

¿ PERSONA - SUBSTANCIA O
PERSONA - CONCIENCIA ?

El debate en torno a una noción central de la bioética.

Roberto Andorno

Universidad Austral (Argentina)
Facultad de Derecho

INTRODUCCIÓN

Desde sus orígenes en la Antigüedad, el pensamiento occidental parte de la base de considerar al hombre como un ser “digno”, colocado incomparablemente por encima de todo otro ser sobre la tierra.¹

La noción de “persona” ha venido a ser utilizada precisamente como sinónimo de aquello que es un fin-en-sí, es decir, de aquello que en ningún caso puede ser empleado como un simple medio o instrumento para fines ajenos². Con esa palabra se ha querido justamente poner de resalto la dignidad intrínseca que posee todo ser humano.

Es cierto que en la historia de la humanidad han existido categorías de hombres a quienes no se reconocía como personas (p. ej. los esclavos). No obstante, con el paso de los siglos se ha ido afirmando en la conciencia social la idea de que todos los hombres, cualquiera sea su origen, sexo, condición social o edad, poseen una misma e igual dignidad. La filosofía de los derechos humanos desarrollada por la Modernidad hunde sus raíces precisamente en esta misma intuición, ya que su tesis principal consiste en sostener que la dignidad y los derechos que de ella derivan corresponden al hombre por *el sólo hecho de ser hombre*. Toda otra exigencia está de más. Es lo que afirma la Declaración Universal de los Derechos del Hombre cuando, después de recordar que hay una “dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana” (Preámbulo), precisa que tales derechos pueden ser invocados por todos, “sin ninguna distinción de raza, de color, de sexo, de lengua, de origen social, de fortuna o de toda otra situación” (art.2).

Sin embargo, desde hace algunos años, y especialmente en el área biomédica, se ha comenzado a poner en tela de juicio la dignidad intrínseca de todo ser humano. Es sobre todo la posibilidad de producir el hombre *in vitro*, con todas las variantes de manipulación embrionaria que le han sucedido, lo que ha conducido a replantear el debate en torno a la noción de “persona”. Algunos autores, restringiendo el campo de aplicación de este concepto, proponen distinguir entre “vida humana biológica” y “vida humana personal”, siendo el criterio de distinción la autoconciencia, ausen-

¹ Cfr. Cicerón, *De officiis*, París, Les Belles Letters, 1974, Libro I, 30.

² Cfr. Immanuel Kant, *Fundements de la métaphysique des moeurs*, París, Vrin, 1980, p. 104.

te en el primer caso y presente en el segundo. Sólo la "vida humana personal", es decir, la autoconciente, sería merecedora del respeto que se debe a las "personas".

Es nuestra intención señalar las raíces de la identificación de la persona con la conciencia en la historia de la filosofía moderna, a fin de señalar sucintamente sus incidencias prácticas en el campo médico (I). Luego, compararemos tales incidencias con las que resultan de la noción que reconoce a todo ser humano el status de "persona" (II).

LA PERSONA-CONCIENCIA

La persona ha sido clásicamente definida como la "substancia individual de naturaleza racional" (*Naturæ rationalis individua substantia*)³. Se trata de la conocida definición de Boecio, del siglo V de nuestra era, que sintetizó magistralmente este concepto clave de la filosofía. Según tal definición, la "persona" es el individuo perteneciente a una naturaleza racional.

Debe precisarse que la persona no es identificada con el ser que ejercita *actualmente* la razón o la conciencia, sino como aquel que pertenece a una naturaleza que tiene como característica propia el ejercicio de la razón y de la conciencia. Este matiz es importante, ya que de otro modo, los individuos humanos que por razones de edad o de enfermedad no se encuentran capacitados para ejercer actualmente la razón o la conciencia (embriones, fetos, recién nacidos, dementes, enfermos seniles) nunca podrían ser "personas", pudiendo por tanto ser privados de toda protección jurídica como fines - en - sí.

Es necesario destacar que buena parte de los comportamientos que están ligados a la fecundación *in vitro* suponen un abandono *práctico* de la noción substancialista de persona, inspirándose más bien de una antropología dualista de raíz cartesiana, que reduce a la persona al pensamiento o a la conciencia⁴.

³ *De persona et duabus naturis*, c.3, *Patrologie Latine*, t. 64, col. 1343.

