Globethics Repository

La dimensión biológica de la personalidad humana [The biological dimension of human personality]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Andorno, Roberto
Publisher	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-10 05:38:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/203901

LA DIMENSIÓN BIOLÓGICA DE LA PERSONALIDAD HUMANA: EL DEBATE SOBRE EL ESTATUTO DEL EMBRIÓN

Roberto Andorno
Ethik und Geschichte der Medizin
Universität Göttingen (Alemania)

Resumen

Aunque no pueda «demostrarse» de modo fehaciente la personalidad del embrión humano, existen importantes razones para atribuirle el respeto que se debe a las personas. La razón es que de alguna manera *somos* un cuerpo viviente y este cuerpo ya comienza a existir en el estadio embrionario. Nuestra dimensión corporal, lejos de ser un mero «accidente» de nuestra existencia, o un objeto sin valor moral intrínseco, debe ser considerado como elemento constitutivo de nuestro ser personal.

Palabras clave: Embrión humano, persona, autoconciencia, corporalidad, unicidad, continuidad, autonomía.

Abstract

Although do not be able «to be shown» of way fehaciente the personality of the human embryo, important reasons exist to attribute him the respect that owes the persons. The reason is that of some way we are a living body and this body already begins to exist in the embryonic stadium. Our corporal dimension, far from being a mere one «accident», or an object without intrinsic moral value, should be considered like element constituent of ours to be personal.

Key words: Human embryo, person, selfconscience, corporeal, uniqueness, continuity, autonomy.

Introducción

La cuestión relativa al status del embrión humano (¿persona? ¿cosa? ¿ente intermedio entre la persona y la cosa?) es tal vez el más conflictivo en el debate bioético contemporáneo. Sin embargo, en contra de lo que podría pensarse, la discusión acerca de si el embrión es un «alguien» o un «algo» no es totalmente nueva, ya que se conecta con una de las reflexiones más antiguas de la historia de la filosofía: la referida al momento en el que tiene lugar la «animación» en el ser humano, que ya fuera objeto de complejas disquisiciones desde Aristóteles en adelante. El tema renace en la actualidad porque el embrión puede ahora ser producido en laboratorios (fecundación *in vitro*), ya sea a partir de los gametos de la pareja deseosa de tener un hijo o de donantes anónimos, para luego ser eventualmente congelado, seleccionado, descartado si no reúne las cualidades esperadas, y en fin, utilizado como material de experimentación o como fuente de determinadas células (células troncales, *stem cells*) que, tal vez, podrían tener una utilidad terapéutica. Está claro que estas prácticas, que son perfectamente lícitas cuando tratamos con «cosas», resultan difícilmente aceptables si partimos de considerar al embrión como una «persona». De aquí que el tema, lejos de ser puramente académico, tiene implicancias muy concretas y por este motivo suscita un fuerte debate.

Este artículo tiene simplemente por objeto señalar que existe una serie de argumentos sólidos en favor de la personalidad del embrión, sin que, por otro lado, tales argumentos puedan considerarse una auténtica «demostración» en tal sentido. Muy probablemente, tal demostración sea imposible y en tal caso, estamos ante un problema en última instancia insoluble. Sin embargo, ello no significa que no se pueda intentar una reflexión ética sobre la cuestión, destacando la mayor fuerza de ciertos argumentos sobre otros.

1. El cuerpo humano del embrión

Aunque parezca una tautología afirmarlo, el embrión *humano* es un ser biológicamente *humano*. Este el punto de partida que servirá a la presente exposición, que procurará insistir en la *dimensión corporal como elemento constitutivo de la personalidad humana*. Esto se debe a que, en general, es fácil llegar a un consenso acerca de lo que constituye un ser biológicamente humano: es aquel que está dotado de las características genéticas propias de la especie humana, es decir, de la especie *Homo sapiens*. Es cierto que los gametos y, en definitiva, toda célula o tejido del cuerpo humano que se separa y conserva en un medio artificial también pertenece a la especie humana, porque posee información genética humana. Sin embargo, una célula o un tejido no son un «ser humano» o «individuo humano» en el mismo sentido que lo es un embrión, porque sólo este último está potencialmente orientado a desarrollarse y a devenir un niño. Conviene aclarar, por tanto, que las expresiones «ser humano» o «individuo humano» se emplean aquí con este sentido restringido.

