

COLECCIÓN
RAZÓN ABIERTA

EMBRIONES HUMANOS, SERES HUMANOS

Un enfoque científico y filosófico

Samuel B. Condic
Maureen L. Condic



Universidad
Francisco de Vitoria
UFV Madrid
Editorial

¿Qué es exactamente el embrión humano? A primera vista, parece extraño que esta pregunta no sea más que un asunto aislado para los especialistas en biología o filosofía. Puede que se trate de una duda razonable y, además, interesante, pero tal vez solo debería preocupar a quienes trabajan reflexionando sobre estas cuestiones. Sin embargo, el embrión se encuentra en el centro mismo de los consejos presidenciales, las campañas políticas y las guerras culturales; es un hecho que buena parte del discurso público gira en torno a este diminuto eje y, por tanto, responder a la pregunta ¿qué es un embrión? tiene una importancia fundamental para todos nosotros y para nuestra cultura.

¿Cómo ha llegado algo tan pequeño y en apariencia insignificante como un embrión (más pequeño que el punto al final de una frase, como se suele decir) a desempeñar un papel tan importante en la sociedad moderna?

Esta investigación se une a la de sus predecesoras para dar luz a cuestiones tan importantes como las aquí planteadas.

Embriones humanos, seres humanos

Un enfoque científico y filosófico

SAMUEL B. CONDIC
MAUREEN L. CONDIC

EMBRIONES HUMANOS,
SERES HUMANOS

Un enfoque científico
y filosófico



Universidad
Francisco de Vitoria
UFV Madrid
Editorial

Colección *Razón Abierta*

Director

Leopoldo José Prieto López (Universidad Francisco de Vitoria)

Comité Científico Asesor

Daniel Sada (Universidad Francisco de Vitoria)

Federico Lombardi S. J. (Fundación Joseph Ratzinger)

Stefano Zamagni (Universidad de Bolonia. Johns Hopkins University)

Paolo Benanti (Pontificia Universidad Gregoriana)

Andrew Briggs (Universidad de Oxford)

Rafael Vicuña (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Javier Prades (Universidad San Dámaso)

© 2022 Samuel B. Condic y Maureen L. Condic

© 2022 Editorial UFV

Universidad Francisco de Vitoria

editorial@ufv.es

Diseño cubierta: Cruz más Cruz

Traducción: Clara González-Bruzos

Primera edición: mayo de 2022

ISBN edición impresa: 978-84-18746-76-5

ISBN edición digital: 978-84-18746-80-2

Depósito legal: M-12573-2022

Preimpresión: MCF Textos, S. A.

Impresión: Producciones Digitales Pulmen, S. L. L.

El papel usado en este libro tiene el certificado FSC, proviene de la tala controlada en bosques gestionados de forma responsable y sostenible, contribuyendo así a la diversidad biológica y al mantenimiento de numerosos ecosistemas.

Esta obra ha sido sometida a una revisión ciega por pares.



Esta editorial es miembro de UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Este libro puede incluir enlaces a sitios web gestionados por terceros y ajenos a EDITORIAL UFV que se incluyen solo con finalidad informativa. Las referencias se proporcionan en el estado en que se encuentran en el momento de la consulta de los autores, sin garantías ni responsabilidad alguna, expresas o implícitas, sobre la información que se proporcione en ellas.

Impreso en España - *Printed in Spain*

*A nuestros cónyuges.
Y al embrión*

Índice

ABREVIATURAS

INTRODUCCIÓN: UNA HISTORIA DE DOS ONTOLOGÍAS

¿Son los seres humanos designados o descubiertos?

1. ONTOLOGÍA Y EMBRIONES
Sobre ser un embrión
2. ARGUMENTOS DE LA ONTOLOGÍA
«No puede ser humano porque se contradice ontológicamente»
3. ARGUMENTOS DEL POTENCIAL
«No puede ser humano porque se contradice fácticamente»
4. ARGUMENTOS A PARTIR DE LA OBSERVACIÓN
«Podría ser humano, pero los datos sugieren lo contrario»
5. TEORÍA DE LOS SISTEMAS DE DESARROLLO Y ORGANISMOS DIFUSOS
«No es humano hasta que decimos que lo es»
6. LA CONEXIÓN POSMODERNA
Forma, consenso e intención

7. **HUMANOS Y ORGANIZACIÓN**
Definiendo las marcas de identidad de la existencia humana
8. **ALGUNOS CASOS COMPLICADOS**
Guía práctica para la evaluación
9. **UN CASO CONTROVERTIDO: TRANSFERENCIA NUCLEAR ALTERADA**
Cómo evaluar las entidades producidas por los experimentadores

EPILOGO
La metafísica importa

GLOSARIO

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

ADN:	ácido desoxirribonucleico
ANT:	transferencia nuclear alterada (por sus siglas en inglés)
ANT-OAR:	transferencia nuclear alterada-reprogramación asistida de ovocitos (por sus siglas en inglés)
ARN:	ácido ribonucleico
ARNi:	ácido ribonucleico interferente
ARNm:	ácido ribonucleico mensajero
ARNpi:	ácido ribonucleico pequeño de interferencia
CMA:	célula madre adulta
CMEH:	célula madre embrionaria humana
iPSC:	célula madre pluripotente inducida (por sus siglas en inglés)
MCI:	masa celular interna
MHC:	mola hidatiforme completa
MHCbp:	mola hidatiforme completa biparental
TE:	trofoectodermo
TNCS:	transferencia nuclear de células somáticas

Introducción: Una historia de dos ontologías

¿Son los seres humanos designados o descubiertos?