⁴ Cfr. Muestra tesis doctoral *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l'épreuve des procréations artificielles*, París, LGDJ, 1996, p. 39 y s. ; cfr también Catherine Labrusse-Riou, "La procréation artificielle : questions de droit ?", *Projet*, 1985, no. 195, 1985, p. 120 ; Jean Mar Trigeaud, *Essais de Philosophie au droit*, Génova, Studio Editora di Cultura, 1987, p. 203 y s.

En efecto, los embriones, una vez “producidos” con gametos de la pareja o de terceros, son sometidos a tratamientos sólo admisibles para las “cosas” y no para las “personas”: la congelación, la selección, la eliminación de los defectuosos, la donación a otras parejas y el empleo como material de experimentación. Algunas leyes, partiendo de la base de que el embrión humano no es merecedor de respeto antes del día 14° desde su concepción, admiten las prácticas enumeradas. Son los casos de la ley española sobre reproducción asistida del 22 de noviembre de 1988 y de la ley británica del 1° de noviembre de 1990 (*Human Fertilisation and Embriology Act*).

Es nuestra tesis que la base teórica de la distinción actual entre “vida humana biológica” y “vida humana personal” es una versión radicalizada del antiguo dualismo cartesiano. Es sabido que para Descartes entre el cuerpo y el espíritu hay una unión puramente accidental: la persona se identifica a la *res cogitans* (cosa pensante), en oposición a la *res extensa*, que es el cuerpo⁵. Así es como el hombre viene a ser reducido a su dimensión pensante, mientras que su corporeidad es relegada al “mundo exterior”, como si fuera un objeto más del planeta. El cuerpo no sería más que una suerte de máquina movida por el pensamiento. Por esta razón, buena parte de la filosofía contemporánea, siguiendo el dualismo cartesiano, tiende a hablar ya no del hombre sino del “yo”, del cual la corporeidad no es más que un elemento accidental. Así, la realidad corporal viene a ser reducida a la categoría de las cosas, es decir, de simples materiales sujetos a criterios de eficacia y utilidad.

La visión cartesiana de la persona fue desarrollada y radicalizada por algunos pensadores posteriores, especialmente anglosajones. La “conciencia de sí”, según algunos, o la “memoria”, según otros, comenzaron a ser considerados como constitutivos de la persona. Son las posiciones de Locke⁶ y de Hume⁷, entre otros.

Kant no escapa tampoco a esta corriente. En efecto, la persona es identificada por este pensador a la “posesión del yo”, a la unidad del sujeto pensante. Es gracias a la

⁵ “J’ai une idée distincte du corps, en tant qu’il est seulement une chose étendue et qui ne pense point. Il est certain que moi, c’est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu’elle peut être ou exister sans lui”. (*Méditations de prima philosophia*, Sixième méditation, París, Vrin, 1978, p. 76.)

⁶ La persona es definida por Locke como “a thinking intelligent being, that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places ; which it does only by consciousness which is inseparable from thinking and, as it seems to me, essential to it” (*An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975, Libro II, Cap. 27, p. 35).

⁷ Para Hume, la persona no es más que una colección de diferentes percepciones que están en un flujo y movimientos perpetuos (*A treatise of human nature*, Libro I, Parte IV, Sección 6).

unidad de la conciencia a través de todos los cambios que puedan producirse como el hombre es una persona, según el filósofo de Koenigsberg⁸. De este modo, la noción de "substancia" comienza a ser vista como cada vez menos apta para definir la persona. Con Kant el desvanecimiento de la noción clásica de persona llega a su cúspide. El *ego* de Descartes todavía era algo real y más aún, era la primera realidad. Con Kant el "yo" pierde esta última realidad: la persona no sólo será reducida al espíritu, sino que escapará totalmente a nuestro conocimiento⁹.

Inspirándose en estas nociones, un conocido bioeticista americano - H. Tristram Engelhardt - sostiene la distinción entre *personas en sentido estricto* y *vida biológicamente humana*, lo que le permite afirmar que "no todos los humanos son personas"¹⁰: *las personas en sentido estricto* son seres autoconcientes, libres en sus opciones y capaces de juicio moral. Sólo en este caso juega el principio de autonomía y su corolario, el deber de respeto mutuo. Es por ello que, sostiene Engelhardt, "sólo hay derechos para los seres autoconcientes"¹¹.

