

EL ESTATUS ONTOLÓGICO Y ÉTICO DEL EMBRIÓN HUMANO

EVANDRO AGAZZI

EL SENTIDO DE LA PREGUNTA

EXISTE SIEMPRE un "interés" o "motivación" tras cualquier pregunta que *prima facie* parece de carácter puramente cognitivo, por lo que sacar a la luz este interés es muy importante, ya que puede ser esencial para determinar el sentido preciso de la pregunta, y, más aún, puede preorientar hacia la respuesta esperada. Ciertamente, hay muchos casos en los que dicho interés coincide con el simple deseo de conocer (esto pasa en las ciencias "puras", tales como las matemáticas o la física fundamental), pero en muchos otros casos, la adquisición del conocimiento se persigue en función de una motivación *práctica*, es decir, con el fin de obtener contenidos de conocimiento que puedan ayudarnos a mejorar nuestras *acciones* (en el sentido más amplio del término). Podríamos expresar esta motivación "práctica" como el interés de saber "qué deberíamos hacer" en una circunstancia dada. Sin embargo, esta expresión tiene diferentes significados de acuerdo a los contextos. Si la acción para la que necesitamos el apoyo del conocimiento confiable consiste en el objetivo de alcanzar ciertas metas, lo que realmente buscamos es conocer *los medios más eficaces* para lograr dichas metas y "lo que debemos hacer" significa lo que es *útil* (y tal vez, necesario) hacer para lograr estas metas, sin que se pueda decir que es nuestro *deber* hacerlo. Un conocimiento práctico de este tipo es típico de la tecnología. Hay, sin embargo, otro significado de la expresión, cuando lo que "debemos hacer", puede ser tal vez mejor formulado como lo que "es nuestro deber hacer" y se refiere no a

los medios más adecuados para lograr ciertas metas, sino al cuestionamiento de las metas mismas, o los medios concebidos, no en cuanto a su eficacia, sino en "sí mismos". En otras palabras, lo que es debemos hacer (o no hacer) corresponde a un *deber* y nuestro interés es conocer cuál es realmente nuestro deber hacer o no hacer en una circunstancia dada. Un conocimiento práctico de este tipo es típico de la ética.

Estas consideraciones preliminares deben hacernos conscientes de algunos hechos. Primero, sería ingenuo creer que el modo más simple y correcto de abordar una pregunta es el de elaborar un panorama preciso y neutral de "como están los hechos" y "luego" proceder con un uso consistente de este conocimiento para el propósito *práctico* que se tiene en la mente. De hecho, este propósito nos lleva a una "selección" de los aspectos *relevantes* que se toman en cuenta o se dejan fuera de consideración, de tal manera que la supuestamente descriptiva y neutral reconstrucción de la situación puede estar más o menos prejuiciada. Segundo, dependiendo de la fuerza del interés práctico, los elementos cognitivos pueden ser "forzados" de tal manera que parezcan apoyar este interés (algo muy común en la práctica forense de reportes de expertos). Finalmente, cuando el interés práctico se refiere a la "legitimidad" moral de cierta práctica es fácil que a la presentación e interpretación de hechos relevantes se les de forma, de tal manera, que la evaluación moral de la práctica sea positiva (o negativa) de acuerdo al juicio pre-constituido adoptado por grupos opuestos acerca de esta práctica. En conclusión, cuando nos enfrentamos con una pregunta, lo primero que hay que hacer a fin de entender su sentido, es preguntarnos "¿por qué se hace esta pregunta?" y, de este modo, podemos darnos cuenta de los contenidos relevantes que la respuesta esperada debería ofrecer y de los riesgos de distorsión que deberíamos evitar.

Volviendo a nuestro primer tema, esto es, a la pregunta por el estatus ontológico del embrión humano, podemos formularla de la manera más natural y directa como "¿qué es el embrión humano?" La respuesta más obvia y espontánea parece ser: "el embrión

es el producto de la concepción en las primeras etapas de su desarrollo". Esta respuesta, sin embargo, aunque obviamente verdadera, está lejos de ser satisfactoria, ya que no corresponde a las *motivaciones* que han llevado a las personas a formularla, motivaciones que no se satisfacen ni siquiera con una detallada presentación de las características puramente genético-biológicas de las sucesivas etapas de desarrollo de la célula que resulta de la fusión de dos gametos humanos.

Por lo tanto, formulemos la pregunta: "¿por qué preguntamos qué es el embrión humano?" La respuesta no es difícil, la pregunta sobre la naturaleza (o el "estatus ontológico") del embrión humano se formula (*en el contexto de lo que aquí interesa*) esencialmente porque ciertas prácticas bio-médicas (especialmente en el campo de la reproducción asistida) y ciertos proyectos de investigación biológica implican o pueden implicar, al nivel de los *medios* adoptados o de las *consecuencias* resultantes, la manipulación, pérdida o destrucción de embriones humanos. Las metas que inspiran tales prácticas reflejan un amplio espectro de "intereses" y la búsqueda de los medios más adecuados para lograr estas metas nos lleva frecuentemente a la pregunta "¿qué es el embrión?" en el sentido de la solicitud de una mayor cantidad de conocimientos biológicos que pueda permitir un aumento en la eficiencia y en el éxito de dichas prácticas. Por lo tanto, podemos decir que, en este caso, la pregunta se refiere al *estatus biológico* del embrión y tiene esencialmente una motivación *tecnológica*.

Sin embargo, es muy obvio que éste no es el sentido de la pregunta sobre el *estatus ontológico* del embrión. Esta pregunta no se plantea porque tengamos dudas acerca de la eficacia de las prácticas, sino porque éstas presentan el problema *moral* de la *licitud*, esto es, porque chocan, al menos *prima facie*, con el *deber* moral de no dañar, dejar morir o destruir *seres humanos*. En conclusión, podemos decir que el sentido propio de la pregunta acerca del estatus ontológico del embrión humano se da dentro del contexto de una *pregunta ética*: "¿cómo tratar embriones de manera *moralmente correcta*?" En efecto, si asumimos el deber mencionado *prima facie*, la

primera pregunta que podemos hacer es si el embrión humano debe ser considerado un ser humano en "sentido genuino" (pregunta ontológica). Para responder a esta pregunta no es suficiente (aunque puede ser útil y aun necesario) determinar el "estatus biológico" del embrión, ya que éste es sólo un aspecto del estatus ontológico del ser humano y es posible preguntar si el embrión satisface también los otros aspectos que harían de él un ser humano en sentido "genuino" o "pleno".

