesta. Si bien somos cuerpo, nuestra plena existencia no podríamos reducirla a él. Y lo que suceda una vez muerto con mi cuerpo, no es necesariamente lo que sucede conmigo ¿o sí? “El cuerpo aparece como *mío* en el acto libre, sea físico o mental, pero a la vez la persona vive los límites de su acción voluntaria sobre el cuerpo ante aquello que se escapa al ejercicio de su arbitrio: la experiencia de la enfermedad la vejez, la limitación física o mental y la muerte”<sup>17</sup>. El humano es el propio cuerpo; sin embargo, tiene cuerpo, *pero* y *porque* no lo posee nunca perfectamente. María Luz Casas Martínez nos dirá, apoyándose en Kant:

“Desde esta perspectiva, la vivencia del cuerpo como propio no significa propiedad. La postura kantiana ha otorgado un especial significado al cuerpo vivo como persona y no como cosa. Para Emmanuel Kant: ‘El hombre no puede disponer de sí mismo porque no es una cosa; no es su propiedad; decir eso sería contradictorio; ya que si es una persona es un sujeto en donde se inviste la propiedad, y si él fuera su propiedad, sería una cosa, sobre la que tiene propiedad’. Por ello un hombre no es su propio dueño, dispone del cuerpo mientras vive, y solamente en sentido benéfico. Nadie tiene derecho de dañarse o dañar a los demás. No hay un derecho irrestricto del hombre sobre su

<sup>14</sup> Véase Epicuro, “Carta a Meneceo”, en *Obras*, Madrid, Tecnos, 1994

<sup>15</sup> Ver Canguilhem, G., *Lo normal y lo patológico*, Bs. As., S.XXI editores, 1971; o en su versión francesa *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, collection « Galien », 1979 (1 édition 1966)

<sup>16</sup> Tealdi, J.C., *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, Bogotá, UNESCO, 2008, pp.226-227

<sup>17</sup> Casas Martínez, M. L., “La experiencia del cuerpo propio” en Tealdi J.C., *Op. Cit.*p.229

cuerpo. En bioética, esta teoría es la base actual de la gratuidad de los trasplantes entre humanos y de la prohibición de la comercialización de los órganos y del genoma, así como de la jerarquización del principio de beneficencia en los actos médicos<sup>18</sup>.

Nunca podemos considerar al cuerpo como mero objeto, por las mismas preguntas de trascendencia con su historicidad que mencionamos más arriba. Estas preguntas subyacen en el conflicto moral del consentimiento en el trasplante de órganos, y son reiteradas desde su sistematización en las concepciones antropológicas clásicas, del dualismo platónico y el hilemorfismo aristotélico. Yo soy mi cuerpo y mucho más que él<sup>19</sup>, pero no puedo ser sin él, necesariamente hablando de la naturaleza corpórea y orgánica. No nos estamos refiriendo a la capacidad de ser en la ausencia, donde entraríamos a uno de los aspectos de la dimensión simbólica del cuerpo. Levinas afirma que "la vida es cuerpo, no solamente cuerpo propio en el que despunta su suficiencia, sino encrucijada de fuerzas físicas, cuerpo efecto. La vida testimonia, en su miedo profundo, la inversión siempre posible de cuerpo-amor en cuerpo-esclavo, de salud en enfermedad"<sup>20</sup>. Y más adelante, en la relación que podemos establecer entre la libertad y el cuerpo como vida, nos dice que "la libertad es el subproducto de la vida. Su adherencia a un mundo en el que corre el riesgo de perderse precisamente, y a la vez, aquello por lo que se defiende y está en lo de sí. Este cuerpo, eslabón de una realidad elemental, es al mismo tiempo el que permite tomar el mundo, trabajar. Ser libre es construir un mundo en el que se pueda ser libre"<sup>21</sup>. Y qué es ser libre, es nacer del mundo y al mundo, nos

dirá Merleau Ponty. Nacemos a un mundo que está constituido, pero no plenamente constituido<sup>22</sup>. Podemos ser protagonistas de un mundo a través de nuestro cuerpo, según nuestras condiciones generalizadas de existencia, que son nuestra plena potencia que se concretiza en opciones que también están condicionadas. No sólo por nuestro cuerpo que somos *del* y *a* mundo, y que nunca terminamos de poseer perfectamente por lo que somos; y que no tenemos plena propiedad por la incapacidad de dominio sobre él, dado que también nos constituye nuestra exterioridad, el entorno y los demás. Sino también por la contextualización de nuestra existencia, que hizo posible nuestra presencia pero que también le es inherente las condiciones culturales, que podemos ir transformando intersubjetivamente.