Por el contrario, todos aquellos individuos humanos que no reúnen las condiciones enunciadas entran en la categoría de *vida biológicamente humana*, no siendo reconocidos como *personas*. Por esta razón, sólo son objeto de un simple "deber de beneficencia" análogo al que existe respecto de los animales, es decir, que no se los debe hacer sufrir inútilmente¹². La conclusión de Engelhardt es que "no tiene sentido hablar de respeto de la autonomía de fetos, recién nacidos o adultos con retardo mental grave" ya que "no hay autonomía que ofender. Tratar a esos seres sin tener en cuenta aquello que no poseen y que nunca poseyeron, no los despoja de nada. Ellos caen fuera del santuario de la moral secular"¹³.

⁸ " Aquello que tiene conciencia de la identidad numérica de sí en diferentes tiempos es, a ese título, una persona" (*Critique de la raison pure*, París, PUF, 1986, p. 293).

⁹ Será sólo desde la perspectiva *ética* - de la razón práctica - que Kant va a considerar la persona como fin-en-sí, reservando el nombre de "persona" a los seres cuya razón es capaz de actuar por sí misma. Como lo ha destacado Scheler, para Kant "un ser X sólo es persona desde el momento y por el hecho de que ejerce una cierta actividad de la razón" (Max SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, París, Gallimard, 1991, p. 52).

¹⁰ "Not all human are persons" (*The Foundations of Bioethics*, 2da. ed., New York, Oxford University Press, 1996, p. 138).

¹¹ "Only self-conscious life has rights" (H. Tristram Engelhardt, "Bioethics and the process of embodiment" *Perspectives in Biology and Medicine*, Summer 1975, p.494).

¹² *The foundations...*, p. 144-147.

¹³ "It is nonsensical in general secular terms to speak of respecting the autonomy of fetuses, infants, or profoundly retarded adults, who have never been rational. There is no autonomy to affront. Treating such entities without regard for that which they do not possess, and never have possessed, despoils them of nothing that can have general secular moral standing. They fall outside of the inner sanctum of secular morality" (*The foundations...*, p.139).

En esta perspectiva, si el embrión humano no está aún provisto de un sistema nervioso, o si éste no está aún suficientemente desarrollado, nada impondría su respeto. Se llega así a sostener que “el embrión humano puede tener menos valor que el de una especie animal en vías de extinción” y que “se puede preferir invertir recursos para proteger especies en peligro que para salvar cigotos humanos que tal vez no llegarán jamás a término”¹⁴

Pero, como ya hemos destacado, el alcance de la tesis de la autoconciencia no se limita al embrión o al feto. Dado que el hombre recién adquiere la autoconciencia después del nacimiento, *ni siquiera los recién nacidos serían personas estrictamente hablando*. Se les podría reconocer tal título en base a una ficción jurídica por razones de conveniencia social, pero nada obligaría a respetar de un modo incondicional sus vidas si estuvieran afectados por enfermedades graves¹⁵.

Es fácil observar que la tesis que reduce la persona a su conciencia abre las puertas a graves abusos sobre los seres más débiles para defenderse por sí mismos. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿No convendría replantear el concepto de “persona” en su realidad integral y unitaria? ¿No será necesario volver a considerar el cuerpo como elemento *constitutivo* de la persona y no como un mero accesorio de su conciencia?

LA PERSONA-SUBSTANCIA

Las definiciones de la persona inspiradas en el dualismo cartesiano tienen el grave defecto de ser *parciales*, ya que sólo toman en consideración un aspecto del ser humano: el elemento *psíquico*, olvidando que éste no se da en forma aislada, sino en un cuerpo de carne y hueso. En otras palabras, los esquemas antropológicos dualistas implican un desconocimiento de la realidad ontológica del hombre, que es un “ser encarnado” y no un puro espíritu que, por un azar del destino, tiene a su disposición un cuerpo que le sirve de “instrumento”.

¹⁴ H. Tristram Engelhardt, “Bioethics and the process of embodiment”, *Perspectives in Biology and Medicine*, Summer 1975, p.488.

¹⁵ H. Tristram Engelhardt, *The Foundations...* p.263 y s. También a favor del infanticidio en estos casos: Helga Kuhse y Peter Singer, *Should the Baby Live? The problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, 1985; Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

En verdad, la "conciencia de sí" no es constitutiva de la "persona". Los actos por los cuales se toma conciencia de sí son los actos de alguien, de un *personal self*¹⁶. Esto significa que los dos términos son diferentes: la persona no es su autoconciencia. La autoconciencia es un *acto* de la persona, y no la persona misma. Es por ello que identificar a la persona con su autoconciencia supone una grave confusión entre el plano del *ser* y el plano del *obrar* y trae como consecuencia una verdadera *disolución* de la persona en sus funciones¹⁷.