Sin embargo, una vez que este estatus se determina, el tema moral no estará completamente resuelto, ya que se necesitan consideraciones éticas específicas adicionales, como veremos en detalle más adelante, pero que podemos apuntar ahora. Asumamos que la respuesta a la pregunta ontológica fuera: "sí, el embrión humano es un ser humano pleno". En este caso la obligación moral (*deber*) de respetar al embrión sería muy fuerte; sin embargo, sigue abierta la pregunta de si este deber es *absoluto* o sólo *prima facie*, ya que en el segundo caso, la manipulación o aun la destrucción de embriones podría ser admitida moralmente si ciertos *otros* argumentos morales fueran aceptados. De manera simétrica, si la respuesta fuera: "no, el embrión humano no es un ser humano en sentido pleno", el deber moral con respecto al embrión se debilitaría, pero no se descartaría totalmente porque otras razones morales podrían imponernos el adoptar cierto respeto hacia el embrión. En resumen, la cuestión del estatus ontológico del embrión humano es de gran relevancia, pero no juega un papel decisivo en la solución de problemas bioéticos relacionados con el manejo de embriones. Después de estas afirmaciones introductorias, podemos proceder con la investigación de las tres principales etapas de nuestro tema: la biológica, la ontológica y la ética.

ONTOLOGÍA Y BIOLOGÍA

Como ya hemos señalado, la cuestión del estatus ontológico del embrión humano puede explicitarse en una pregunta que puede

sonar extraña: "¿es el embrión humano realmente un ser humano en el sentido pleno?" Esta frase (en la que algo que se califica como "humano" es concebido como algo que posiblemente no es un "ser humano") no llega a ser una contradicción sólo por la adición del adjetivo "en sentido pleno". Sin embargo, esto es tan vago que podría hacer surgir la sospecha de que esta especificación ha sido artificialmente introducida por esas personas que, al querer *legitimar* las prácticas en las que los embriones humanos son manipulados o destruidos, limitan el deber de respeto a los seres humanos "en sentido pleno" y niegan que los embriones lo sean. No podemos excluir que algunas intenciones ocultas de este tipo se den aquí, pero debemos reconocer que un problema ético genuino y delicado se encuentra tras esta cuestión, esto es, nada menos que el problema de dar una justificación racional del imperativo moral fundamental de no dañar o destruir a los seres humanos. Probablemente el modo más rápido de proporcionar tal fundamentación racional consiste en considerar este imperativo como un corolario inmediato de la norma moral más fundamental, la llamada "regla de oro": "Trata a otros como deseas ser tratado". En esta regla se entiende tácitamente que los *otros* son otros seres humanos, o, como también se acostumbra decir, "prójimos". Uno puede aceptar esta regla sin investigar más allá acerca de *por qué* deberíamos tratar a los demás como nos gustaría que ellos nos trataran y, en particular, sin preguntar por qué esta regla debería aplicarse sólo a nuestra conducta hacia los seres humanos y no hacia otras criaturas vivientes o cosas. Es posible, sin embargo, ir más allá y tratar de justificar esta regla sobre la base de que es un fundamento que la civilización occidental ha aceptado a lo largo de su historia, esto es, admitiendo que el ser humano está dotado de un *estatus ontológico* particularmente alto que lo sitúa en un nivel *cualitativamente* diferente y jerárquicamente *superior* al de otros seres vivos, de tal modo que, aunque comparte con ellos un gran número de características *biológicas*, la *especificidad* de su *naturaleza* (esto es, su *constitución ontológica*) excede las dimensiones de la esfera biológica. De esto se deriva la obligación moral de respetar a los otros seres humanos, una obligación

que puede extenderse a otros seres naturales, sólo que en un sentido y medida mucho más débiles.

Si aceptamos solamente la primera y más débil justificación, la "similitud" entre los humanos *puede* ser reducida a su naturaleza biológica común y, si uno mantiene también que en tal naturaleza biológica se *agota* la totalidad de la esencia del hombre (por ejemplo, si uno acepta una *ontología materialista* en lo que respecta al hombre), se puede adoptar la biología como única fuente cognitiva para discutir sobre el problema del estatus ontológico del embrión humano. Sin embargo, debemos hacer notar que el hecho de delegar a la biología el problema en su totalidad sería, en todo caso, resultado de una opción filosófica (por una filosofía materialista). Si, por otro lado, se acepta el segundo tipo de argumento fundacional, es claro que la biología no sería capaz de proporcionar toda la información necesaria para determinar lo que el hombre es realmente (integralmente), aunque es capaz de ofrecer mucha información que sin duda será útil para esta determinación. En efecto, las características que exceden la esfera estrictamente biológica, aquello que las diferentes escuelas filosóficas han llamado: alma, racionalidad, autoconciencia, autodeterminación, capacidad simbólica, comunicación intersubjetiva y otras más, requieren para su análisis un tipo de investigación que podemos llamar filosófica en sentido amplio.

Podemos notar un hecho curioso: las características que exceden a la esfera biológica han sido señaladas como específicas del hombre por aquellas filosofías que podemos llamar en general "espiritualistas", y que las han resumido bajo el concepto de persona, manteniendo que el hombre es persona y, como tal, es diferente de cualquier otro ser natural y está dotado de una especial *dignidad*. Esta dignidad confiere a cualquier ser humano ciertos derechos inalienables (los derechos humanos) que deben ser respetados y protegidos. La cultura moderna está ampliamente dominada por una perspectiva materialista del hombre, pero, paradójicamente, cuando se hace el esfuerzo de definir al embrión de acuerdo a ciertos derechos humanos básicos, la posesión de esas características

que deberían calificarlo como persona se declaran como el criterio decisivo para tal definición. Por esta razón, el tema del estatus ontológico del embrión humano se expresa en la actualidad frecuentemente mediante la pregunta: ¿es el embrión una persona? Una pregunta en la cual el concepto de persona reemplaza la vaga expresión "ser humano en el sentido pleno", con la que empezamos nuestro discurso. El supuesto tácito para muchos es que, obviamente, el deber moral de respeto, no manipulación, no destrucción, se refiere, no a los seres humanos como tales, sino sólo a las personas.