El sentido del trasplante es, al parecer por su historia y aplicación, ser tratamiento terapéutico en favor del cuidado de la vida. El cuerpo es la dimensión de posibilidad de existencia del sujeto o, con más carga, de la persona. La peculiaridad de la biología y de la medicina es la vincularidad con el cuerpo como su objeto de estudio, pero nunca se deja de reconocer sujeto. Y es mediante el mismo cuerpo-persona que se realiza la investigación que genera posibilidad. Es en el universo de búsqueda de posibilidades de cuidado de la vida donde surge el trasplante. Tras el límite de los donantes vivos se busca órganos cadavéricos. Y es en la posibilidad ante la imposibilidad, que se incrementan los estudios. En términos aristotélicos podríamos decir que la muerte en *acto* es vida en *potencia*, y esto no en el plano metafísico trascendental sino en la inmanencia fáctica. Internalizado esto culturalmente, siendo constitutivo de la práctica médica y favorecedor de la prolongación existencial, caben las preguntas y el reconocimiento del problema ético en sus dimensiones concretas.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 229-230

<sup>19</sup> Véase Marcel, G., *Le mystère de l'être*, 2 vols. Paris, Aubier, 1951

<sup>20</sup> Levinas, E. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002, p. 182

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.183

<sup>22</sup> Cfr. Merleau Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Trad. Jem Cabanés, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, p.443-461

No es la reificación del cuerpo lo que hace posible la donación, sino el cuidado de la vida. No es la objetivación del humano como recurso limitado lo que fundamenta ontológicamente el trasplante, sino la valoración de las condiciones de posibilidad para el impotente, para el que la muerte es una inminencia más próxima de lo deseable y esperable, y la cual podría postergarse en virtud del que "ya no puede ser ahí". Es la conciencia colectiva de finitud y de posibilidad la que genera las condiciones necesarias para el trasplante. Es la posibilidad de la extensión de la vida con la vida misma. Es la racionalidad, la investigación, la decisión y el tejido humano lo que hace posible la extensión particular de la existencia. No es sólo una cosa u objeto propio, que se extrae como parte de una máquina. Es una donación que se realiza, con algún consentimiento, y que, como plantea Lino Ciccone su valor moral se encuentra en el hecho de que es una "contribución esencial a los intentos que los operadores sanitarios harán para arrancar algunos de una muerte prematura, librar a otros de la desgastadora esclavitud de los instrumentos, y a otros sacarlos de la oscuridad y el aislamiento de la ceguera"<sup>23</sup>. El autor recupera nociones cristianas, transitando el sendero de la moral, sabiendo que son también constitutivas del espíritu de lo que podríamos denominar hoy cultura occidental, al citar al ex Pontífice Juan Pablo II que dijo "con la llegada de trasplantes de órganos [...], el hombre ha encontrado el modo de donar parte de sí mismo, de su sangre y de su cuerpo, para que otros sigan viviendo"<sup>24</sup>. Y dirá más adelante que el acto de entrega del donador "es ya en muchos casos un acto de gran amor, el amor que da la vida por los demás"<sup>25</sup>.

### Bibliografía

- Aristóteles, *Ética*, Madrid, Gredos, 2007
- Aristóteles, *Metafísica*, Trad. Calvo Martínez, T., Madrid, Ed. Gredos, 1982
- Camus, A., *El mito de Sísifo*, Trad. Luis Echávarri, Bs. As., Losada
- Canguilhem, G., *Lo normal y lo patológico*, Bs. As., S.XXI editores, 1971; o en su versión francesa *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, collection «Galien», 1979 (1 édition 1966)
- Ciccone, L., *Bioética: Historia, principios, cuestiones*, Madrid, Ed. Palabra, 2005
- Epicuro, "Carta a Meneceo", en *Obras*, Madrid, Tecnos, 1994
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Trad. José Gaos, Bs. As., F.C.E., 2003, p.271; versión original *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1927
- Kamm, F., *Morality, Mortality, (Vol.1), Death and Whom to Save from it*, New York, Oxford University Press, 1993
- Le Breton, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002
- Levinas, E. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002
- Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 2001
- Mainetti, J. A., en "El tiempo biológico y el hombre", en *Escritos de Filosofía*, Bs.As., Academia Nacional de Ciencias, 1980
- Marcel, G., *Le mystère de l'être*, 2 vols. Paris, Aubier, 1951
- Mélich, J.C., *Ética de la compasión*, Barcelona, Ed. Herder, 2010
- Merleau Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Trad. Jem Cabanés, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Trad. Sánchez Pascual, Bs. As., Ed. Orbis
- Tealdi, J.C., *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, Bogotá, UNESCO, 2008

<sup>23</sup> Ciccone, L., *Bioética: Historia, principios, cuestiones*, Madrid, Ed. Palabra, 2005, p. 311

<sup>24</sup> Juan Pablo II, *Discurso al 1º Congreso Internacional sobre trasplantes de órgano (20 junio 1991)* citado por Ciccone, L., *Op. Cit.*, p. 313

<sup>25</sup> *Ibidem*