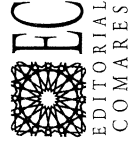


Perspectivas en la investigación con células troncales

Aspectos científicos, éticos,
sociales y legales

Miguel Moreno Muñoz (coordinador)

Biblioteca de derecho y ciencias de la vida



VI.

INCONSISTENCIAS DEL DEBATE ÉTICO SOBRE CÉLULAS TRONCALES EMBRIONARIAS*

FRANCISCO D. LARA SÁNCHEZ
Universidad de Granada

Resumen:

La investigación médica con células troncales embrionarias genera en la actualidad una de las más porfiadas controversias morales. Algunos eluden la controversia desde la creencia de que se pueden conseguir los mismos beneficios terapéuticos con técnicas que no suponen la destrucción de embriones, o bien desde la posición neutral de permitir experimentar sólo con el excedente de embriones resultante de los usuales métodos de reproducción asistida. En este trabajo se critican tanto estos intentos de solventar la controversia como aquellos otros que apostando bien por la defensa, bien por la reprobación de la investigación con células troncales embrionarias, parten de la convicción de que los embriones poseen el mismo estatus moral que los seres humanos adultos. Como alternativa, se esboza una propuesta ética que, desde la coherencia y la plausibilidad de cuestionar dicha convicción, alumbrase en parte el debate sobre la mencionada investigación biomédica.

Palabras clave: *células troncales embrionarias, ética de la investigación médica, ética del desarrollo embrionario, potencialidad y estatus moral.*

Abstract:

Medical research with embryonic stem cells causes at the moment a relevant moral controversy. Some people avoid such controversy either considering that is possible to get the same therapeutic benefits using methods which do not destroy embryos, or accepting to experiment just with the spare embryos of the normal methods of assisted reproduction. In this paper, the author criticises these attempts to resolve the controversy as well as the others attempts that defend or attack the research with stem

* Este trabajo forma parte de los resultados obtenidos en el desarrollo del proyecto de investigación «Intervenciones biotecnológicas en humanos: obtención y uso de células troncales. Aspectos científicos, jurídicos, filosóficos y sociales», de referencia SEJ-01558 y que ha sido financiado por la Junta de Andalucía.

cells assuming that the embryos have the same moral status than adult human beings. Finally, the author outlines an ethical proposal that, from the coherence and the plausibility of the disputation of such assumption, contributes to clarify the discussion about the biomedical research with embryonic stem cells.

Keywords:

Embryonic stem cells, medical researching ethics, ethics of embryo development, potentiality, and moral status.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años la biomedicina ha dado pasos de gigante para acercarse a lo que puede considerarse como su piedra filosofal, la posibilidad de evitar el envejecimiento prematuro de las células del cuerpo. Y todo ello gracias en gran parte a las células madre o troncales, caracterizadas por la capacidad de producir otras células, tanto idénticas como diferentes.

Dejando a un lado las posibles implicaciones de estos avances para aumentar considerablemente la esperanza de vida de los seres humanos, lo más significativo a primera vista son sus inmensas posibilidades terapéuticas. A largo plazo, las células troncales podrían servir para producir órganos que reemplacen a los defectuosos y, a corto, para curar muchas enfermedades que, como las cardiacas, la de Parkinson o la diabetes, se deben en parte al deterioro o pérdida de ciertas células.

Esta esperanzadora vía de resolución de grandes sufrimientos humanos conlleva, no obstante, una dificultad que la convierte en objeto de polémica. Pues aún pudiendo encontrar células troncales en el feto o en diferentes partes del organismo humano, son las precedentes del embrión¹ las que hasta la fecha manifiestan una mayor potencialidad terapéutica²; unas células que sólo pueden obtenerse provocando la destrucción del embrión. Y puesto que los embriones, se dice especialmente desde posturas católicas³, tienen el mismo estatus moral que los humanos adultos, merecerían vivir incluso en el caso de que con su muer-

¹ En este estudio entenderemos por «feto» aquel ser que se encuentra entre la octava semana de gestación humana y el nacimiento, y reservaremos el término «embrión» para la etapa que va desde una semana después de la fecundación, en la que el cigoto se ha implantado en la pared del útero, hasta la octava semana, en la que empiezan a percibirse los surcos cerebrales.

² Además de para curar enfermedades, las células troncales embrionarias resultan de gran utilidad para obtener conocimientos sobre embriología, mecanismos de división y diferenciación celular, funciones génica y proteínicas; para producir medicinas y tests de toxicidad; y para desarrollar modelos de enfermedades humanas. Véase al respecto Kießling y Anderson 2003, 164; y Solter y otros, 2003.

³ Véanse, por ejemplo, Doerflinger, 1999; Friend, 2003; Oakley, 2002; y Meyer, 2000.

te salvaríamos a muchos. Esto contrasta con la posición de quienes consideran que el embrión como tal carece de cualquier relevancia moral⁴.

El objetivo principal de este trabajo consiste en aportar razones con las que descartar muchos de los argumentos usados en esta polémica. Así, en el primer apartado me haré eco de las fundadas dudas de muchos expertos sobre la posibilidad de conseguir en la actualidad los beneficios terapéuticos referidos más arriba pero sin destruir embriones. Después, cuestionaré la pretensión muy extendida de resolver la controversia permitiendo que se investigue sólo con los muchos embriones sobrantes de la aplicación de tratamientos contra la infertilidad. Descartadas estas vías de resolución del conflicto, dedicaré la mayor parte del estudio a analizar críticamente las posiciones que, estando tanto a favor como en contra de la investigación con células troncales embrionarias, parten de la convicción de que los embriones poseen el mismo estatus moral que los seres humanos adultos. Todo esto me permitirá, en la última parte del estudio, esbozar una propuesta propia que, pretendiendo cumplir con rigurosas exigencias de coherencia y plausibilidad, presente soluciones al debate sobre la investigación con células troncales embrionarias.

1. ¿EXISTEN ACTUALMENTE SOLUCIONES TÉCNICAS?

Ya que el origen del debate que nos ocupa se localiza en las divergencias sobre el estatus moral del embrión, abundan en nuestros días los intentos de desarrollar procedimientos científicos con los que alcanzar los prometedores resultados de la investigación con células embrionarias pero sin provocar la destrucción de embriones. Consideremos los tres procedimientos más importantes que apuntan en esa dirección.

Uno de ellos ha partido de la creencia de que se pueden obtener líneas de células troncales del embrión sin dañar a este. Para ello, según algunos científicos, las células que dieran lugar a dichas líneas deberían ser extraídas no de la masa celular interna de un embrión en su etapa del blastocito (lo que inevitablemente impediría el desarrollo de este), sino del conjunto de ocho células, llamadas blastómeros, de las que se compone el embrión en una fase más temprana.

⁴ Aún siendo esta la controversia básica en este ámbito, no hay que olvidar aquellas otras que versan sobre cómo conseguir material embrionario sin que las mujeres, principales fuentes de dicho material, no corran excesivos riesgos, ni sean objetos de coerción o explotación; sobre donde están los límites y las garantías de la confidencialidad y seguridad de los bancos de células troncales; sobre cómo transmitir información de los avances en este campo sin generar falsas expectativas; sobre los efectos en la naturaleza humana de la aplicación de los beneficios de las células troncales, etc.

na⁵. Mantienen que si se extrae una de estas células de manera similar a como se hace en los diagnósticos genéticos preimplantacionales, no habría ningún impedimento para que las restantes células se diferenciaran de modo normal hasta desarrollarse, primero, en un feto y luego, en un adulto. Pero hasta la fecha, y a pesar de las expectativas generadas en su momento por los medios de comunicación, esta solución técnica del debate sobre el estatus de los embriones es más una posibilidad que una realidad. Los intentos para reproducir la técnica defendida siempre han fracasado⁶.

En segundo lugar, cabe citar la pretensión de prescindir del uso de embriones persiguiendo a cambio una mayor eficiencia de las células troncales de fetos o de organismo adultos. No obstante, y sin dejar de admitir el éxito de la utilización de las células troncales no embrionarias en ciertos campos, la mayoría de los expertos parecen coincidir en que las embrionarias poseen una mayor potencialidad terapéutica. Esto se explica sobre todo en virtud de la gran versatilidad de estas, de su demostrada capacidad para formar células de todos los tejidos del organismo humano. Son células pluripotentes⁷. Por el contrario, las troncales adultas sólo son, en el mejor de los casos, multipotentes. Esto es, ni siquiera está claro aún, a pesar de los muchos avances en esta dirección, si se transdiferencian, si pueden desarrollarse eficientemente en diferentes tipos de tejidos (aunque no en cualquiera, lo que las convertiría en pluripotentes). Por ejemplo, las células troncales de la médula pueden dar lugar a células óseas y otros tipos de tejido conectivo, pero no parecen capaces de diferenciarse de otra manera. Otro problema con las células troncales adultas es que actualmente no poseen el mismo potencial que las embrionarias para proliferar bajo condiciones de investigación. Estas últimas pueden reproducirse durante un año o más

⁵ Los resultados de los trabajos de R. Lanza y sus colaboradores aparecen en Klimanskaya y otros, 2006.