SER HUMANO Y PERSONA

El concepto de persona ha sido entendido y elaborado de muchas maneras en la historia de la filosofía y, además, tiene diferentes significados en el discurso cotidiano, en la terminología legal y en la filosofía. Obviamente, este hecho complica cualquier discusión del tema acerca de si el embrión es una persona o no. Sin embargo, es posible introducir cierto orden en esta variedad de significados, subdividiéndolas en dos grupos o tipologías fundamentales y analizando las consecuencias que estos dos tipos de definiciones puedan tener para la pregunta por el *estatus ontológico* del embrión. La primera tipología constituye un desarrollo de la concepción clásica, de acuerdo a la cual la persona es una sustancia individual de naturaleza racional (Boecio), esto es, un *individuo concreto* dotado de una *naturaleza ontológica* de cierto tipo, que *se manifiesta* en una serie de capacidades, acciones y funciones (que ciertamente pueden ser consideradas como características de la racionalidad), pero que no puede *reducirse* a ellas. Por tanto, un cierto individuo concreto puede poseer la naturaleza racional (y por este simple hecho, ser una persona), a pesar de que no muestre, siempre y en su grado más alto, el conjunto de estas características. Podemos llamar a esta concepción de la persona, *sustancial*.

De acuerdo a una concepción diferente, elaborada en particular por ciertos autores modernos, el *concepto* de persona se define

a través de un grupo de propiedades o funciones (tales como la reflexión, la autoconciencia, la autodeterminación, la comunicación intersubjetiva, la representación simbólica y otras más). Como cualquier concepto, el concepto de persona determina también de manera abstracta una clase de entidades que, *independientemente* de su naturaleza ontológica, pueden ser *declaradas* personas —de acuerdo a la definición de persona así estipulada— siempre y cuando sean capaces de efectuar las funciones descritas en la definición. Puesto que un ser dado puede ser capaz de realizar las funciones a las que la persona se reduce en cantidad variable y en diferentes grados, se sigue que puede ser más o menos persona, que uno llega a ser persona o deja de serlo y, mientras que es posible que ciertos seres humanos no sean personas, es también posible (aunque en una medida reducida) que ciertos animales sean personas. Como un caso límite, aun ciertos artefactos (como los robots) podrían un día ser considerados personas si fueran capaces de mostrar conductas del tipo que aparece en la definición de persona. Llamaremos a este concepto de persona, *funcional*.

La perspectiva funcional se ha extendido en la actualidad debido a la tendencia general de la filosofía moderna de evitar consideraciones "metafísicas" y, en particular, debido a la crisis del concepto de sustancia y de naturaleza humana. La perspectiva fenomenológica adoptada por gran parte de la comunidad filosófica ha llevado a privilegiar las funciones y propiedades detectables empíricamente y reducir a ellas la esencia de las cosas. Sin embargo, esta perspectiva tiene varias debilidades, algunas de las cuales aparecen a partir de un análisis ontológico (tal como el de tener propiedades y funciones sustancializadas que, por el contrario, no existen en sí mismas sino sólo en una sustancia); otras dependen de haber ignorado que la definición de persona ha sido elaborada con un objetivo descriptivo, esto es, con la intención de explicitar lo que específicamente caracteriza al hombre, y no con el fin de proporcionar una prescripción abstracta de acuerdo a la cual los seres humanos podrían ser admitidos o excluidos de la clase de las personas. Este hecho ha llevado a una consecuencia absurda: la

tendencia de nuestra civilización se ha orientado en la dirección de eliminar todas las discriminaciones de los seres humanos y de reconocer que el simple hecho de ser humano, esto es, de poseer la naturaleza humana, no los hace iguales en todos los aspectos, pero les da igual dignidad e iguales derechos fundamentales.

A diferencia de esta tendencia básica de nuestra civilización, la perspectiva puramente funcional de la persona introduciría una nueva clase de discriminación: hay humanos que deben ser respetados y protegidos porque son personas, y humanos que no gozan de esos derechos porque no son personas. Y este ser o no ser personas no se decide de acuerdo a lo que *son*, sino de acuerdo a lo que *tienen* o a lo que son *capaces* de hacer. Esto no es una exageración, ya que es obvio que si ser una persona presupone la capacidad de realizar las "elevadas" funciones antes señaladas, el embrión no puede ser identificado como una persona, a pesar de ser un embrión *humano*. Debemos hacer notar que, de acuerdo a esta perspectiva, ni siquiera es posible decir que el embrión "todavía" no es una persona y que podría llegar a ser persona en una etapa posterior de su desarrollo, porque para hacer esta afirmación debemos considerar al embrión como una sustancia que permanece invariable durante su desarrollo y puede recibir y mostrar diferentes propiedades. Pero esto es precisamente lo que una perspectiva estrictamente funcional no nos permite pensar. En conclusión, debemos decir que si se adopta una perspectiva estrictamente funcional, un embrión humano no es una persona, pero no es posible considerar ésta como una respuesta acerca del estatus ontológico del embrión, ya que no considera lo que es el embrión, sino lo que puede hacer. Desde luego que es legítimo introducir clasificaciones con base en lo que algo o alguien es capaz de hacer, pero parece impropio calificarlas como ontológicas: por ejemplo, calificamos a un pianista como alguien que es capaz de tocar el piano, pero sería muy extraño el declarar el ser pianista como el estatus ontológico de un ser humano, más bien lo consideraríamos como el estatus profesional. Lo mismo puede decirse de una concepción estricta-

mente funcional de la persona: no puede jugar un papel genuinamente ontológico.