En otras palabras, aún siendo consciente de su identidad y de su valor, la persona no se identifica a su conocimiento de sí. En el fondo, la tesis de la autoconciencia parece haber perdido en el camino algo esencial: la existencia de un *sujeto*, que es quien realiza -o no- los actos autoconcientes.

Por otra parte, si el ser de la persona reposara enteramente sobre la autoconciencia, ello querría decir que la persona viene al ser *gradualmente*. Así, el niño de un año no tendría más que un leve indicio de personalidad, que se afirmaría poco a poco, a medida de su crecimiento. Inicialmente no sería, entonces, más que una *persona a medias*. Ahora bien, *por principio, el ser personal no puede venir a la existencia gradualmente*: sólo las cosas constituidas por una pluralidad de elementos pueden venir al ser gradualmente. Una casa comienza por los cimientos y se construye poco a poco. Puede hablarse de una "casa a medias"; no puede, en cambio, hablarse de una "persona a medias". La persona goza de la *simplicidad ontológica* sobre la cual mucho se ha escrito en la historia de la filosofía. La persona no es susceptible de una ontogénesis gradual o progresiva. Ella sólo puede venir al ser en forma *instantánea*¹⁸.

En otras palabras, la personalidad humana es una realidad que se ubica en un nivel distinto al propio de la actividad neuronal y del ejercicio de la conciencia del sujeto. Cuando se pretende definir la persona sólo por su autoconciencia no se hace más que explicitar un aspecto que ya estaba incluido en la definición clásica: *la naturaleza racional*. Sólo que se olvida que se trata de una naturaleza encarnada, y no puramente espiritual o abstracta. Se incurre así en un reduccionismo.

Algo semejante ocurre cuando se quiere definir la persona por su *elemento relacional*, como cuando se afirma que es *un ser orientado y abierto a los otros*¹⁹. También hay aquí

¹⁶ John Crosby, "Are some human beings not persons?", *Anthropos*, Roma, n°2, 1986, p.225.

¹⁷ Cfr Vittorio Possenti, *Approssimazioni all'essere*, Padua, Il Poligrafo, 1995, p. 119.

¹⁸ John Crosby, *op.cit.*

un reduccionismo porque el aspecto relacional es posible en la medida en que hay un *sujeto* detrás de la relación. No es posible dejarlo de lado diciendo que la persona es la relación. Más bien cabe afirmar que la persona *se relaciona* con otras.

Las nuevas manipulaciones de la vida que hacen posible las biotecnologías exigen hoy más que nunca evitar los reduccionismos antropológicos y reafirmar la idea según la cual *todo individuo humano es una persona*, cualquiera sea su grado de desarrollo físico o psíquico.

Es cierto que la persona posee ciertas características que la ponen en evidencia ante nosotros: la racionalidad, la libertad, la conciencia, el lenguaje, etc. Sin embargo, debe destacarse que si bien estas características se manifiestan especialmente en el adulto, ello no excluye la aplicación del concepto de persona a todo ser humano viviente, aún cuando todavía no haya desarrollado estas potencialidades (como el feto, o el recién nacido), o incluso cuando nunca pueda llegar a desarrollarlas (en el caso de ciertas enfermedades mentales graves). Porque se trata de caracteres *cualitativos* y no *constitutivos* de la persona.

La raíz de la persona se encuentra en su *ser*, en su *acto primero* - en sentido aristotélico - en tanto individuo humano, es decir, a un nivel mucho más profundo que el de las meras características cualitativas que pueda poseer.

Por otra parte, debe advertirse que, desde el momento que se exige una cierta cualidad para reconocer a otro individuo humano como "persona", se introduce al mismo tiempo la arbitrariedad: hoy se excluiría de la categoría de "persona" a los individuos que no alcanzan un cierto grado de desarrollo, o a los afectados por ciertas enfermedades mentales; mañana podría exigirse un grado de desarrollo mayor para ser merecedor del título de "persona". El límite, siempre fluctuante, nos conduciría a una sociedad inhumana, regida por el criterio de dominación de los más fuertes sobre los más débiles.