Hay que reconocer, sin embargo, que aún admitiendo que el embrión es un individuo biológicamente *humano* desde el primer momento de su existencia, la cuestión decisiva a los fines éticos y jurídicos es la de determinar si esa entidad es una «persona», es decir, si merece el respeto que se debe a las personas. En otras palabras, se trata de determinar si debe reconocerse al embrión como titular de «derechos» (muy especialmente, del derecho a la vida), del mismo modo, o al menos, de un modo semejante a como lo tiene toda persona. Para algunos, la sóla condición humana basta para el reconocimiento de la personalidad, mientras que para otros, ello no es suficiente, sino que se exige un cierto grado de desarrollo. Por tanto, puede decirse que en buena medida, lo que está en discusión aquí es el valor de la dimensión corporal, si no como «prueba», al menos como *indicio* de personalidad.

Este tipo de reflexión se complica por el hecho de que el «cuerpo» del embrión es prácticamente microscópico y en su configuración física no se advierten las características que normalmente observamos en nuestros semejantes. Si es del «rostro del otro» del que emerge en forma inmediata el imperativo de «no matar», según un filósofo contemporáneo (Levinas), en el caso del embrión, el soporte físico de ese imperativo básico no existe, por la sencilla razón de que el embrión carece de rostro. Sobre todo en los primeros instantes de su existencia, el embrión humano no difiere mayormente a simple vista de un embrión de cualquier otra especie animal.

2. Tres argumentos en favor de la personalidad del embrión humano

Se hace necesario por lo tanto un cierto esfuerzo de abstracción para advertir la «humanidad» que está concentrada en el embrión para desarrollar todas sus virtualidades con el correr de los días y meses. En efecto, la dimensión corporal humana del embrión tiene en buena medida una naturaleza *genética.* Por ello, vale la pena recordar tres de los argumentos principales que se suelen invocar en favor de la personalidad del embrión humano, que se vinculan con el carácter *humano* de la información genética que estructura ese pequeñísimo «cuerpo».

En primer lugar, el embrión está dotado de *unicidad genética.* Esto quiere decir que, con la excepción de los gemelos monocigóticos, cada embrión es un ser absolutamente original y único en la historia de la Humanidad. Es cierto que este argumento de ningún modo «prueba» por sí solo la personalidad del embrión, porque está claro que la originalidad de la información genética no es sinónimo de *personalidad,* por la simple razón de que la persona no se reduce al ADN que la caracteriza. Dos gemelos, al igual que dos clones, aún poseyendo la misma información genética, y en consecuencia, teniendo dos realidades corporales prácticamente idénticas, son dos personas distintas. De todas maneras, el argumento de la originalidad genética del embrión tiene el mérito de poner en evidencia el carácter no-fungible del embrión, dado que su identidad humana con características propias de ese indivi-

duo en particular queda determinada desde el primer momento de su existencia. Este dato no es irrelevante, porque es no puede negarse que la corporeidad propia de cada persona, es decir, sus características físicas particulares y únicas, contribuyen de un modo decisivo en la configuración de su autoconciencia, así como en su esfuerzo por distinguirse suficientemente de los demás y de tener una inserción propia en la sociedad.

En segundo lugar, existe una *continuidad biológica* entre el embrión y el adulto que eventualmente va a devenir. Esto significa que la división y multiplicación de células que comienzan apenas tiene lugar la fecundación no comprometen la continuidad genética del cigoto, que tendrá exactamente esa misma información como feto, niño y adulto. Si tomamos un recién nacido y nos remontamos hacia atrás en el tiempo, vamos a observar que, no obstante las evidentes diferencias en el aspecto físico y en el grado de desarrollo de los diversos órganos y tejidos, no hay ningún cambio radical en ese ente que se desarrolla. Es decir, una vez producida la fecundación no se ha demostrado que exista un *salto cualitativo* que interrumpa de modo radical ese proceso de formación de un nuevo ser. En tal sentido, la combinación de los cromosomas paterno y materno es sin duda el acontecimiento biológico más importante en el proceso de transmisión de la vida. En síntesis, si admitimos que en el genoma está contenida toda la información biológica estructurante del nuevo individuo, y si está claro que el embrión ya posee esa información, existe un fuerte argumento para sostener que el embrión y el niño en el que se va a desarrollar son, desde un punto de vista ontológico, un mismo y único individuo humano.