La perspectiva sustancial de la persona, como hemos dicho, sostiene que ser persona en un sentido ontológico es simplemente consecuencia de ser un individuo dotado con una *naturaleza racional*, y puesto que la racionalidad es una característica ligada específicamente a la *naturaleza humana*, se sigue que cada individuo humano, por el mero hecho de ser humano, es también una persona, a pesar de que ciertas características más complejas de su naturaleza racional pueden manifestarse sólo después de un adecuado proceso de evolución, y podrían ser más o menos estorbadas, y aun desaparecer, debido a circunstancias adversas o accidentales. Si recordamos que la concepción sustancial es un desarrollo del concepto clásico de persona, de acuerdo al cual una persona es una *sustancia individual* de naturaleza racional, podemos concluir que *cualquier individuo humano* es una persona y, de tal modo, podríamos aun prescindir en nuestra discusión del uso del problemático término persona y formular nuestra pregunta fundamental de este modo: "¿es el embrión humano un individuo humano?"

PERSONEIDAD Y DESARROLLO EMBRIONARIO

Parece que hemos regresado a nuestra formulación inicial, pero ahora nos encontramos en la posibilidad de someter esta pregunta a un mejor escrutinio y considerar ciertas sutilezas que son de gran importancia para nuestro tema. En particular podemos analizar esta pregunta en dos sentidos: 1) si el embrión humano es humano en sentido pleno, o sólo en sentido parcial; 2) si el embrión humano es ya un individuo totalmente determinado, dotado de naturaleza humana. Estas preguntas no son de ningún modo bizantinas, porque el embrión no es una entidad completa y estática, sino una entidad que pasa por un complejo proceso de maduración en diferentes y sucesivas etapas, y es perfectamente lógico pensar que en ciertas etapas podría no poseer la naturaleza humana con todas

sus características, o no estar dotado con una identidad humana completa. De hecho, esta posición ha sido sostenida por siglos por filósofos de inspiración aristotélica, el más famoso de estos fue Tomás de Aquino. De acuerdo a la ontología aristotélica, lo que existe realmente son sustancias individuales constituidas por dos principios (no dos componentes o partes), materia y forma. La forma (o más precisamente, la "forma sustancial") es lo que hace a una sustancia lo que realmente es, la expresión de la esencia o naturaleza porque organiza la materia de esa manera específica que es típica de esa sustancia.

La materia, sin embargo, debe poseer cierto tipo de organización para ser capaz de "recibir" una cierta forma (por ejemplo, la madera y el mármol pueden recibir la forma de una estatua, pero el agua líquida no). En el caso de esa forma sustancial que expresa la naturaleza racional del hombre y que fue llamada "alma racional", es obvio que no puede ser "recibida" por cualquier materia. Por ejemplo, la estatua de mármol no puede recibir esta forma y tampoco otras "almas" (por ejemplo, el "alma vegetativa" y el "alma sensitiva") ya que su materia no es adecuada para dar lugar a un ser "animado", esto es, a un ser viviente de cualquier tipo. En otras palabras, la materia debe pasar por una adecuada "preparación" (obtenida por sucesivas organizaciones a través de formas adecuadas) a fin de llegar a ser apta para recibir ciertas formas particulares.

Aplicando esta perspectiva al desarrollo del embrión humano, Aquino dice que, en las primeras etapas, éste sólo puede recibir el "alma vegetativa" y, por tanto, su estatus ontológico es el de un vegetal (es un vegetal de la especie humana, en vez de la especie de la lechuga o de la col); cuando su desarrollo como vegetal ha logrado un suficiente grado de complejidad, deja de ser vegetal porque un "alma sensitiva" toma el lugar del alma vegetativa y el embrión se convierte en animal (de la especie humana); sólo cuando su desarrollo como animal llega al grado de complejidad correspondiente con la formación de un sistema nervioso adecuado, el embrión recibe el alma racional y llega a ser un animal racional (de la especie humana), esto es, un individuo humano en el *sentido pleno*

de "humano", es decir, en el sentido de un individuo dotado con una naturaleza racional.

Omitimos la mención de algunas consideraciones adicionales que acompañaban esta doctrina tomista (esencialmente el hecho de que el alma racional era creada directamente por Dios e "infundida" por Él en un embrión humano), lo que queremos señalar son otras cosas. Primero, esta doctrina de la infusión retrasada del alma ha sido aceptada por muchos filósofos y también, durante siglos, por la Iglesia católica y todavía defendida, por ejemplo, por Jacques Maritain en un largo artículo de 1967. Es sólo en las últimas décadas que la posición del Vaticano ha cambiado a la tesis de que el embrión humano tiene el estatus de persona desde el momento de su concepción. Segundo, esta doctrina reúne los requisitos que han inspirado el concepto funcional de persona, ya que reconoce el hecho obvio de que ciertas "altas" funciones son las que caracterizan específicamente a la racionalidad, pero considera estas funciones como la *consecuencia* de la presencia de una estructura ontológica (el alma racional); por lo tanto, si esta alma no existe (aún), estas funciones no aparecerán, pero no se dice que su ausencia significa necesariamente que el alma racional no está presente (que el individuo en cuestión no está dotado con una naturaleza racional): ciertas circunstancias negativas podrían estorbar la manifestación de estas funciones. Tercero, en esta doctrina, el desarrollo del embrión se ve como una sucesión de *cambios sustanciales*, esto es, de cambios en los que una sustancia deja de existir y otra sustancia diferente llega a la existencia, aunque conservando la materia de la sustancia previa como *substratum*.