En cambio, la perspectiva de la persona-substancia, que defendemos, asegura una protección integral del ser humano, ya que permite abstraer a los particulares o al Estado la determinación arbitraria de sus características constitutivas²⁰. En efecto, el

¹⁹ Este tipo de definiciones éticas más que *ontológicas*, son propias de la corriente personalista de principios del siglo XX (Scheler, Mounier, Renouvier)

²⁰ Cfr. Jean-Marc Trigeaud, *Essais de Philosophie du droit*, Génova, Studio Editoriale di Cultura, 1987, p. 207.

concepto de "persona", desde la perspectiva que adoptamos, tiene una base *ontológica* y no sólo *fenomenológica*. Hace referencia a la raíz constitutiva de los actos y estructuras que caracterizan al ser humano. Por esto, no permite limitar la atribución del título de persona al ser que explicita su racionalidad, *sino a todo individuo viviente que pertenece a la especie humana*.

Esta afirmación tiene una indudable repercusión sobre el plano jurídico y conduce a sostener que la "persona", en sentido jurídico, no es otra cosa que *el hombre visto por el Derecho*, es decir, *el hombre en tanto sujeto de derechos y deberes*. La aptitud jurídica natural de que está dotado todo hombre, lejos de ser una creación arbitraria del legislador, es precisamente la que da fundamento y sentido a todo el orden jurídico, como ya lo afirmara Hermógenes: *Hominum causa omne ius constitutum est*²¹.

La función del Derecho en relación a la persona es bastante más modesta que la pretendida por los positivistas, y no consiste más que en : a) reconocer que la persona es titular de bienes que le corresponden por el hecho de ser persona; b) proteger las cosas o bienes suyos en cuanto que son medio para alcanzar su último fin; y c) determinar los títulos, las medidas y los requisitos para ser sujeto de relaciones jurídicas concretas, sin atentar por esta vía contra el núcleo de aptitud jurídica que debe reconocer a todo individuo del género humano²².

En esta misma línea, destaca Robert Spaemann que "si debe haber en algún sentido algo así como derechos humanos, entonces sólo puede haberlos en el supuesto de que nadie esté capacitado para juzgar si yo soy (un) sujeto de tales derechos. Pues la noción de derecho humano indica precisamente que el hombre no se convierte en miembro de la sociedad humana mediante una captación realizada sobre la base de determinadas características, sino en virtud del propio derecho. En virtud del propio derecho sólo puede significar: en virtud de su pertenencia biológica a la *species Homo sapiens*. Cualquier otro criterio convertiría a unos en jueces sobre los otros. La sociedad humana se convertiría en un *closed shop* y la noción de derecho humano quedaría eliminada de raíz. Sólo cuando el hombre es reconocido como persona sobre la base de lo que es simplemente por naturaleza, puede decirse que el reconocimiento se dirige al hombre mismo y no a alguien que cae dentro de un concepto

²¹ *Digesto*, I,5,2.

²² Cfr. Ilva Myriam Hoyos Castañeda, *El concepto jurídico de persona*, Pamplona, EUNSA, 1989, p.520.

que otros han convertido en criterio para el reconocimiento. Como es natural, de aquí se deduce también que todo límite temporal para su reconocimiento inicial como hombre es convencional, y, por lo mismo, tiránico”²³.

En relación al embrión humano, esta perspectiva de la persona -substancia conduce a sostener la necesidad de protegerlo jurídicamente dado que puede reconocerse en él a un *individuo perteneciente a nuestra especie*, dotado de una información genética propia, desde el momento de la fecundación. Es cierto que durante los primeros 14 días, es decir, antes de la formación de la cresta neural, el embrión puede dividirse y dar lugar a varios individuos (gemelos). Esto es posible porque en ese período cada una de las células del embrión es *totipotente*, es decir, que si se separa, puede constituir un nuevo embrión, el cual tendrá la misma información genética que el original.

Este fenómeno ha conducido a algunos autores a sostener que, dado que el embrión puede dividirse, no sería un *individuo* y por tanto tampoco una persona²⁴. Es también la posición adoptada por algunas comisiones éticas constituidas por organismos legislativos o asociaciones médicas²⁵.