⁶ Sobre las acusaciones al grupo de R. Lanza por falta de transparencia en sus experimentos, véase Lacadena, 2006. Por otro lado, a muchos de los defensores del mismo estatus para los embriones tampoco les convence esta técnica en virtud del peligro al que estarían expuestos los embriones de los que hay que extraer células, y que en algunos casos podrían no madurar. Véase, por ejemplo, O'Brien, 2006.

⁷ El método estándar de obtención de células troncales embrionarias consiste en derivarlas de la masa inherente celular de los embriones desarrollados en una placa de Petri durante cinco días aproximadamente. En esta etapa, conocida como del blastocito, el embrión es una microscópica bola hueca de unas cien células. Las células troncales embrionarias así obtenidas son pluripotentes porque de las células de la masa inherente puede conseguirse cualquier tipo de tejido, con la excepción de aquellos (de la membrana y la placenta) que, siendo necesarios para el completo desarrollo del embrión, provienen de la esfera externa de este. Y no son «totipotentes» porque, a diferencia de las células extraídas de embriones más jóvenes, no pueden dar lugar a un nuevo individuo.

en el laboratorio sin diferenciarse, pero hasta la fecha los científicos no han tenido éxito en obtener similares resultados con las adultas. Respecto a las células troncales fetales cabe decir que aunque parecen tener capacidades pluripotentes, son células que están en el último estadio de su desarrollo, lo que ocasiona dificultades para su uso en investigación que no se dan en las embrionarias.

Una tercera forma de sortear el problema del estatus de los embriones podría venir de una reprogramación de las células somáticas que, por medio de factores citoplásmicos o por directa manipulación genética, las hiciera retroceder a un estado primigenio en el que fueran tan versátiles como las embrionarias. Este novedoso procedimiento, que convertiría las células somáticas en pluripotentes, o incluso en totipotentes según los últimos descubrimientos⁸, puede conllevar, sin embargo, efectos cancerígenos y no ser efectivo para todas las necesidades de la investigación terapéutica con células troncales. Además, y lo que es más importante aquí, este procedimiento, con el que se pretende sobre todo evitar el polémico uso de embriones, más que resolver el problema lo que consigne es desplazarlo. Pues si, para algunos, los embriones merecen protección porque en ellos hay una persona, lo mismo debería mantenerse respecto a aquellas células que, por medio de la citada reprogramación, hayan adquirido la misma potencialidad que un embrión⁹.

2. UNA SOLUCIÓN DE COMPROMISO: LOS EMBRIONES SOBRESANTES

Ya que la técnica no nos libra, hasta la fecha, de la controversia que nos ocupa, alguien podría preguntarse si no podemos resolverla complaciendo en parte a las dos posturas enfrentadas. Esto es lo que han pretendido algunos autores al sostener que la investigación con células troncales embrionarias debería permitirse siempre que se lleve a cabo con embriones sobrantes de las técnicas de fecundación *in vitro* (FIV). Con ello, al mismo tiempo que se consiente cierta investigación en este terreno, se protege parcialmente a los embriones, al no aprobar que estos sean creados con la única intención de investigar con ellos¹⁰.

⁸ En 2009, dos laboratorios de Pekín han demostrado que con esta técnica, conocida como «obtención de células pluripotentes inducidas», son capaces de generar no ya todos los tejidos del cuerpo, sino también animales completos, concretamente ratones. No obstante, han admitido que algunos ratones padecieron malformaciones. Véanse Zhou y otros, 2009; y Gao y otros, 2009.

⁹ Denker, 2008.

¹⁰ Esta es la posición dominante en legislaciones europeas, como las de Finlandia, Suecia y España; en comisiones de estudio, como la Comisión Europea sobre la Investigación con Células Troncales Embrionarias (en su informe de 2003); o entre la mayoría de los ciudadanos participantes en algunos sondeos sobre el tema. Véase al respecto Solter y otros, 2003.

Ahora bien, ¿qué justifica que se pueda investigar con un embrión sobrante y no con uno creado *ex profeso*? ¿Qué diferencias moralmente relevantes hay entre ambos? Intrínsecamente, parece que ninguna. Ambos pueden ser concebidos por FIV, poseen una misma constitución y, por ello, idéntico potencial de convertirse en personas. También es difícil diferenciarlos fijándose en su valor simbólico, pues lo que se haga con uno y con otro, en virtud de sus iguales características intrínsecas, probablemente va a tener el mismo impacto en cómo la gente valore los embriones o la vida humana.

Por tanto, si en algún sitio hemos de encontrar la clave que dé sentido a esta pretendida diferenciación de estatus, sólo nos queda buscarla en la intencionalidad de los agentes. Así, se argumenta a menudo que a diferencia de cuando se utilizan embriones excedentes, al crearlos para investigar con ellos nos mueve la intención de instrumentalizarlos totalmente, lo que constituye una seria falta de respeto hacia ellos. Este argumento suele presentarse de dos maneras.

La primera, recurriendo a la tradicional doctrina del doble efecto. Mantiene que en el caso de los embriones sobrantes de los tratamientos de infertilidad su destrucción no supone una falta de respeto hacia estos porque dicha destrucción no es más que un mero efecto colateral de acciones realizadas con la intencionalidad de procrear¹¹.

El problema con esta versión del argumento es que, al basarse en algo tan interno e impenetrable como la intencionalidad de los agentes, la noción de responsabilidad se hace demasiado versátil y se expone un uso interesado de ella. Pues si aún sabiendo uno que las técnicas contra la infertilidad producen embriones sobrantes puede verse como no culpable de su destrucción con sólo aducir que esta es un efecto no deseado de su pretensión de procrear, igualmente podría mantener que el sacrificio de embriones para la investigación es un efecto no querido de crearlos con la pretensión de salvar vidas¹².

¹¹ FitzPatrick, 2003.

¹² Algún defensor de la doctrina del doble efecto aún podría aducir que al producir embriones para investigar con ellos, a diferencia de cuando se participa en tratamientos de infertilidad, no es posible tener en mente otra intención que la de crearlos para su destrucción. De acuerdo, pero ¿a dónde nos lleva esto? Para empezar, necesariamente habría que partir la conducta a evaluar en dos acciones. Una, la de participar en tratamientos de infertilidad sabiendo que, como efecto colateral, sobrarán embriones; y dos, la de destruir tales embriones. Pues bien, el defensor de esta doctrina sólo podrá justificar esta segunda acción si apela a un principio distinto al de su propia doctrina, concretamente, al consecuencialista. Si quiere justificar la destrucción de los embriones sobrantes no tendrá más remedio que aducir que a pesar del respeto que estos le merecen y de nuestra obligación de no instrumentalizarlos, en este caso priman los intereses de todos los enfermos que se beneficiarán de su sacrificio. Y entonces, si esta es la explicación del defensor de la doctrina, que a veces antepone los resultados a la intencionalidad

Una segunda forma de entender la afirmación de que sólo a los embriones creados *ex profeso* para investigar se les trataría irrespetuosamente al destruirlos se basa en la convicción de que sólo a ellos no se les ha dado la oportunidad de llegar a ser persona. Pues los embriones sobrantes, al menos en el momento de ser creados, sí que tenían ciertas expectativas de ser implantados en un útero.

Este argumento resulta, no obstante, claramente insostenible. Para demostrarlo, algunos autores han ideado una situación que evitaría la diferenciación moral pretendida con el argumento. Nos piden que pensemos en la posibilidad de que la reproducción asistida fuera innecesaria gracias a que los científicos crearán embriones en un porcentaje mayor al necesitado para la investigación, de modo que los sobrantes, que se corresponderían con la misma ratio de embriones exitosamente implantados en los tratamientos contra la infertilidad, se donarían a parejas infértiles que quisieran procrear. De esta manera se conseguiría que el porcentaje de embriones creados para investigación que acaban convirtiéndose en personas fuera el mismo que el de los embriones usados en reproducción asistida que se convierten actualmente en personas. De lo que se podría concluir que aquellos, como estos, habrían tenido la misma oportunidad de llegar a ser persona y que, por lo tanto, habrían sido tratados igualmente bien. Así se demostraría que, contrariamente a lo pretendido por los defensores de este argumento, el hecho de crear un embrión para investigar con él no conlleva necesariamente una instrumentalización excesiva de dicho ser en el sentido de haberle negado cualquier posibilidad de convertirse en una persona¹³.