Esto es diferente del cambio más normal en el que tenemos una transición de la potencia al acto dentro del desarrollo de la misma sustancia (este tipo de cambio ocurre, por ejemplo, durante la maduración del cuerpo del embrión dentro de cada una de las etapas). Finalmente, podemos notar que en esta perspectiva podemos reconciliar el sentido "débil" de "humano" (cuando hablamos del "embrión humano", aludiendo al hecho de que este desarrollo ocurre dentro de una especie única) con el sentido "pleno" (cuando

decimos que sólo en la última etapa tenemos un individuo humano dotado de una naturaleza racional). En conclusión, hemos visto que si subdividimos la noción genérica de embrión en los diferentes segmentos de su desarrollo, es posible sostener que el embrión llega a ser plenamente humano sólo cuando se han logrado ciertos segmentos de este desarrollo. Ésta es la tesis *filosófica* que debemos considerar y que es independiente de cualquier información biológica (excepto por el hecho trivial de que el embrión pasa por un proceso de desarrollo con notables diferenciaciones). Lo que podemos esperar de la biología es la indicación de ciertas particiones en el desarrollo del embrión que pueden ayudarnos a localizar *el momento cuando* el embrión llega a ser persona, y sólo con respecto a este punto debemos admitir que Aquino podría estar equivocado debido al insuficiente conocimiento biológico disponible en su tiempo. Notemos que en la terminología secularizada de nuestro tiempo, la gente no usa el concepto de alma (que se ha impregnado de connotaciones religiosas) y la noción de "hominización retardada" suple a la de "infusión retardada del alma".

LA CONTINUIDAD EN LA NATURALEZA

La perspectiva antes delineada, a pesar de estar libre de inconsistencias internas, no parece persuasiva precisamente porque se apoya en el uso del concepto "cambio sustancial", mismo que no presenta problemas cuando se usa en su contexto aristotélico original (el de la interpretación de la "generación y corrupción"), pero que se convierte en problemático cuando se refiere a los cambios que tienen lugar en el desarrollo de un solo individuo. En efecto, puesto que cambio sustancial significa cambio de naturaleza, suena extraño que un individuo dotado de cierta naturaleza, deba cambiarla en el curso de su desarrollo. Parece más plausible pensar que, una vez que un individuo se constituye con su propia naturaleza, la preserve hasta que deje de existir, aunque no muestre en todo momento la totalidad de características incluidas en su naturaleza. Algunas

de ellas pueden permanecer ocultas hasta que se den las circunstancias adecuadas, algunas pueden aparecer sólo en un momento conveniente del desarrollo del individuo, o dejar de manifestarse cuando ocurren circunstancias adversas. Lo importante es que podamos confiar en ciertas características que son estables, reconocibles y que permitan la identificación de una naturaleza dada (las llamaremos "características referenciales"): si un individuo parece estar dotado de tales características, debe estar dotado con la naturaleza mencionada y compartir también todas las otras características de esta naturaleza que pueden no manifestarse en ese momento.

Mientras que en el pasado las características "visibles" que permitían distinguir a un ser humano de un ser no humano eran de tipo morfo-funcional (y por esta razón, no manifestadas desde el inicio del desarrollo del embrión), la genética actual permite adoptar el ADN como depositario de esas características únicas e irrepetibles que acompañan a cualquier ser viviente desde el primero hasta el último instante de su historia. Con respecto a nuestro tema, cada embrión se deriva de la fusión de dos gametos humanos y posee, desde el momento de su constitución como cigoto, un ADN que contiene secuencias *específicamente humanas*. Éstos son datos biológicos incontrovertibles que permiten atribuir al embrión una *naturaleza humana* desde el momento de la fertilización, también porque el ADN contiene un programa de desarrollo que (si el embrión se implanta normalmente en el útero) conducirá a la formación de un individuo humano completo. Este razonamiento, aparentemente directo, contiene dos aserciones distintas. La primera se refiere al hecho de que la naturaleza humana debe ser atribuida al embrión en sentido pleno en todas las etapas de su desarrollo. La segunda afirma que el embrión permanece *siendo el mismo individuo* a través del curso total de su desarrollo. Mientras que la primera afirmación parece completamente aceptable con base en las consideraciones antes señaladas, la segunda debe ser analizada cuidadosamente.

EL PROBLEMA DE LA INDIVIDUALIDAD DEL EMBRIÓN

El concepto filosófico de individuo (*individuum*) es el de una entidad dotada de unidad intrínseca (*indivisum in se*) y claramente distinta de cualquier otra entidad (*divisum a quolibet alio*). Además, un individuo debe poseer su propia naturaleza (ser un individuo de cierta "clase"). Sin embargo, los elementos conceptuales que hemos explicado hasta ahora son todavía insuficientes para determinar el sentido exacto de "individuo humano". En efecto, una célula humana es ciertamente una entidad individual (como célula) que contiene ADN específicamente humano, pero nadie diría que es un individuo humano. Los gametos masculino y femenino son individuos (como gametos) dotados de una naturaleza humana, pero tampoco diríamos que son individuos humanos. Cuando se trata del *ovum* fertilizado o del cigoto, en el que existen potencialidades de desarrollo y diferenciación que están ausentes en otras células, la posibilidad de que pudiera ser un individuo humano no suena absurda, pero tampoco es obvia. La respuesta *directa* a la pregunta no es fácil y resulta muy controversial, y lo mismo debe repetirse con respecto a las etapas subsecuentes de las divisiones celulares que ocurren en las primeras horas y días del desarrollo embrionario. La embriología nos ofrece información significativa que puede ayudar a buscar una solución indirecta a nuestra pregunta. Sin detenernos en una descripción bien conocida que puede encontrarse fácilmente en los libros de texto y aun en Internet, recordamos los datos relevantes siguientes:

1. Antes del cuarto-quinto día después de la fertilización, las células derivadas de la división del cigoto son *totipotenciales*, esto es, cada una de ellas puede expresar el programa genético completo de un individuo humano; después de este límite tiene lugar la formación de los blastocistos (64 células) y la totipotencialidad ya no es posible para las células individuales, sino sólo para grupos integrados de células.

2. Entre el séptimo y el decimoquinto día se completa la implantación del blastocisto en el útero y es posible distinguir claramente el componente embrionario del no embrionario, que formará la placenta, la cavidad amniótica, la yema, el cordón umbilical, etcétera.
3. En el decimoquinto día aparecen estrías primitivas, cada una de las cuales permite identificar el plan estructural de un embrión. La aparición de estas estrías constituye el *límite máximo* para la formación no patológica de gemelos.
4. En el decimotercero día aparece la placa neuronal, de la que se desarrollarán las estructuras del sistema neuronal.