Sin embargo, el término “individuo” no es en verdad sinónimo de “indivisible”. En biología, desde hace mucho tiempo se emplea el término *individuo* para designar a *todo ser viviente*, inclusive a los que se reproducen por división²⁶. En esta perspectiva el individuo es definido como “una masa viviente cuya forma es hereditariamente obligatoria; el individuo es la unidad morfológica hereditaria”²⁷. En otros términos, “toda entidad biológica es un individuo si es un organismo, es decir, una unidad integrada de estructuras y de funciones, y esto es así cualquiera sea su grado de complejidad”²⁸. La *individualidad* biológica específica de un ser vivo remite así a

²³ “La naturaleza como instancia de apelación moral”, en: *El Hombre: Inmanencia y Trascendencia*, vol. I, Pamplona, EUNSA, 1991, p.66.

²⁴ Norman Ford, *When did I begin? Conceptions of the human individual in history*, philosophy and science, Cambridge University Press, 1988, p.170 y s.

²⁵ “Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embriology” (“Warnock Report”), *Departement of Health and Social Security*, Londres, julio de 1984, p.66; Informe del Comité de ética de la *American Fertility Society*, septiembre 1986, *Fertility and Sterility*, n° 3, 1986, Supl. 1, Sección 4.

²⁶ “A los cuerpos vivos, desde el protozoario al hombre, nosotros les reconocemos la propiedad de ser individuos” (Félix Le Dantec, *L'unité dans l'être vivant. Essai d'une biologie chimique*, París, Alcan, 1902, p.121). En otras palabras, “la propiedad de ser un individuo es independiente de la complejidad misma de la estructura” (*ibid.*, p.119).

²⁷ Félix Le Dantec, *op. cit.*, p.131.

²⁸ Philippe Caspar, *L'individuation des êtres*. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine, París, Lethielleux, 1985, p.184.

una idea de organización; ella resulta de la *unicidad y de la especificidad de su cuerpo* y no de la imposibilidad de división.

En otras palabras, el embrión responde perfectamente a la noción de "individuo" y pertenece sin ninguna duda a la especie humana. En efecto, el embrión es un ser organizado, constituido por un conjunto de células que trabajan con un mismo fin y que actúan conjuntamente ante el ambiente. Inmediatamente luego de la fecundación se pone en marcha una suerte de "programa", y las células del embrión se ven forzadas a seguir el plan preestablecido, repartiéndose las tareas a llevar a cabo. Luego de la fecundación el embrión comienza la división y diferenciación celular en forma autónoma, independientemente de todo intercambio con su madre. Debe destacarse que se trata de una autonomía intrínseca y no de una completa autarquía, que tampoco posee el recién nacido para sobrevivir.

En síntesis, la posibilidad que tiene el embrión humano de reproducirse por división en las dos primeras semanas de vida no debe conducirnos a negarle el carácter de *individuo de la especie humana*, de la misma manera que nadie duda que en los animales unicelulares haya un individuo antes de la división y dos individuos después, perteneciendo ambos a la misma especie.

Pero más allá del debate ontológico, parece que la cuestión ética en torno al embrión debe resolverse, ante la duda, en favor del embrión y no en su contra: *in dubio pro vita*.

La actitud más sensata frente al embrión pareciera ser la de respetarlo desde el primer momento de su existencia, es decir, desde la fecundación, *como si fuera una persona*. En una línea cercana a esta posición, debe destacarse la solución de la ley alemana de protección del embrión del 13 de diciembre de 1990.

CONCLUSIÓN

De la noción de "persona" que se adopte como punto de partida depende enteramente la solución que se dé a los principales problemas de la bioética.

En forma esquemática, puede decirse que dos tesis tienden actualmente a oponerse en el debate bioético, revelando consecuencias prácticas muy diversas: por un lado,

la que identifica a la persona con la *conciencia de sí*, negando personalidad a todos aquellos individuos que aún no poseen tal autoconciencia o que ya la han perdido irremediablemente (embriones, fetos, recién nacidos, enfermos mentales graves, etc.). La otra corriente, en cambio, considera al elemento corporal como constitutivo del ser de la persona y define a ésta como *individuo perteneciente a la naturaleza humana*.

Mientras la primera tesis constituye un reduccionismo, ya que toma como si fuera el *todo* lo que no es más que una *parte*, la segunda logra reflejar del modo más completo la realidad humana integral.

Las consecuencias prácticas de estas dos tesis son muy diversas: la primera conduce a graves abusos sobre los seres humanos más débiles para defenderse por sí mismos. La segunda, en cambio, resulta más justa, dado que lleva a respetar como un fin-en-sí a todo ser humano desde el primer momento de su existencia y hasta su muerte natural, cualquiera sea su estado físico o su salud mental.