No obstante, aparte de lo cuestionable que por separado, como hemos visto, son estas dos versiones del argumento que intenta diferenciar el trato que merecen embriones sobrantes y embriones creados para investigar, ambas son criticables en conjunto porque parten de una premisa muy débil. Según esta, el uso que hagamos de los embriones ha de estar siempre limitado por la exigencia de respetarlos en la misma medida que respetamos a las personas. Pero la equiparación de estos dos tipos de seres, embriones y personas, en virtud de la idea de respeto resulta extraña. ¿Puede tener sentido la exigencia de respetar a una entidad que, como el embrión, carece de autonomía? ¿Hasta qué punto se puede mantener coherentemente que aquellos seres que ni siquiera son conscientes de lo que les interesa son tratados inadecuadamente al decidir nosotros

irrespetuosa, ¿por qué no aceptar también con ese mismo fundamento la justificación consecuencialista que daría aquel que defiende crear embriones buscando el resultado de evitar el sufrimiento y la muerte de muchos seres humanos reales a costa de algunos organismos aún no desarrollados?

¹³ Savulescu, 2002; y Devolver, 2005b.

qué hacer con ellos? Destinatarios del respeto sólo pueden ser aquellos seres que por tener fines en la vida (siendo conscientes de ellos y concibiéndolos como propios), podrían perder su autonomía al imponerles nuestros propios fines. Y es obvio que el embrión no es uno de esos seres.¹⁴

Al embrión, por tanto, propiamente no se le puede respetar. Esto no quiere decir, sin embargo, que no deba ser protegido. La exigencia de protección puede venir, en última instancia, de la importancia que el embrión tiene para los que sí merecen respeto. Y suele tenerla principalmente en virtud bien de lo que simboliza, bien de lo que supone como medio ineludible para satisfacer los deseos de procreación de mucha gente. Respecto a lo primero, cabe decir que su potencialidad de convertirse en persona le concede un valor por lo que representa que no se encuentra en otras células o tejidos del cuerpo. Así, aunque el embrión carezca de intereses y, por tanto, de estatus moral, nuestra conducta hacia él estaría sujeta a restricciones como la de no usarlo frívolamente para, por ejemplo, producir cosméticos o enseñar biología en las aulas. Restricciones que, sin embargo, nunca podrían ser de tal tipo que pudiéramos ser acusados de tratar indignamente a un embrión si, como último recurso, lo creamos para obtener importantes avances en la cura y prevención de muchas enfermedades.

En segundo lugar, el embrión ha de ser protegido porque lo necesitamos para reproducirnos. De hecho, sólo así se entendería la postura de aquellos que pretenden diferenciar moralmente entre embriones creados para la investigación y sobrantes. Pues quienes mantienen esta posición realmente no pueden creer que los embriones tengan una naturaleza que les confiera un valor absoluto y una protección incondicionada. Conceden al embrión un valor intrínseco en virtud de su integración o no en un proyecto reproductivo. Es más, el valor que conceden al embrión *in vitro* es variable: crece considerablemente tan pronto como empieza a ser concebido como el germen del hijo buscado por alguien, y decrece cuando es descartado, momento a partir del cual se le llama «sobrante» o «supernumerario». Si esta creencia de que los embriones sólo poseen valor si cuentan para la reproducción es la que justifica que para muchos no sea tan grave usar embriones sobrantes para la investigación, entonces será claramente incoherente sostener que los embriones creados expresamente para la investigación, desvinculados desde el principio de cualquier proyecto parental, deban ser más protegidos que los sobrantes.¹⁵

¹⁴ Steinbock, 2000, 128-9.

¹⁵ Devolver, 2005a y 2005b. Algunos autores han defendido el menos valor moral del embrión sobrante en virtud de sus escasas expectativas de ser querido por alguien y, por tanto, convertirse en persona. R. Green (2001 y 2002) llega incluso a exculpar a los investigadores de la muerte de unos embriones que, por sobrantes, no les espera otro destino que la destrucción.

3. LA ÉTICA DEL HOMICIDIO HUMANITARIO

Ante esa incoherencia de permitir investigar sólo con líneas celulares provenientes de embriones sobrantes de la reproducción artificial, alguien podría explicarla como la consecuencia del empeño de querer ver un problema donde no lo hay. Y no lo habría porque es posible defender sin restricciones la investigación con células troncales embrionarias al mismo tiempo que se le reconoce a los embriones el mismo estatus moral que a las personas. Para ello, podrían aducirse las mismas razones éticas de peso que nos permiten justificar a veces que un ser humano muera para que sobreviva otro. Por ejemplo, cuando se acepta sacrificar a un niño siamés para que viva el hermano; o que un adulto tenga que abandonar la barca que zozobra por exceso de peso.

La aceptación de estos homicidios humanos proviene básicamente del hecho de que no se trata de que un inocente que de otro modo no moriría se sacrifique por la vida de los otros, sino de que en caso de no haber sacrificio, todos pierden. Es lo que, según J. Savulescu (2002), pasaría en el caso de los embriones usados con fines terapéuticos; que si no se investiga con ellos, se perjudica a todos. Para este autor, al llevar adelante la investigación se estaría haciendo participar a los embriones en una especie de Lotería de la Supervivencia por la que algunos de ellos deberían ser sacrificados para encontrar tratamientos con los que sanar tanto a adultos actuales como a las personas en que se convertirán los embriones no elegidos.

Desde una perspectiva puramente racional, este planteamiento resulta muy contundente. Pues si los embriones pudieran elegir entre mundos posibles, se supone que preferirían uno donde el riesgo de enfermar o morir prematuramente pudiera reducirse para todos por igual con el sacrificio de unos pocos. Sin embargo, eso de que algunos seres de plena entidad moral (como la que aquí se les presupone a los embriones) tengan que dar su vida por los demás nos sigue pareciendo inaceptable por muy justificado que esté. La razón de ello podría ser que uno siempre asocia, quizá inconscientemente, lo correcto de quitar a veces la vida con la idea de que, llegado el caso, uno no debería poner reparos en cometer *él mismo* el permisible homicidio. Y esto nos parece fuertemente repulsivo aún cuando esa fuera la única manera de salvar muchas vidas.

Por el contrario, cuando la exigencia de matar es más remota e impersonal, cuando no se trata, como en el conocido ejemplo de B. Williams, de que sólo si

A ello responde N. Agar (2007, 200-1) que tal exculpación no tiene sentido si realmente se parte de que los embriones son moralmente valiosos, pues los científicos a los que les llega ese excedente de embriones siempre podrían no destruirlos y ofrecérselos a parejas infértiles, o bien dejarlos almacenados para futuras peticiones.

tú disparas a uno se salvan los diecinueve restantes¹⁶, dicha exigencia puede empezar a tomar fuerza para ciertas situaciones. Sólo así se entiende que el mundo posible en el que se situaría la siguiente escena ideada por J Savulescu no resultase para muchos tan aborrecible.

«Mis hijas besaron la frente de su fallecido abuelo. Él sólo tenía 58 años. Los dos Salvadores de Vidas estuvieron esperando respetuosamente en la puerta. Se lo llevaron para extraerle sus órganos. Nadie se oponía al sistema de donación de órganos. Todos salían ganando. La muerte de una sola persona podría suministrar órganos para salvar la vida de 10 personas. La esperanza de vida se había incrementado 20 años. Mis dos hijas vivían gracias a los riñones de un donante (...). Yo no podría decir si mi padre murió de una arritmia natural en el corazón o si fue él uno de los "elegidos". Cuando el suministro natural de órganos resulta insuficiente para satisfacer la demanda, los Salvadores de Vidas eligen aleatoriamente por ordenador a una persona. Mientras esta persona duerme, un rayo electromagnético, proveniente de un sistema de satélites situado en el espacio exterior, detiene su corazón. Pocas personas mueren así alguna vez. Y nosotros nunca sabemos quién ha muerto de esta manera y quién por causas naturales. Todos aceptamos este nuevo sistema porque todos tenemos una expectativa de vida mucho mayor. Los transplantados de órganos son usados para todas las enfermedades, para todas las edades. Mis hijas se despidieron de su abuelo mientras se lo llevaban en una camilla. El certificado de muerte dirá "murió mientras dormía". Espero que algún joven con hijos consiga uno de sus órganos. Él se ha mantenido en forma hasta su muerte. Ha hecho mucho ejercicio físico. Todo el mundo sabe que el ejercicio físico puede matarte»¹⁷.

Ciertamente, con un mundo así el rechazo a considerar que unos podrían morir por otros no es tan extremo. Probablemente, mucha gente llegue a compartir la afirmación de Savulescu de que ese mundo sería preferido por cualquiera que emplease la más estricta racionalidad en una supuesta posición original desde la que elegir entre diferentes tipos de sociedad. Incluso compartiera con dicho autor que, por sus evidentes similitudes con ese posible mundo, también debería preferirse siempre aquel otro en el que algunos embriones son sacrificados con el objetivo de reducir el riesgo de todos de padecer enfermedades y de morir.