La interpretación más simple de estos datos biológicos es que, si uno toma el embrión en un tiempo t comprendido entre el primer y el decimoquinto día del desarrollo, éste constituye un sistema individual de células humanas, pero es difícil pensar que es un *individuo humano* en desarrollo, puesto que dicho desarrollo puede dar lugar, gracias a sucesivas especializaciones, no sólo a un embrión individual, sino a veces a cualquier órgano o tejido (embrionario o no) y aun a varios individuos humanos completos, dependiendo de la totipotencialidad de sus células. Estos diferentes resultados pueden ocurrir espontáneamente o ser producidos artificialmente. Más aún, durante este intervalo de tiempo, es posible obtener artificialmente, mediante la fusión de dos mórulas de células totipotenciales, una sola mórula que continúe su desarrollo normal, dando lugar a un individuo. En resumen, es difícil entender cómo un individuo humano puede desarrollarse dividiendo su individualidad en dos o más individuos o, simétricamente, cómo dos individuos humanos distintos pueden ser compactados en un solo individuo. Esta dificultad desaparecería si admitimos que, durante el periodo bajo consideración, las entidades individuales que se forman gradualmente son solo sistemas de células que pueden dar lugar a diferentes resultados, mientras que, después del tiempo t , los embriones formados son individuos humanos reales, porque preservan

su *identidad* a través de los pasos sucesivos del desarrollo embrionario y fetal.

Al decir esto aludimos al hecho de que el requisito crucial no es la simple *individualidad*, sino la *identidad individual*, un requisito que también está incluido en la definición clásica de persona, cuando persona se define como *sustancia* individual, y ya hemos visto que la preservación de su identidad a través del cambio, es una de las características más importantes de la sustancia. Este discurso se hace más claro si tratamos de hacer uso del criterio más espontáneo disponible para descubrir la identidad individual, el criterio de *reidentificación*. Este criterio consiste en el hecho de que podemos decir que un individuo ha preservado su identidad si podemos reconocerlo como "siendo el mismo" cuando lo conocemos en circunstancias espacio temporales diferentes o bajo diferentes condiciones.

Imaginemos ahora dos hermanos gemelos monocigóticos. Son dos individuos distintos, a pesar de ser genéticamente idénticos, y cada uno puede expresar su identidad individual al decir "era yo" al referirse a algún suceso de su vida pasada. Puede también continuar esta regresión temporal refiriéndose a su vida fetal, de la que no puede tener memoria personal, pero cuya existencia es garantizada por conocimientos biológicos elementales y seguros. ¿Hasta dónde puede continuar esta regresión? No más allá del momento cuando la estría primitiva de su estructura embrionaria ha emergido del blastocisto, porque la entidad individual existente antes de ese momento ha dado lugar a su embrión, así como al de su hermano gemelo y, por esta razón, no puede decir "era yo". La conclusión que nos sentimos autorizados a sacar es que, antes de cierto tiempo t (que podemos fijar en el día decimoquinto, pero que bien podría determinarse mejor como consecuencia de un mayor conocimiento embriológico) la identidad individual no ocurre todavía y, por tanto, no podemos hablar de un individuo humano (o de una persona). Sin embargo, debemos reconocer que los que sustentan esta tesis de que la identidad personal existe desde la formación del cigoto, han propuesto interpretaciones de los anteriores

datos de acuerdo a ciertos modelos teóricos que son lógicamente consistentes y biológicamente admisibles (por ejemplo, el fenómeno de los gemelos se interpreta como una clonación accidental, espontánea y anormal), pero que se ven *ad hoc* y no están apoyados por suficiente evidencia empírica. En particular, algunos especialistas que defienden la tesis de la constitución de la persona en el momento de la fertilización, han propuesto también ingeniosas interpretaciones, de acuerdo a las cuales, la aplicación correcta de los principios tomistas a los datos de la embriología reciente, de hecho apoyan esta tesis.

Una solución razonable a este *impasse* podría ofrecerse dividiendo la artificialmente monolítica noción de embrión y reconociendo que en las etapas tempranas del desarrollo de la célula fertilizada nos encontramos frente a una estructura biológica que sería mejor llamar *pre-embrión* (como de hecho se ha hecho en ciertos documentos científicos y bioéticos). Esta propuesta permitiría aplicar el concepto de embrión sólo después de la constitución real de los embriones (prácticamente después del decimoquinto día) y entonces podríamos mantener que el embrión humano es y permanece siendo un individuo humano (o persona) durante el resto de su desarrollo, y continúa siendo el mismo individuo hasta el final de su vida biológica después de muchos años.

Como consecuencia, la conclusión de todas nuestras argumentaciones analíticas acerca del estatus ontológico del embrión podría expresarse como sigue: *El embrión humano es un individuo pleno (o persona), mientras que este estatus ontológico no puede atribuirse al pre-embrión humano.*

Esto significa que la personeidad no existe al momento de la concepción por falta de identidad individual, y permanece ausente hasta que esta identidad se logre unos días después. Notemos que al defender esta tesis no estamos requiriendo que la personeidad esté ligada a la posesión actual o al ejercicio de esas altas funciones que son características específicas de la naturaleza racional del hombre y cuya manifestación está incluida sólo *potencialmente* en la naturaleza del embrión humano. Con esta aclaración recha-

zamos como impropio el concepto de "persona potencial" que a veces se usa al referirse al embrión (y que se deriva de una concepción funcional de persona). Un embrión (pero no el pre-embrión) es una persona *en acto* dotada de varias potencialidades.