Un tercer argumento en favor del status personal del embrión es la *autonomía de su desarrollo*. Gracias a la información genética de que está dotado, el embrión, lejos de ser un mero ente pasivo, tiene una capacidad activa extraordinaria para desarrollarse y para controlar y coordinar las diversas etapas de su proceso de formación. Por supuesto que esta autonomía es relativa, en el sentido de que el embrión es enormemente dependiente del habitat materno para sobrevivir. Pero un recién nacido también es totalmente dependiente respecto de la madre y, abandonado a si mismo, está ciertamente condenado a morir. Pero, al margen de esta dependencia «externa», incluso considerando el hecho de que hay información genética proveniente directamente de la madre que juega un rol decisivo en las primeras horas de vida del embrión, no cabe concluir que el embrión sea un ente puramente pasivo en esos primeros momentos de su existencia. Este hecho simplemente muestra que en el proceso de formación de la vida, hay una interacción particularmente intensa entre el embrión y la madre. En otras palabras, el uso de información genética materna por el embrión es compatible con el hecho de que el rol y la integración de esa información en el nuevo organismo sean determinados por el mismo embrión y no por un factor externo.

3. Algunas objeciones a la personalidad del embrión

Una de las objeciones más recurrentes que se plantea a la personalidad del embrión es la basada en la *divisibilidad del cuerpo embrionario.* Esta tesis, que es defendida entre otros, por Norman Ford, parte del hecho de que el embrión puede dividirse dando lugar a dos o más embriones durante las dos primeras semanas de su vida. Se argumenta sobre esta base que, si el embrión *puede dividirse,* no sería un *individuo* y por tanto no podría ser una «persona», dado que por definición, una persona es necesariamente un individuo. Sin embargo, el argumento de la divisibilidad carece de solidez, porque las nociones de «individualidad» e «indivisibilidad» son distintas. La posibilidad de que el embrión llegue a dividirse en dos o más embriones no entra realmente en conflicto con la noción de «individuo» antes de tal división. Si cortamos un gusano en dos partes, y cada una de ellas da lugar a otro gusano, como de hecho ocurre en las especies más simples de este animal, ello no nos permite concluir que el gusano original no era un «individuo» antes de la división. Con más razón aún, los animales más simples, como los unicelulares (ameba, paramecio, etc.) sólo se reproducen por división, y sin embargo, ningún biólogo duda sensatamente en afirmar que una ameba es un «individuo» de la especie ameba, del mismo modo que un paramecio es un «individuo» de esa especie.

En verdad, la noción de «individuo» no significa imposibilidad de división, sino que remite a la idea de *organización* de la estructura viviente, que está orientada a formar un individuo de la especie en cuestión. Por lo tanto, la divisibilidad del embrión no es necesariamente un argumento contrario a su status como «individuo» biológicamente humano. En el mismo sentido, los nuevos datos acerca de la posibilidad de la clonación humana por transferencia de núcleo ponen en evidencia lo absurdo del argumento de la divisibilidad. Porque tal tesis llevaría a sostener que la persona a partir de cuya célula se genera un clon no sería en realidad un «individuo» y por eso, en última instancia, ¡ningún ser humano sería una «persona»!

Pero existen algunas tesis negatorias de la personalidad del embrión que van todavía más lejos que la recién mencionada, en cuanto exigen requisitos ya no biológicos, sino *psicológicos* en un ente humano para que pueda ser reconocido como «persona». Si la persona es un ser *racional,* sería necesario que el sistema nervioso, soporte biológico de la racionalidad humana, tenga un grado particular de desarrollo. Sin embargo, quienes sostienen esta tesis no llegan a ponerse de acuerdo acerca de cual sería el desarrollo exigido. Para algunos, ese momento es el día 14º desde la fecundación, cuando el primer rudimento del sistema nervioso comienza a formarse. Esta tesis coincide con la basada en la posible gemelación puesto que el plazo es el mismo para ambos fenómenos. Otros autores fijan el inicio del respeto, ya sea en la semana 8ª, cuando la actividad eléctrica del cerebro es perceptible a través de un

electroencefalograma, o a la 20ª semana, cuando el nuevo ser es capaz de ciertas funciones (sensaciones, memoria, aprendizaje, etc.), o en fin, un cierto tiempo después del nacimiento, cuando el niño comienza a ser autoconsciente de su propia existencia.