Sin embargo, a lo racional de elegir esos mundos posibles en los que la mayoría mejora gracias al homicidio de unos pocos seguiría contraponiéndose el sentimiento de rechazo que generan. Nuestras arraigadas intuiciones sobre la gravedad de quitar la vida, incluso cuando esto se produzca por medio de un alea-

torio, impersonal y oculto sistema, nos impiden abrazar abiertamente el cálculo de utilidad como criterio para dirimir controversias sobre este asunto. ¿Qué debe primar entonces en nuestro juicio?

Por supuesto, las intuiciones no pueden tener la última palabra en un debate filosófico que pretenda ser riguroso en la eliminación de todo tipo de arbitrariedad. Pero sí pueden ayudarnos a pensar mejor éticamente. Han de obligarnos a reconsiderar siempre nuestras propuestas teóricas de modo que, en la medida de lo posible, busquemos la más plausible; la que, sin dejar de ser racional, más se ajuste a nuestras fuertes convicciones sobre lo correcto.

Por ello, y vista la inadmisibles ética del homicidio humanitario a la que nos lleva la razón desde el reconocimiento de un estatus para los embriones idénticos al de los seres humanos, en lo que sigue me preguntaré si se puede justificar una negación de ese reconocimiento y si desde dicha negación se puede resolver la controversia que nos ocupa de manera racional y plausible. Empecemos entonces analizando los argumentos que suelen presentarse en apoyo de la equiparación moral de embriones y seres humanos.

4. EL ARGUMENTO DE LA IDENTIDAD INDIVIDUAL

Para algunos, matar embriones es tan grave como quitar la vida de seres humanos adultos porque, sencillamente, aquellos no son más que seres humanos en su primera fase. O dicho de otro modo, todos hemos sido embriones y es eso mismo lo que confiere entidad moral a estos¹⁸.

Pero ¿es así realmente? ¿Podemos mantener con fundamento que *nosotros* hemos sido embriones? Quienes opinan que sí están obligados a interpretar la identidad personal como individualidad, como la identidad resultante de esa continuidad unitaria entre el momento en que se produce la fecundación y las sucesivas etapas de desarrollo del ser que surge de dicha fecundación. Pero esto es cuestionable en el caso que nos ocupa. Pues aunque existe continuidad genética entre mi cigoto y yo, no hay continuidad numérica, no somos el mismo individuo. El cigoto no es desde el primer momento de su existencia un individuo particular porque en los días siguientes puede dividirse de modo natural y dar lugar a embriones clónicos que aún teniendo el mismo genoma, serán individuos distintos al desarrollarse. Es el caso de los gemelos, de los que, siendo individuos separados, sería ilógico afirmar que son numéricamente idénticos al único embrión del que proviene. En otras palabras, si de una relación sexual surge un cigoto al que llamamos Paco, y a los pocos días el cigoto se desdobra

¹⁶ Es el caso de Jaime y los indios, que aparece en Williams, 1973.

¹⁷ Savulescu, 2002, 508-9.

¹⁸ Esta es la postura defendida en Lee, 2004a; George y Gómez-Lobo, 2002; Gómez-Lobo, 2004; y Tollefsen, 2001.

en dos embriones, obviamente estos ya no pueden ser, ambos, Paco. Tampoco tendría sentido decir que de pronto ha desaparecido Paco y que en su lugar han surgido dos seres nuevos, Manolo y Pepe.¹⁹

Esto es un problema serio para aquellos que mantienen que nosotros somos el mismo cigoto que resulta de la fecundación, que nuestra identidad comienza en ese momento. Por ello sería más razonable sostener, como se hace en muchas legislaciones de países occidentales, que uno comienza a existir como individuo a partir, como mínimo, de los catorce días después de la fecundación. Pues a partir de ese momento, cuando comienza la gastrulación (al aparecer las capas germinativas que darán lugar a los diferentes tejidos y órganos), las células del embrión dejan de ser totipotentes y no puede producirse ya, de modo natural, la gemelación.

Además, existe otra manera, aún más rotunda, de negar el argumento de la identidad individual. Parte de señalar que si tiene algún sentido decir que nosotros hemos sido embriones, se trata del mismo sentido en que sostenemos que algún día seremos cadáveres. Ciertamente, el embrión, la adulez o el cadáver de un ser humano son manifestaciones de un mismo cuerpo, pero eso no significa que lo sean del mismo individuo. Coexistimos con nuestro cuerpo, pero este comienza a funcionar antes de que nosotros existamos, y a veces nos sobrevive, llegando incluso a vivir, en estado de coma o de enajenación, mucho tiempo después de que nosotros hayamos desaparecido. Esto es debido a que en tales estados hemos dejado de ser conscientes del mundo. A veces, como con una demencia progresiva en que la pérdida de consciencia es un proceso gradual, probablemente no sea fácil determinar un momento exacto a partir del cual se pueda decir que alguien deja de existir como tal, pero en líneas generales sí se puede afirmar que cuando no hay consciencia, el individuo desaparece. Y en tal

¹⁹ La gemelación también podría entenderse como un momento en el que a Paco, que ya existía desde la concepción, se le une de pronto su gemelo Manolo. Pero este razonamiento es muy débil, pues coloca el origen de estos dos seres, Paco y Manolo, en sitios distintos, lo que supone una seria dificultad para una postura, como la que nos ocupa, que tanto insiste en que los seres humanos empiezan a existir en el momento de la concepción. ¿Mantendrían entonces los defensores de esta postura que Manolo, al igual que uno de cada dos gemelos, no es humano? Las dificultades de este argumento de la identidad individual se hacen más manifiestas con las nuevas técnicas reproductivas, que permiten, primero, derivar dos embriones de la separación de células de un joven embrión, y luego, fusionar esos dos embriones para constituir un único organismo, llamado quimera. ¿Diríamos que en tal caso la vida comenzó como un individuo, que después llegaron a ser dos, y que finalmente se convirtieron una vez más en un único individuo? Véase Kuhse y Singer, 1990, 66-8. Para un desarrollo de la crítica a quienes mantienen que la continuidad individual surge en el momento de la concepción, véanse también Becker, 1975; Smith y Brogaard, 2003; Brogaard, 2007; y Devolver y Harris, 2007, 154.

caso deja de existir aún cuando su cuerpo siga manteniendo las constantes vitales. Eso es porque somos esencialmente mente.

Para demostrar que somos mentes instaladas en cuerpos se suele pedir que imagines que tienes un hermano gemelo con el que sufres un terrible accidente de tráfico que destroza tu cuerpo pero deja ileso tu cerebro, al mismo tiempo que daña el cerebro de tu gemelo y deja intacto su cuerpo. Entonces, gracias a novedosas técnicas que permiten las adecuadas conexiones neuronales entre tu cerebro y el cuerpo de tu gemelo, los cirujanos le quitan a este su cerebro dañado y transplantan el tuyo a su cuerpo. La mayoría de la gente pensará que la persona que está en el cuerpo de tu gemelo eres tú, algo muy diferente a lo que se debería concluir si se asumiera que lo que constituye básicamente a uno es su cuerpo, que uno es esencialmente un organismo humano. Si asumiéramos esto, también deberíamos creer que al perder la mayor parte de tu cuerpo, tú habrías desaparecido como tal. Pero nada de eso creemos.²⁰

Pues bien, esta consideración de nosotros mismos como mentes alojadas en cuerpos de igual manera que nos sirve para fijar el final de nuestra existencia, debería decirnos cuándo comenzamos a existir. Esto, como con la demencia progresiva, tampoco ocurrirá en un momento preciso, puesto que las capacidades mentales que nos permiten ser conscientes se van adquiriendo gradualmente conforme se desarrolla nuestro organismo. Ahora bien, lo que sí parece obvio es que hasta que no se adquirieran dichas capacidades, no se puede decir, con sentido, que *alguien* ha empezado a vivir. Y ya que un embrión de pocas semanas no está capacitado para ser consciente, también ha de resultar obvio que no hay *alguien* que sea destruido al investigar con células troncales embrionarias.

5. EL ARGUMENTO DE LA PERTENENCIA A LA ESPECIE

Algunos podrían objetar a lo anterior que, independientemente de si el embrión es o no el comienzo de un individuo, se trata de un ser humano y que sólo por ello ya tiene el mismo derecho a vivir que cualquier otro ser humano nacido.