EL ESTATUS ÉTICO DEL EMBRIÓN HUMANO

Los resultados de la investigación ontológica deben ser integrados a consideraciones *axiológicas* a fin de permitir, de manera correcta, implicaciones morales. Mientras que una simple inferencia de "lo que de hecho es" a "lo que debería ser" es incorrecta desde el punto de vista lógico (de acuerdo a el famoso *Humean caveat*), esta inferencia es legítima si lo que de hecho es está dotado de un cierto valor que puede imponer *deberes* a nuestra *responsabilidad*: en efecto, en la parte introductoria de este artículo hicimos notar explícitamente que la investigación ontológica acerca del estatus del embrión era impulsada por el interés de resolver una pregunta moral referente a qué deberíamos hacer al manejar embriones humanos. En nuestra actual cultura hay un consenso general en la atribución de un alto valor a la persona humana, tal vez el valor más alto en el plano moral. De esta atribución de valor se deriva de manera inmediata, el deber moral de *respetar* y *proteger* a todas las personas, y esto conlleva el deber de ayudar a una persona a lograr la más plena realización posible y ejercicio de las capacidades y funciones que posee. Un individuo humano puede no haber logrado todavía, o no ser capaz de realizar ciertas funciones típicas de las personas de manera concreta, pero esto no afecta su *dignidad* como persona. Esto sólo implica que no tendrá el derecho a la protección de estas funciones, simplemente porque están ausentes. En el caso del embrión individualizado, esto significa que no hay obligación moral (que por cierto no tendría sentido) de tratarlo "como si" fuera consciente, libre, autodeterminado, capaz de actividad simbólica y comunicación intersubjetiva. Sin embargo, persiste el *deber intrínseco* de proteger su *existencia* y su *integridad*, un deber con respecto al cual

los otros deberes son solamente *derivados* de las características de su naturaleza y por los grados de su manifestación actual.

El reconocimiento de que el embrión tiene el estatus ontológico de un individuo pleno, puede llevar a consecuencias morales semejantes, aun sin recurrir al controversial y filosóficamente sofisticado concepto de persona. En efecto, este reconocimiento equivale a admitir que el embrión humano es un "prójimo", "uno de nosotros" y lo incluye en el ámbito de la regla de oro de la moralidad: "trata a otros como quieres ser tratado". No hay nada particularmente profundo en esta inferencia, ella es simplemente la consecuencia del reconocimiento espontáneo de que el embrión humano no puede ser considerado como una simple "cosa", que es "algo más" que una cosa con el reconocimiento adicional de que tiene el estatus ontológico de una persona, lo que lo dota de un muy alto *valor*.

Sin embargo, debe notarse que el estatus moral del embrión, esto es, hablando concretamente, el derecho moral que tiene de recibir respeto para su vida e integridad, puede ser afirmado también sin sostener que es una persona o un individuo humano pleno. Esto puede verse fácilmente si consideramos por qué la Iglesia católica ha estado constantemente contra el aborto, aun cuando aceptaba la doctrina tomista de la infusión retardada del alma. El aborto no se equiparaba al asesinato, pero se consideraba un crimen muy serio contra la vida humana por dos razones: a) porque el momento preciso de la infusión del alma racional en el embrión era desconocido y, por tanto, estamos obligados moralmente a evitar el simple riesgo de matar a una persona; b) porque, en cualquier caso, el aborto interrumpe un proceso natural orientado teleológicamente a la producción de un nuevo ser humano y, de tal modo, violaría el principio del *orden natural*. La defensa del orden natural, como es bien sabido, es un principio pivotal de la ética tradicional católica. A partir de este ejemplo podríamos estar tentados a inferir que el hecho de reconocer al embrión el estatus ontológico de un individuo pleno es, tal vez no una razón necesaria, pero en cualquier caso una razón suficiente para imponer el deber de respetar su vida e

integridad, ya que otros principios morales proveerían *razones adicionales* para apoyar esta obligación moral. Sin embargo, las cosas no son tan simples porque la presencia de varios valores y principios morales no conlleva el que actúen en dirección "acumulativa", el que ellos se "refuercen" mutuamente: si queremos hablar de una "suma" de su acción, debemos considerarla no en sentido "aritmético", sino en sentido "algebraico", de acuerdo al cual, un cierto valor puede "contrarrestar" a otro valor en vez de "reforzarlo". Esto se aclarará con lo que sigue.

COMPARANDO DEBERES

La más importante razón por la cual la determinación del estatus ontológico del embrión es importante, pero no decisiva para la solución de temas morales relacionados con el manejo de embriones, es que, cuando se trata de situaciones concretas, en las que están involucradas las acciones humanas, y cuando debe hacerse la *elección* del curso correcto de la acción, debemos darnos cuenta de que siempre están en juego una *pluralidad de valores*, cada uno de ellos con el derecho de ser protegido y promovido y del que pueden seguirse ciertos *deberes* morales. Por esta razón, la elección correcta debe ser establecida mediante un *juicio moral* en el que la presencia de esta pluralidad de valores y, consecuentemente, de derechos y deberes tiene que ser llevada a un cierto tipo de síntesis. Esta síntesis puede ser difícil y puede conducirnos a diferentes resultados cuando la situación implica un *conflicto de valores*, que normalmente lleva aparejado un *conflicto de deberes*.

En la filosofía moral esta situación es analizada frecuentemente recurriendo a una distinción introducida por D. Ross entre *deberes absolutos* y *deberes prima facie*. Una distinción que también podríamos expresar como una diferencia entre deberes que se pueden y deberes que no se pueden derogar. Un deber absoluto es aquel que debe ser respetado incondicionalmente, independientemente de cualquier consecuencia que pudiera seguirse y de cualquier otro

posible valor que pudiera ser sacrificado. Un deber *prima facie* es aquel que se presenta imponiéndonos una obligación moral (por tanto, no debe ser confundido con un simple imperativo hipotético), pero que podría, en una situación concreta dada, ceder a otros deberes o derechos que serían considerados como moralmente más obligantes. Por ejemplo, el deber de no matar a una persona, deja de aparecer como absoluto y se convierte en *prima facie* cuando matar es el único medio de legítima defensa. En el curso de la historia humana, la prohibición de matar a las personas humanas ha tenido siempre excepciones significativas, "hábilmente" justificadas por filósofos, teólogos, políticos, juristas: simplemente mencionemos la legitimación moral de las guerras, la pena capital y la quema de herejes y brujas.