Entre los representantes más destacados de la tesis de la autoconciencia, que es la más extrema, se destacan, con argumentos similares aunque no idénticos, Tristram Engelhardt, Peter Singer y Michael Tooley. En líneas generales, los tres autores hacen una distinción entre «ser persona» y «ser biológicamente humano». La condición humana como tal, es decir, la sola pertenencia a la especie humana, carecería de relevancia ética ya que sería un mero «dato biológico». Según esta corriente de pensamiento, sólo en la medida en que un ente vivo (que incluso podría no ser humano) expresa algún tipo de autoconciencia, merece ser reconocido como «persona». Ni en el embrión, ni en el feto, ni en el recién nacido se advierte tal autoconciencia, ni existe ninguna continuidad psicológica ni de memoria entre ellos y el individuo adulto. Por este motivo, la supresión de embriones y fetos, e incluso la de recién nacidos con graves deficiencias, sería éticamente aceptable.

Esta tesis refleja en realidad una de las corrientes filosóficas más influyentes en la bioética contemporánea, que se apoya en una visión radicalmente dualista del ser humano, concebido como un compuesto de dos substancias distintas, cuerpo y mente, o mejor dicho, como una substancia principal (mente) que utiliza una substancia secundaria (cuerpo) para satisfacer sus fines propios. Como es bien sabido, este dualismo radical, que supone una devaluación del cuerpo, fue especialmente desarrollado a partir de los siglos XVII y XVIII, en especial, con Descartes, Bacon y John Locke, entre otros. Desde esta perspectiva, el cuerpo es un simple instrumento al servicio de la mente, que es donde realmente radica la personalidad. Esta filosofía, cuando se combina con los modernos desarrollos biotecnológicos, acarrea como consecuencia práctica que el cuerpo, dado que es un simple objeto, puede ser enajenado ya sea en parte (por ejemplo, patentamiento de genes; venta de órganos, etc.) o en el todo (el caso del embrión).

Pero esta filosofía, que expresa una visión *descarnada* de la persona humana, contradice nuestra experiencia ordinaria según la cual nuestro cuerpo es parte integrante de nuestra subjetividad. En pocas palabras, la falla más obvia de la tesis de la autoconciencia es *la ausencia de un sujeto agente*. La autoconciencia no es por sí sola suficiente para explicar los actos de una persona, porque los actos de la conciencia son necesariamente los actos de *alguien*. Para ejercer la autoconciencia, primero es necesario *existir*. Y el existir de las personas, al menos en el caso de los seres humanos, se materializa necesariamente en un *cuerpo*.

En segundo lugar, si el ser de la persona reposara enteramente en la autoconciencia, ello implicaría que la persona viene al ser gradualmente. Pero el ser personal, en razón de su unicidad, no puede por principio venir a la existencia

gradualmente. Sólo las «cosas», que están constituidas por una multitud de elementos pueden comenzar a existir según diversos grados, pero no las «personas».

En tercer lugar, el ejercicio de la autoconciencia no es necesariamente una actividad más «personal» o más «humana» que otras que puede realizar el hombre. De hecho, todas las funciones biológicas fundamentales (por ejemplo, alimentarse, procrear, etc.) no son en el ser humano meras funciones puramente animales o «a-personales» sino que, por el contrario, son actos profundamente personales. En este sentido, los rituales que habitualmente rodean a esas diversas actividades en los distintos pueblos nos muestran que ellas poseen una significación particular, y suponen mucho más que meros «datos biológicos». En otras palabras, como lo destaca Robert Spaemann, «la personalidad no es en el ser humano algo separado de su animalidad».