La primera dificultad con esta argumentación tiene que ver con la afirmación de que el embrión sea un ser humano. Dicha afirmación se resiente cuando nos preguntamos si realmente el embrión cumple las dos condiciones mínimas

²⁰ J. MacMahon (2007, 182) presenta otro ejemplo muy ilustrativo y, en este caso, nada imaginario. Es el de los gemelos bicefálicos, en los que dos cabezas, cada una de ellas con su cerebro y su propia vida mental separada, se asientan sobre un mismo cuerpo. En estos casos parece que no hay duda de que estaríamos ante dos seres humanos y un solo organismo. Puesto que en casos como este no se nos ocurre mantener que estamos ante un único ser humano, presuponemos que uno no se identifica esencialmente con el cuerpo u organismo, sino con la mente.

para catalogar a una entidad como humana: que sea un organismo y que comparta con los otros miembros de la especie particulares estructuras genéticas.

Respecto a la primera condición cabe decir que el embrión en sus primeros días difícilmente puede concebirse como un organismo si por tal entendemos una entidad compuesta de diferentes partes vivas que funcionan de forma integrada para mantener una vida unitaria. Las células de las que se compone el embrión usado en investigación ni siquiera están diferenciadas, de modo que no precisan coordinación alguna de sus funciones regulativas o de preservación. Son como canicas en una bolsa²¹.

Por otro lado, tampoco es evidente que los embriones puedan considerarse seres humanos en virtud de alguna caracterización genética que se presente como propia de todos los seres de la especie. Dicha caracterización no existe porque sencillamente no es cierto que todos los embriones o seres nacidos de padres humanos tengan la misma composición genética. Tal es el caso, por ejemplo, de los niños con Síndrome de Down, que tienen un cromosoma extra²².

De todas formas, el problema básico de este tipo de argumentación no es conceptual; más bien proviene de su premisa mayor, según la cual la pertenencia a una categoría como la especie biológica es por sí misma una razón para concederle a alguien estatus moral. Esto es inaceptable desde las más básicas exigencias de la racionalidad moral. Nuestra conducta moral hacia alguien no puede depender *exclusivamente* de que sea de un grupo (y mucho menos, del nuestro). Debe basarse en un criterio no arbitrario como, por ejemplo, el de que con nuestra conducta podamos perjudicarlo o instrumentalizarlo. Y siendo así, es la caracterización del ser en cuestión, en concreto, la comprobación de si posee aquellas capacidades por las que se le puede perjudicar o tratar indignamente, lo que nos permite reconocerle entidad moral. Así, si encontramos seres extraterrestres con sentimientos y racionalidad, que se comunicaran con nosotros y con los que pudiéramos establecer contratos de no agresión o cooperación, sólo por poseer dichas capacidades ya tendría sentido concederles relevancia moral aún cuando no fueran de nuestra especie. No hacerlo en virtud de que esos extraterrestres no son de la especie humana debería resultar tan inadmisibles como discriminar a alguien sólo por no pertenecer a nuestra raza o género²³. Y lo mismo podríamos decir del uso de este prejuicio de la especie no para discriminar, sino para aferrarnos a conceder estatus moral a seres que como

²¹ McMahan, 2002, y 2007, 178-80.

²² Lindsay, 2007, 55.

²³ Véase Kuhse y Singer, 1990, 69-71.

los embriones, careciendo de las citadas capacidades, sólo tendrían a su favor su supuesta pertenencia a la misma categoría biológica que nosotros.

6. EL ARGUMENTO DE LA POTENCIALIDAD

Alguien podría aducir ahora que lo que los embriones tienen a su favor no es la pertenencia a la especie, sino el hecho de que su carencia de esas capacidades de sensibilidad y raciocinio, que conceden estatus moral, sólo sea provisional; que si se les deja desarrollarse, se van a convertir en personas, en seres capaces de sentir, pensar, comunicarse... A lo que podría añadirse que por esta virtualidad propia de los embriones, a estos se les debería reconocer el mismo status moral que a las personas. De esa manera se estaría defendiendo lo que se conoce como el argumento de la potencialidad²⁴.

A pesar de lo convincente que puede parecer el argumento, este adolece desde el principio de una seria dificultad lógica. Pues por el hecho de que algo o alguien se vaya a convertir en otra cosa en el futuro, no por eso puede gozar en el presente de las prerrogativas conferidas por las propiedades de aquello en lo que se convertirá. Es por ello que no nos parece igual de grave meter en agua hirviendo un huevo y una gallina, aún cuando el huevo sea potencialmente una gallina. Ni aceptamos que el príncipe, por ser el futuro rey, detente antes de ser coronado los derechos propios de este. De igual manera, la mera posibilidad de que un embrión pueda convertirse en una persona no debería exigirnos, por sí solo, que les tratemos como persona antes de que lo sea²⁵.

Creo que esta crítica no puede ser plenamente rebatida. Sólo podría mitigarse. Y para ello habría que minimizar el espacio que separa al embrión de la posesión real de las características de una persona, aduciendo que aún cuando no las tenga, las va a adquirir de manera ineludible con sólo dejar que se desarrolle. En virtud del impelente paso de lo potencial a lo actual que se da en el embrión, cabría sostener que este merece ser considerado *como si* ya reuniera las condiciones para concederle estatus moral.

Pero para que esta propuesta pueda prosperar lo primero es aclarar en qué consiste esa concepción fuerte de potencialidad desde la que debemos considerar al embrión. Tal aclaración es necesaria porque alguien podría cuestionar la propuesta mostrando cómo de ella, tal y como es presentada en un principio,

²⁴ Gómez-Lobo, 2004 y 2005; Knoepffler, 2004; y Lee, 2004b. Este mismo argumento es usado para oponerse al aborto en Hare, 1975 y 1989; Pahel, 1987; y Pluhar, 1977.

²⁵ Sobre los detalles de esta falacia de deducir la atribución de estatus moral en virtud sólo de la potencialidad de adquirir el rasgo que justifica dicha atribución, véase Boonin, 2003, 45-9.

podría inferirse la absurda conclusión de que espermatozoides y óvulos también merecen el mismo respeto que las personas en las que podrían convertirse forzosamente al darse ciertas condiciones.²⁶

Una forma de evitar esta excesiva versatilidad del concepto es entendiendo que una entidad es potencialmente algo en un sentido fuerte sólo si es responsable en cierta medida del desarrollo que lo convertirá en ese algo. Esto se conoce como «potencialidad activa» y en el tema que nos ocupa podría servir para descartar al espermatozoide y al óvulo (considerados por separado), que para desarrollar su potencial necesitan de ayuda externa. Necesitan que se les haga fecundar para así poder iniciar el proceso que últimamente dará lugar a una persona. Por el contrario, el embrión sí contaría con la potencialidad activa de convertirse en persona, pues a diferencia de los gametos, está configurado genéticamente para llegar a ser por sí mismo persona si nadie se lo impide.²⁷

Pero también es posible una lectura distinta de los hechos que nos permita cuestionar esa creencia de que el embrión es cualitativamente más persona en potencia que los gametos. Para ello, bastaría con hacer hincapié en cómo el embrión también es fuertemente dependiente de factores externos. A pesar de su configuración genética para llegar a ser persona, un embrión sólo se desarrollará si está sano, si se implanta en el útero, si recibe los nutrientes adecuados, si no se expone a sustancias peligrosas en el útero, etc. Al fijarnos sólo en la predeterminación del embrión para desarrollarse (y compararlo así con la pasiva potencialidad de los gametos) quizá estemos ignorando el papel crucial que todas estas condiciones extrínsecas juegan en el desarrollo embrionario. Es decir, que si dejamos de ver la gestación dentro del útero de la mujer y todo lo que le rodea como algo secundario, el embrión empieza a concebirse como una

²⁶ De cómo la excesiva versatilidad del concepto de potencialidad puede hacerlo inútil ya era consciente Aristóteles en su *Metafísica* (IX, 7, 1048b35-1049b1). Más recientemente, y en un contexto más cercano al tema que nos ocupa, autores como D. B. Annis (1984) y J. Feinberg (1974, 67-8) también se han hecho eco del problema.

²⁷ J. Finnis (1995, 50) diferenciaba tipos de potencialidad para acabar señalando que una cualitativamente distinta surgía cuando tras la fecundación se constituía un organismo unitario y dinámico causante del desarrollo. I. Persson (2003) se refería a ella como potencialidad «activa» o «inherente» y la definía como un estado interno que concede a una entidad la capacidad exclusiva para cambiar por sí misma siempre que no se obstaculice su desarrollo natural. Es algo parecido a lo que S. Buckle (1990) llamaba la «potencialidad de llegar a ser» una persona, que caracteriza al feto y le diferencia de los gametos, que sólo estarían dotados de una «potencialidad de producir» una persona. La peculiaridad de aquel tipo de potencialidad es que preserva, decía Buckle, alguna forma de identidad individual y, por ello, permite a una entidad «llevar a cabo cambios que son *para sí mismo*» (95).

entidad muy dependiente de factores externos, y carente por ello de la capacidad de expresar su potencial por sí mismo.²⁸

A la misma conclusión podríamos llegar al analizar una segunda forma, muy habitual, de restringir el concepto de potencialidad. Consiste en medir la potencialidad no en términos de la fuerza interna de la entidad para desarrollarse, sino del grado de dependencia de los factores externos, de modo que a mayor necesidad de ayuda menos probabilidad de desarrollo.