La modernidad se ha caracterizado, entre otras cosas, por la elaboración de ciertos valores y principios morales que eran relativamente nuevos con respecto a la tradición. Entre éstos mencionemos solamente el principio de autonomía, el principio fundamental de la ética utilitarista y la prominencia dada a los valores sociales. De acuerdo al primer principio, el imperativo moral supremo es el de respetar la decisión autónoma de una persona, ya que precisamente en su total libertad de elección consiste la dignidad de una persona. Como consecuencia, por ejemplo, en el curso de las discusiones sobre la legalización del aborto, muchos partidarios de esta legalización no buscaban una justificación moral sosteniendo que el feto no es todavía una persona; probablemente estaban dispuestos a admitir que sí lo es, pero consideraban el aborto como algo que depende de la libre decisión de la madre, y sin otra justificación moral que la libertad de esta decisión. Otros partidarios ponían el énfasis en la disminución de los abortos clandestinos (con sus fuertes daños sociales) que podría esperarse de la legalización de esta práctica. En estos casos el hecho de que el feto pudiera ser una persona no se negaba explícitamente, pero la noción de persona era concebida implícitamente en sentido funcional, de donde se sigue que el valor de una persona no es absoluto y único, sino que cambia de acuerdo a las cualidades poseídas de hecho por una

persona. Por lo tanto, el feto, debido a su todavía bajo desarrollo, podría ser considerado como una persona de valor modesto, cuya vida podía ser sacrificada a fin de asegurar el respeto a valores más fundamentales como, por ejemplo, la autonomía de la mujer o la disminución de una práctica socialmente peligrosa.

En el caso del embrión, la situación es parcialmente similar y parcialmente diferente con respecto al feto. La diferencia fundamental consiste en el hecho de que si uno acepta la distinción entre pre-embrión y embrión individualizado (una distinción que parece muy *razonable* aceptar como hemos tratado de demostrar), es honestamente posible afirmar (no con una certeza *absoluta*, sino con aquel grado *razonable* de certeza, que normalmente admitimos en las decisiones acerca de la rectitud de nuestra conducta) que el pre-embrión no es todavía una persona. Esto no significa que es una pura "cosa", o que puede ser tratado de cualquier manera y sin ningún tipo de *respeto* (aun cuando se trata de un cadáver sentimos el deber de tratarlo con respeto, debido al hecho de que "ha sido" una persona; con mayor razón deberíamos sentir el deber de respetar algo que "está en camino" de llegar a ser una persona, como es el pre-embrión). Esto conlleva, sin embargo, que el pre-embrión puede ser sometido sin *limitaciones morales* al tipo de tratamientos que ocurren en las prácticas normales de reproducción asistida e investigación experimental que han "motivado" el debate que estamos considerando.

Para aquellos que rechazan la distinción entre el pre-embrión y el embrión y, en particular, afirman que el embrión es una persona, o si uno prefiere, un individuo humano pleno, la pregunta sería si el deber de respetar la vida e integridad de esta persona es *absoluto* o sólo *prima facie*. Los que consideran este deber como absoluto, condenarán consistentemente, no sólo la investigación experimental en embriones (por ejemplo en el campo de las células madre), sino también algunas prácticas en el campo de la reproducción asistida, como la producción de más embriones que los que van a ser implantados, diagnóstico pre-implantatorio de los embriones producidos, crio-preservación de embriones no utilizados, y

otras. Ésta es, por cierto, la posición oficial de la Iglesia católica actualmente. Aquellos que consideran este deber sólo como *prima facie*, pueden asumir que todas estas prácticas pueden ser admitidas moralmente en consideración a ciertos valores que pueden ser protegidos o promovidos al permitir la manipulación y aun la destrucción de embriones: por ejemplo, la protección de la salud de la mujer evitando la repetición de varias estimulaciones en caso del fracaso del primer intento (si los embriones no utilizados permanecen disponibles para futuros intentos); la prevención de enfermedades genéticas del embrión (al descubrir anomalías genéticas en los embriones mediante el diagnóstico preimplantatorio y excluirlas de la implantación); los avances en investigación médica esperados de la investigación en embriones, de las que se esperan terapias para muchas enfermedades que traerán grandes ventajas para cientos de futuros pacientes. Está claro que tras esta segunda posición está la idea implícita de que no todas las personas son de igual valor, en el sentido de que aquellas que se encuentran en un estado inicial de su desarrollo, carecen de todas esas características que hacen a una persona plena (en otras palabras, encontramos aquí restos de la concepción funcional de la persona). De hecho, es muy posible que muchas personas que admiten la destrucción de cientos de embriones para investigación en células madre (y no niegan que estos embriones son personas) no estarían dispuestas a admitir que cientos de personas adultas normales se sacrificaran para realizar los mismos experimentos.

Podríamos añadir varias consideraciones más, pero creemos que los puntos esenciales se reducen a dos. El primero se refiere al valor igual de cualquier persona, que en teoría suena como una muy importante conquista de la civilización moderna, pero que se aplica poco en la mayoría de las decisiones "prácticas". Desde el punto de vista ético, este problema se agudiza cuando los "intereses" de las personas chocan en ciertas situaciones, y parece moralmente correcto proteger el interés de la persona más "valiosa". Parece que todavía necesitamos reflexionar mucho sobre esta cuestión. El segundo punto se refiere a lo absoluto del deber de no

dañar la vida y la integridad de una persona. Si uno considera la historia de la humanidad aparece de manera patente, como ya hemos hecho notar, que éste no ha sido considerado nunca como un deber absoluto. Ninguna institución, ninguna tradición filosófica o religiosa puede atribuirse la autoridad moral de haber afirmado siempre lo absoluto de este deber. No han sido embriones carentes de sensibilidad, inteligencia y voluntad, sino millones de personas maduras las que han sido asesinadas o mandadas a la muerte contra su voluntad en nombre de los sagrados intereses de la patria, en nombre de la justicia, por la afirmación de ideologías o creencias religiosas, y todo eso se ha justificado con una variedad de "razones" que no han sido real y explícitamente rechazadas actualmente por aquellos que mantienen lo absoluto de este deber. Por lo tanto, podríamos enfrentarnos al arduo problema de ver si este deber es realmente absoluto, o si estamos al inicio de un nuevo tiempo histórico en el que debemos luchar por el respeto absoluto a este deber con respecto a las personas maduras, admitiendo que debe ser considerado sólo como *prima facie* en el caso de los embriones. Esto sería un avance histórico que tal vez podría preparar el momento en el que también los embriones humanos serán protegidos absolutamente. En cualquier caso, ésta parece ser la dirección en la que deberíamos movernos.