4. La revalorización moderna de la dimensión coporal

Es interesante recordar que las reflexiones filosóficas más recientes sobre el cuerpo tienden a rechazar el dualismo radical y a insistir en que el cuerpo no es una materia moralmente neutra, sino que tiene un valor intrínseco. En tal sentido, la fenomenología pone gran énfasis en destacar que el cuerpo se encuentra en una relación única con el «yo» y que es a través del cuerpo y en el cuerpo que la persona se expresa y percibe la realidad. Según Merleau-Ponty, por ejemplo, el cuerpo no es un mero objeto entre otros del mundo, sino que es el lugar del mundo en el que se halla la conciencia. Por ello, es gracias al cuerpo que el mundo puede ser percibido. El sujeto, al sentir, percibir y reflexionar, es ante todo un sujeto *corporal*, un «ser encarnado» en medio de las cosas con las que se relaciona. En otras palabras, el cuerpo propio es aquello a través de lo cual se constituye mi percepción del mundo. Este filósofo llega incluso más lejos al proponer la fórmula «Yo soy mi cuerpo», que supone un rechazo categórico del dualismo cartesiano.

Este énfasis en el valor moral del cuerpo ha sido también desarrollado con gran fuerza por el feminismo a partir de los años 80. Especialmente en el contexto de la lucha contra la discriminación femenina, esta corriente considera al dualismo antropológico como una anomalía del pensamiento occidental, excesivamente intelectualista, que devalúa la importancia de ciertas funciones biológicas fundamentales, tradicionalmente asociadas con la mujer (ej.: el embarazo, la nutrición del recién nacido, etc.) para favorecer las funciones cognitivas e intelectuales tradicionalmente asociadas al hombre. En lugar de esta visión, las corrientes feministas sostienen que la corporeidad es un elemento constitutivo o condición *sine qua non* de la personalidad. Es decir, el respeto de la persona es en buena medida el respeto de la persona en su cuerpo. Esta perspectiva lleva a revalorizar ciertas funciones biológicas femeninas como las ya mencionadas y, al mismo tiempo, supone una crítica de ciertas teorías morales (p. ej. kantianas) que asignan valor ex-

clusivo a las verdades universales y eternas percibidas por la pura razón, a expensas de los factores contingentes y contextuales que se vinculan con la experiencia corporal.

Por supuesto que esta revalorización moderna del cuerpo se ha hecho pensando sobre todo en el ser humano adulto, que es que está máximamente capacitado para interrelacionarse con el mundo y sus semejantes a través de su corporeidad. Está claro que no es la vida humana prenatal la que ha estado en el centro de estas reflexiones. Más aún, las corrientes feministas han sido muchas veces quienes han alentado con más fuerza la liberalización del aborto. Pero cabe sostener que, si fuéramos coherentes, y si partimos de admitir que la persona humana es esencialmente un organismo biológicamente humano y no una pura inteligencia o una pura conciencia de sí descarnada, habría que reconocer que esa personalidad comienza, o al menos es altamente plausible que comience, cuando ese organismo humano comienza a existir.

Conclusión

En síntesis, el objeto de esta reflexión ha sido el de destacar que, aún cuando no pueda «demostrarse» de modo fehaciente la personalidad del embrión humano, existen fuertes razones para atribuirle el respeto que se debe a las personas. La razón es que no *poseemos* un cuerpo, sino que de alguna manera *somos* un cuerpo viviente y este cuerpo ya comienza a existir en el estadio embrionario. Nuestra dimensión corporal, lejos de ser un mero «accidente» de nuestra existencia, o un objeto sin valor moral intrínseco, debe ser reubicada una perspectiva más amplia, como elemento constitutivo de nuestro ser personal.

Bibliografía

Andorno, Roberto, *Bioética y dignidad de la persona*, Madrid, Tecnos, 1998.

Comitato Nazionale per la Bioetica (Italia), *Identità e statuto dell'embrione umano*, Roma, 1996.

Engelhardt, H. Tristram, *Fundamentos de bioética*, Barcelona, Paidós, 1995.

Ford, Norman, *When Did I Begin?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Honnefelder, Ludger, «Naturaleza y status del embrión. Aspectos filosóficos», *Cuadernos de bioética*, Santiago de Compostela, n° 31, 1997, p. 1034-1047.

Hui, Edward C., *At the Beginning of Life. Dilemmas in Theological Bioethics*, Downers Grove, Intervarsity Press, 2002.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Palazzani, Laura, *Introduzione alla biogiuridica*, Turín, Giappichelli, 2002.

Singer, Peter, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona, Paidós, 1997.

Spaemann, Robert, *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, Pamplona, EUNSA, 2000.

Tooley, Michael, *Abortion and Infanticide*, New York, Oxford University Press, 1983.