Así tampoco diferenciaríamos la potencialidad de los embriones porque aun que haya sido cierto en el pasado que la probabilidad de que estos se convirtieran en personas era mucho mayor que la de los gametos por separado, actualmente eso no ocurre. Antes, sólo se tenía conocimiento de un embrión vivo estando implantado en el útero de una mujer, y en ese sentido, para que este se convirtiera en persona sólo se requería no interferir en el proceso de gestación. En nuestros días, debido sobre todo a la FIV, disponemos de embriones vivos que sólo llegarán a desarrollarse si uno deliberadamente lleva a cabo todas aquellas acciones que permiten transferir el embrión al útero. E incluso así, la probabilidad de que el embrión se implante nunca supera el 20 %.

Por tanto, la diferencia de potencialidad que se le puede reconocer, en general, a embriones, por un lado, y a gametos, por otro, ha dejado de ser significativa. Si finalmente es una cuestión de probabilidad de ser persona, algunos embriones, concretamente aquellos que se usarán para investigación, serán tan (poco) potencialmente personas como el óvulo y el espermatozoide. Esto nos llevaría entonces a la absurda implicación de que si exigimos proteger a tales embriones en virtud de su potencialidad, como algunos defienden, deberíamos igualmente rescatar óvulos y esperma con objeto de salvar las vidas de las personas en las cuales tienen el potencial de convertirse.²⁹ Es más, dados los últimos avances biotecnológicos, desde tal posición habríamos de entregarnos a la ardua tarea de propiciar la existencia de las infinitas personas que podrían surgir de las células de los embriones en su primera etapa y de todas las células adultas, que bien por transferencia nuclear, bien por reprogramación celular, pueden convertirse en totipotentes.³⁰ Pues si la probabilidad de que, con ayuda externa, de estas células salgan personas es igual a aquella con la que se desarro-

²⁸ Tooley, 1998.

²⁹ Singer y Dawson, 1990; y Singer, 1980, 194-202.

³⁰ Podría objetarse que no puede ponerse al mismo nivel la potencialidad de los embriones y la de las células somáticas porque para que estas últimas puedan convertirse en personas han de someterse previamente a una intervención, sea la transferencia nuclear o la reprogramación celular. Pero realmente entendemos que algo tiene el potencial de ser otra cosa

llan los embriones *in vitro*, entonces aquellas merecerían, según este argumento, la misma protección que se pide para estos³¹.

En definitiva, desde esta concepción de la potencialidad como probabilidad de ser algo sólo podríamos oponernos a la investigación científica en virtud de que se sacrifican embriones que son personas si al mismo tiempo mantenemos, en coherencia, que los gametos y cualquier otra célula de nuestro cuerpo también son personas; lo que no mantendría ninguna sociedad, por muy protectora de la vida humana que fuera³².

Pero aparte de las dificultades que acabamos de ver de delimitar el concepto de potencialidad de modo que se pueda dar una relevancia por ello al embrión que no tendrían otras entidades, como los gametos, sigue siendo un gran problema teórico el que se pida tratar a una entidad como si tuviera características que aún no tiene, incluso cuando sea muy probable que las adquiriera en el futuro. Para percibir el problema pensemos en la situación imaginaria, ideada por M. Tooley (1998, 123), en la que los gametos poseen esa fuerte potencialidad de ser persona que se le intenta reservar a los embriones. Como consecuencia de la reciente activación de un útero artificial, el óvulo y el espermatozoide se van a unir en poco tiempo dando lugar, primero, a la fecundación, y en aproximadamente nueve meses, a un bebé humano. La cuestión entonces ante esta situación, donde se da una probabilidad muy alta de que esos gametos se transformen en seres humanos, es si sería moralmente condenable destrozarse esa fuerte potencialidad de los gametos desactivando la máquina antes de que se produzca la fecundación. Si pensamos que en sí mismo no es incorrecto hacerlo, como seguramente pensarán muchos de los defensores del argumento de la potencialidad, entonces la supuesta alta probabilidad de que los embriones se conviertan en personas tampoco debería ser una razón para atribuir a los embriones el mismo derecho a la existencia que poseen las personas.

si puede convertirse en ella bajo ciertas condiciones, y la realización de dicha intervención puede ser considerada como una de esas condiciones. Algo similar a esto es defendido en Savulescu, 1999, 91.

³¹ Para J. Harris (1992) la crítica es más sencilla. Sostiene que «el óvulo y el espermatozoide considerados juntos aunque aún no unidos tienen el mismo potencial que el óvulo fecundado» (60). Y a la posible réplica de que hay una diferencia entre el potencial de un individuo y el potencial para llegar a ser un individuo, Harris responde que la réplica sólo tiene sentido si se parte de una reverencia casi mística por el individuo. Así, se pregunta «¿por qué está bien proteger a individuos con el potencial indispensable pero no a pares de individuos con el potencial indispensable?» (60).

³² Sagan y Singer, 2007; Savulescu 1999, 91; Denker, 2008; y Devolver y Harris, 2007, 157-60.

7. SOLIDEZ ARGUMENTATIVA Y SENTIDO COMÚN

Tras mostrar las inconsistencias que encuentro en los argumentos presentados en defensa de un estatus para los embriones similar al de las personas, en lo que sigue daré razones a favor de la tesis contraria, que ambas entidades no tienen el mismo estatus, y de que a partir de ella se puede afrontar mejor la polémica sobre el uso de células troncales embrionarias con fines terapéuticos.

Lo primero para determinar quién posee estatus moral es encontrar el criterio para atribuir ese estatus. Ya hemos visto que no nos sirven ni el de la pertenencia a la especie humana ni el de ser potencialmente una persona. Para hallar uno razonable propongo que partamos del principio ético ampliamente reconocido como más básico, el de que nuestra conducta ha de regirse finalmente por respetar o no hacer daño a los demás. Si de esto se trata fundamentalmente en ética, parece que lo más lógico sería mantener que algo tendrá, en principio, estatus moral si puede ser destinatario del respeto debido o del daño a evitar. Y considerados estos conceptos en un sentido muy amplio, cabe decir que sólo podrán ser destinatarios de ese respeto o daño aquellos seres que tienen algún interés en algo, en el sentido de que elaboran preferencias a partir de una formada concepción de lo que constituye un beneficio o perjuicio para ellos. Incluso si hablamos de que a alguien se le debe respetar la vida, partimos de que la vida es algo valioso para él. Sólo así damos sentido a que alguien se pueda quitar la vida cuando esta ha dejado de tener valor para él, o a que no nos preocupemos por la vida de quien, como un microbio o una planta, no puede valorarla.

En otras palabras, sólo tendrían estatus aquellos seres que poseen las características necesarias para ser conscientes de lo que les interesa. Y en el mundo tal y como lo conocemos, todos los seres sintientes tienen la capacidad de experimentar al menos sensaciones de placer y dolor, un factor fundamental en la determinación de los intereses propios. De hecho, todos los seres sintientes consideran que el dolor es negativo para ellos³³. Pues bien, ya sólo por eso parece razonable que les asignemos a todos ellos estatus moral³⁴. Se lo asignaríamos en su calidad, por tanto, de pacientes morales; de individuos que pueden ser dañados por mi obrar, independientemente de si su capacidad de ra-

³³ Sobre si los animales realmente sienten, véase DeGrazia, 2002, 39-66; y Lara, 2006, 110-4.

³⁴ Entre los autores que han defendido la capacidad de sentir como criterio para conceder entidad moral a un ser están M. Tooley, (1972 y 1983), J. Feinberg (1984), P. Singer (1990), B. Steinbock (1992) y D. DeGrazia (1996).

aparición de esos soportes fisiológicos cabría mantener que *alguien* podría resultar perjudicado en el futuro si ahora no se respeta la vida del feto. Ya que esa capacidad para ser consciente puede ser desarrollada por el feto en su etapa tardía de modo que llegue a ser neonato y adulto sin cambios sustanciales en sus propiedades, se puede hablar de que al estar físicamente preparado para ser consciente, ya existe una potencial identidad. Se puede decir que ese feto y la persona en que se convertirá son el mismo individuo, y que aunque el derecho a la vida no aparezca propiamente hasta que no perciba el daño de morir, la persona en potencia tendría un interés en que a ese feto no se le quitase la vida.

Según lo anterior, a los fetos más desarrollados, además de una titularidad de un derecho pleno a no sufrir, se le deberían reconocer un cuasi-derecho a vivir (que como tal podría ser invalidado cuando se contrapusiera a exigencias morales plenas de otros seres)³⁸. Sin embargo, un embrión carece de las estructuras y funciones cerebrales necesarias para ser consciente. Por ello, y porque cabe la posibilidad de que se produzca en cualquier momento y de manera natural un proceso de gemelación, el embrión no puede llegar a ser un neonato sin cambios sustanciales. Siendo así, tampoco tiene sentido afirmar que la protección de su vida puede responder a la exigencia de respetar el derecho a vivir de *alguien* que aún no ha nacido.

Ahora bien, eso no significa que los embriones no posean ningún valor en absoluto. Por sí mismos, como acabamos de ver, carecen de estatus moral, pero puede darse una razón indirecta, no relacionada con sus características propias, para concederles valor y pedir su protección. Me refiero al hecho de que puedan formar parte de algún proyecto reproductivo. Cuando así ocurre, los embriones merecen protección porque responden a una aspiración muy arraigada en los seres humanos, la de buscar descendencia, que es clave para su felicidad, y además necesaria para la conservación del grupo. No obstante, eso no ocurre con los embriones normalmente usados en investigación, sean creados expresamente para ello o sobrantes de los tratamientos de infertilidad, que carecerían de todo valor porque sencillamente no hay nadie que los quiera para satisfacer su interés por procrear.

³⁸ Desde aquí cabe fundar una posición muy permisiva respecto al aborto. También es cierto que de manera similar se podría justificar el infanticidio. No obstante, puede mantenerse que en el caso de los infantes, esas situaciones de invalidación del cuasi-derecho de estos a vivir serán excepcionales, debido sobre todo a la conveniencia social de proteger a los niños, a las reacciones afectivas que estos provocan en nosotros y, por ello, a la repulsión que nos genera la mera idea del infanticidio.

zonar les permite distinguir el bien del mal y, así, tener deberes recíprocos hacia nosotros³⁵.

Ahora bien, que todos los seres sintientes posean estatus moral no significa que lo tengan en la misma medida. Es verdad que hacia todos ellos deberíamos sentirnos obligados a no causarles sufrimiento innecesario porque tienen en común el repeler ese sufrimiento que sienten como un perjuicio. Pero no todos los seres sintientes poseen el suficiente grado de conciencia para percibir como perjudiciales otros tipos de acciones, como aquellas que podrían suponerle la muerte. Por ello, y de ser cierto lo expuesto hasta ahora, no existiría propiamente un deber de proteger la vida de aquellos seres que no pueden valorar la vida, que no perciben su dejar de existir como algo negativo para ellos. Esta determinación del tipo de protección que merecen los seres en virtud de sus diferentes capacidades para experimentar los perjuicios que se les puede ocasionar sería el fundamento de mi tesis de que algunos seres sintientes, los conscientes de lo que supondría perder *su* vida, poseen mayor estatus moral que aquellos a los que sólo se les puede damnificar provocándoles dolor³⁶.

¿Y a qué nos lleva todo esto? A sostener con fundamento que desde estos criterios de relevancia relacionados con la capacidad de ser consciente, los embriones en sus primeras etapas no pueden aspirar a ningún estatus moral. No sienten porque carecen de los mecanismos fisiológicos necesarios para, al menos en un grado mínimo, ser conscientes del placer y del dolor. Y por supuesto, tampoco pueden desear seguir viviendo. En virtud por tanto sólo de su naturaleza, decir que a un embrión no se le debe causar sufrimiento ni quitar la vida sería tan carente de sentido como defender que las rocas tienen derecho a no sufrir y a la vida.

Sólo podemos empezar a hablar de un derecho a no sufrir del feto, que no del embrión, cuando aquel, en algún momento entre la vigésimo cuarta y la trigésimo octava semana de gestación, comienza a experimentar elementales sensaciones³⁷. Podríamos incluso reconocer cierto estatus con anterioridad a la aparición de esas sensaciones, pues antes de experimentarlas, en torno a su vigésimo cuarta semana, el feto ya posee las estructuras cerebrales necesarias para ser consciente, primero, del dolor, y después, de sí mismo. Por ello, a partir de la

³⁵ Para una mejor comprensión de las razones y consecuencias de esta ampliación de la comunidad moral hasta, contrariamente a la ética tradicional, incluir a los que sólo son pacientes morales, véase Lara, 2006.

³⁶ Esta forma de entender los fundamentos y desarrollos del reconocimiento de estatus moral se recoge con más detalle en Lara, 2007.

³⁷ Para apoyar científicamente esta afirmación sobre el surgimiento de la conciencia, véanse, por ejemplo, Sellar, 1992; o Burgess y Tawia, 1996.

En conclusión, si los embriones carecen de las mínimas condiciones necesarias para atribuirle estatus moral, y además no son necesarios para la reproducción, tenemos razones de peso para no poner reparos a que sean sacrificados en investigaciones científicas que tienen como objetivo mejorar la salud y salvar la vida de muchas personas.

Ahora bien, como mantenía más arriba, no creo que sea suficiente con que mi propuesta resulte aceptable desde un punto de vista racional. También debería no contradecir nuestro sentido común más básico. Y resulta obvio que cumple este requisito cuando nos fijamos en cómo la mayoría de la gente acepta que se lleven a cabo actividades en las que se trata a los embriones de modo muy distinto a como tratamos a las personas. Tal es el caso de la reproducción artificial. Parece evidente que sólo desde la convicción generalizada de que un embrión no vale lo mismo que una persona se puede entender que se permita legalmente a las parejas someterse a tratamientos de fertilidad que suponen la generación de centenares de miles de embriones que, se sabe, no van a sobrevivir. Y no sólo se consienten tales tratamientos, sino que la sociedad tampoco hace nada por evitar la muerte de los embriones sobrantes, algo inconcebible si los embriones importaran tanto como nosotros³⁹.

Para ver más claramente cómo entre nuestros valores compartidos prevalece esa diferenciación del estatus de embriones y personas imaginemos que se descubriera en un país, tras décadas de gobierno despótico, la existencia de laboratorios que almacenan cientos de personas criogenizadas. Estas, que carecían de familiares vivos, habían sido secuestradas con la pretensión de utilizarlas en truculentos experimentos genéticos. Imaginemos también que para devolver la vida a esas personas congeladas, otras tantas con vida deberían conectarse al sistema circulatorio de aquellas durante nueve meses y padecer molestias similares a las sufridas por cualquier mujer durante su embarazo⁴⁰. Si esta situación fuera real, no sólo serían muchos los que pensarían que deberían adoptarse medidas para salvar las vidas de dichas personas distribuyendo equitativamente las cargas, sino que algunos cederían voluntariamente sus cuerpos para tal fin.

³⁹ Para J. Harris (2003, 362ss.) la procreación natural también supone concebir a los embriones como moralmente inferiores a las personas. Ya que en cada coito se malogran hasta cinco embriones, algunos ya en la etapa del blastocito, son muchos los que han de ser sacrificados para concebir a un niño. Y sin embargo, nadie se plantea lo censurable de instrumentalizar a todos esos embriones. Eso es porque, concluye Harris, no pensamos que los embriones sean como las personas.

⁴⁰ Este caso imaginario se inspira en uno similar ideado por J. McMahan (2007: 176).

Ahora bien ¿por qué no ocurre lo mismo con los embriones congelados en las clínicas de reproducción asistida? ¿A qué se debe nuestra pasividad ante la situación de esos embriones? ¿Qué hace que los propios «progenitores» se desentiendan de ellos? Es más, ¿a qué se debe que las más fervientes activistas provida no ofrezcan sus cuerpos para gestar embriones sobrantes y darles así una oportunidad de vivir? Probablemente sea porque, en el fondo, nadie cree que los embriones y las personas tengan el mismo estatus moral⁴¹.

BIBLIOGRAFÍA

- Agar, N. (2007), «Embryonic Potential and Stem Cells», *Bioethics*, 21.
- Annis, D.B. (1984), «Abortion and the Potentiality Principle», *South Journal of Philosophy*, 22.
- Becker, L.C. (1975), «Human Being: The Boundaries of the Concept», *Philosophy and Public Affairs*, 4.
- Boonin, D. (2003), *A Defense of Abortion*, Cambridge University Press.
- Brogard, B. (2007), «The Moral Status of the Embryo. The Twinning Argument», en Kurtz, P. (2007)(ed.), *Science and Ethics. Can Science Help Us Make Wise Moral Judgments?* Prometheus Books.
- Buckle, S. (1990), «Arguing From Potential», en Singer, P. y otros (eds.) (1990), *Embryo Experimentation*, Cambridge University Press.
- Burgess, J.A. y Tawia, S.A. (1996), «When Did You First Begin to Feel It? Locating the Beginning of Human Consciousness», *Bioethics*, 10.
- Degrazia, D. (1996), *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press.
- Degrazia, D. (2002), *Animal Rights*, Oxford University Press.
- Denker, H. (2008), «Human Embryonic Stem Cells: The Real Challenge for Research as well as for Bioethics Is Still ahead for Us», *Cells Tissues Organs*, 187.
- Devolver, K. (2005a), «Human Embryonic Stem Cell Research: Why the Discarded-Created-Distinction Cannot Be Based on the Potentiality Argument», *Bioethics*, 19.
- Devolver, K. (2005b), «Creating and Sacrificing Embryos for Stem Cells», *Journal of Medical Ethics*, 31.
- Devolver, K. y Harris, J. (2007), «The ambiguity of the embryo: ethical inconsistency in the human embryonic stem cell debate», *Metaphilosophy*, 38.

⁴¹ Otra evidencia de que ni siquiera desde los planteamientos más contrarios a la investigación con células troncales embrionarias se parte realmente de una igual consideración moral de embriones y personas es que los gobiernos más conservadores no han prohibido radicalmente dicha investigación. Así, en Estados Unidos, el gobierno de G. Bush impidió que esta recibiera fondos públicos pero no prohibió su práctica. Igualmente, el Parlamento Federal Alemán aprobó en 2002 una ley que al mismo tiempo que prohíbe que en los laboratorios alemanes se obtengan líneas de células troncales embrionarias, permite que se trabaje con ellas si han sido obtenidas con anterioridad al año de promulgación de la ley.

- Doerflinger, R. (1999), «The Ethics of Funding Embryonic Stem Cell Research: a Catholic Viewpoint», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 9.
- Feinberg, J. (1974), «The Rights of Animals and Unborn Generations (Appendix: The Paradoxes of Potentiality)», en Blackstone, W.T. (ed.) (1974), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press.
- Feinberg, J. (1984), *Harm to Others*, Oxford University Press.
- Finnis, J. (1995), «A Philosophical Case against Euthanasia», en Keown, J. (ed.) (1995), *Euthanasia examined: Ethical Clinical and Legal Perspectives*, Cambridge University Press.
- Fitzpatrick, W. (2003), «Surplus embryos, nonreproductive cloning, and the intended foreseen distinction», *Hastings Center Report*, 33.
- Friend, W. (2003), «Catholic Perspectives on Stem-cell Research and Use», *Origins*, 32.
- Gao, S. y otros (2009), «iPS Cells Can Support Full-Term Development of Tetraploid Blastocyst-Complemented Embryos», *Cell Stem Cell*, 5.
- George, R.P. y Gómez-Lobo, A. (2002), «Statement of professor George (joined by Dr. Gómez Lobo)», en *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*, Informe del President's Council on Bioethics, 258-66, disponible en http://www.bioethics.gov/topics/cloning_index.html (último acceso el 4 de Septiembre de 2009).
- Gómez-Lobo, A. (2004), «On the ethical evaluation of stem cell research», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 14.
- Gómez-Lobo, A. (2005), «On Potentiality and Respect for Embryos: A Reply to Mary Mahowald», *Theoretical Medicine and Bioethics*, 26.
- Green, R. (2001), *The Human Embryo Research Debates. Bioethics in the Vortex of Controversy*, Oxford University Press.
- Green, R. (2002), «Benefiting from "Evil": An Incipient Moral Problem in Embryo Research», *Bioethics*, 16.
- Hare, R.M. (1975), «Abortion and the Golden Rule», *Philosophy and Public Affairs*, 4.
- Hare, R.M. (1989), «A Kantian Approach to Abortion», *Social Theory and Practice*, 15.
- Harris, J. (1975), «The Survival Lottery», *Philosophy*, 50.
- Harris, J. (1992), *Superman y la mujer maravillosa*, Tecnos, 1998.
- Harris, J. (2003), «Stem Cells, Sex, and Procreation», *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 12.
- Kiessling, A.A. y Anderson, S. (2003), *Human Embryonic Stem Cells. An Introduction to the Science and Therapeutic Potential*, Jones and Bartlett Publishers.
- Klimanskaya, I. y otros (2006), «Human Embryonic Stem Cell Lines Developed from Single Blastomeres», *Nature*.
- Knoepfler, N. (2004), «Stem Cell Research: An Ethical Evaluation of Policy Options», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 14.
- Kuhse, H. y Singer, P. (1990), «Individuals, humans and persons: The issue of moral status», en Singer, P. y otros (eds.) (1990), *Embryo Experimentation*, Cambridge University Press.
- Lacadena, J. (2006), «Es ya una realidad la obtención de células troncales embrionarias sin destrucción de embriones humanos? Una controversia ética», en la página web del Instituto de Tecnologías Educativas del Ministerio de Educación del Gobierno de España, <http://www.isftic.mepsyd.es/m3/tematicas/genetica/> (último acceso el 13 de noviembre de 2009).
- Lara, F. (2006), «La entidad de los animales y nuestras obligaciones con ellos», *Signos Filosóficos*, 8.
- Lara, F. (2007), «El valor de los animales y la utilidad de los derechos», en García, J.M. y Velayos, C. (eds.) (2007), *Responsabilidad política y medio ambiente*, Biblioteca Nueva.
- Lee, P. (2004a), «The Pro-Life Argument from Substantial Identity: A Defence», *Bioethics*, 18.
- Lee, P. (2004b), «A Christian Philosopher's View of Recent Directions in the Abortion Debate», *Christian Bioethics*, 10.
- Lindsay, R.A. (2007), «Stem Cell Research. An Approach to Bioethics Based on Scientific Naturalism», en Kurtz, P. (ed.) (2007), *Science and Ethics. Can Science Help Us Make Wise Moral Judgments?* Prometheus Books.
- McMahan, J. (2002), «The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life», Oxford University Press.
- McMahan, J. (2007), «Killing Embryos for Stem Cell Research», *Metaphilosophy*, 38.
- Meyer, J.R. (2000), «Human Embryonic Stem Cell and Respect for Life», *Journal of Medical Ethics*, 26.
- Oakley, J. (2002), «Democracy, Embryonic Stem Cell Research, and the Roman Catholic Church», *Journal of Medical Ethics*, 28.
- O'Brien, N.F. (2006), «Pro-Life Official Dismisses New Stem-Cell Announcement as a Sham», *Catholic News Service*.
- Pahel, K.R. (1987), «Michael Tooley on Abortion and Potentiality», *Southern Journal of Philosophy*, 25.
- Persson, I. (2003), «Two Claims about Potential Human Beings», *Bioethics*, 17.
- Pluhar, W.S. (1977), «Abortion and Simple Consciousness», *Journal of Philosophy*, 74.
- Sagan, A. y Singer, P. (2007), «The Moral Status of Stem Cells», *Metaphilosophy*, 38.
- Savulescu, J. (1999), «Should we clone human beings? Cloning as a source of tissue for transplantation», *Journal of Medical Ethics*, 25.
- Savulescu, J. (2002), «The Embryonic Stem Cell Lottery and the Cannibalization of Human Beings», *Bioethics*, 16.
- Seller, M. (1992), «The Human Embryo: A Scientist's Point of View», *Bioethics*, 7.
- Singer, P. (1980), *Ética Práctica*, Cambridge University Press.
- Singer, P. (1990), *Liberación Animal*, 2ª Edición, Editorial Trotta, 1999.
- Singer, P. y Dawson, K. (1990), «IVF technology and the argument from potential», en Smith, B. y Brogaard, B. (2003), «Sixteen Days», *Journal of Medicine and Philosophy*. 28.
- Smith, B. y Brogaard, B. (2003), «Sixteen Days», *Journal of Medicine and Philosophy*, 28.
- Solter, D. y otros (2003), *Embryo Research in Pluralistic Europe*, Springer Verlag.
- Steinbock, B. (1992), *Life Before Birth*, Oxford University Press.
- Steinbock, B. (2000), «What Does "Respect for Embryo" Mean in the Context of Stem Cell Research?», *Women's Health Issues*, 10.

- Tolleisen, C. (2001), «Embryos, Individuals, and Persons: An Argument against Embryo Creation and Research», *Journal of Applied Philosophy*, 18.
- Tooley, M. (1972), «Aborto e infanticidio», en Finnis, J. y otros (eds.) (1974), *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, Cátedra, 1983.
- Tooley, M. (1983), *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press.
- Tooley, M. (1998), «Personhood», en Kuhse, H. y Singer, P. (eds.) (1998), *A Companion to Bioethics*, Blackwell.
- Williams, B. (1973), «Una crítica del utilitarismo», en Smart, J.J.C. y Williams, B. (1973), *Utilitarismo: Pro y Contra*, Tecnos, 1981.
- Zhou, Q. y otros (2009), «iPS Cells Produce Viable Through Tetraploid Complementation», *Nature*, 461 (3 de septiembre de 2009).