¿Qué es exactamente el embrión humano? A primera vista, parece extraño que esta pregunta no sea más que un asunto aislado para los especialistas en biología o filosofía. Puede que se trate de una duda razonable y, además, interesante, pero tal vez solo debería preocupar a quienes trabajan reflexionando sobre estas cuestiones. Sin embargo, el embrión se encuentra en el centro mismo de los consejos presidenciales, las campañas políticas y las guerras culturales; es un hecho que buena parte del discurso público gira en torno a este diminuto eje y, por tanto, responder a la pregunta ¿qué es un embrión? tiene una importancia fundamental para todos nosotros y para nuestra cultura. ¿Cómo ha llegado algo tan pequeño y en apariencia insignificante como un embrión (más pequeño que el punto al final de una frase, como se suele decir) a desempeñar un papel tan importante en la sociedad moderna?

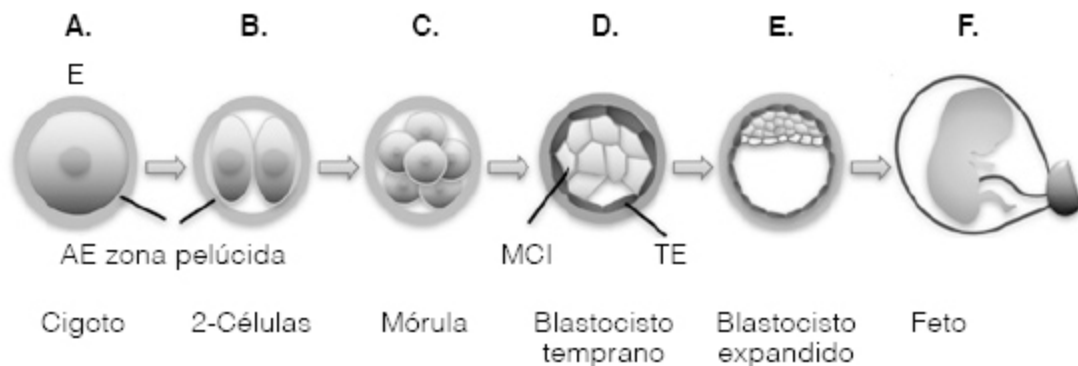
El interés popular por el embrión se disparó en Estados Unidos tras la sentencia del caso Roe contra Wade de 1973. En cuanto el Tribunal Supremo concluyó que el acceso al aborto era un derecho constitucionalmente garantizado, la sociedad se interesó cada vez más por saber qué era lo que se abortaba. ¿Era un ser humano?, ¿un grupo de células?, ¿importaba?, etcétera. Desde entonces, la naturaleza y el estatus moral del embrión es tema habitual de debate.¹

A partir de este elevado nivel de interés, la cuestión recibió otro impulso con el aislamiento de las células madre embrionarias humanas (CMEH) por parte de James Thomson en 1998.² Para entender el logro de Thomson es necesario conocer el desarrollo humano temprano (véase la figura 1). Tras la fecundación del ovocito (óvulo) por el espermatozoide, se forma una entidad unicelular: el cigoto (A). Al dividirse rápidamente, el cigoto produce una serie de células más pequeñas conocidas como blastómeros. Tras otras divisiones, al segundo o tercer día de la fecundación, los blastómeros han formado una estructura en forma de bola conocida como fase de mórula del desarrollo embrionario (C). La división celular continúa y, hacia el quinto día, el embrión ha crecido hasta alcanzar un centenar de células, formando una estructura llena de líquido conocida como blastocisto, que posee dos tipos celulares distintos (E). Las células que componen la capa exterior de la bola son las células del trofoectodermo (TE), y las del interior la masa celular interna (MCI). Cuando se extraen de un embrión y se cultivan, las células de la MCI se conocen como células madre embrionarias, y Thomson fue el primero en realizar con éxito la extracción de embriones humanos.

Desde un punto de vista puramente científico, las células madre embrionarias resultan de gran interés para los investigadores y los médicos, pues son el origen de todos los tejidos del cuerpo y, a través del proceso de desarrollo,

ellas y su progenie se organizan para adoptar la forma del cuerpo. La comunidad científica tiene la esperanza de que el estudio de las células madre embrionarias ayude a comprender mejor el desarrollo humano. Desde el punto de vista médico, entender cómo se diferencian estas células en los distintos tejidos del cuerpo podría conducir a tratamientos para una amplia gama de dolencias, desde enfermedades del corazón hasta el párkinson. Por tanto, es comprensible que las comunidades científica y médica estén intrigadas por estas posibilidades.

FIGURA 1. **Desarrollo humano temprano**



A: El embrión unicelular o cigoto se forma en la fusión espermatozoide-óvulo.
 B: El cigoto se divide para formar el embrión de dos células entre veinticuatro y treinta horas después de la fusión espermatozoide-óvulo. Las células individuales se conocen como blastómeros.

C: La mórula, o embrión de ocho células, se forma en el segundo o tercer día.

D: Los cambios en las propiedades moleculares de las células en el tercer y cuarto día hacen que se adhieran con fuerza unas a otras, formando el blastocisto temprano, que comienza a llenarse de líquido. Esto da lugar a los dos primeros tipos de células del embrión aproximadamente en la fase de treinta y dos células. Las células externas (gris oscuro) constituyen el trofoectodermo ($\tau\epsilon$), y formarán la placenta y las membranas embrionarias. Las células internas (gris claro) son la masa celular interna (MCI) y conformarán el cuerpo tras el nacimiento.

E: La división celular continúa y la implantación suele producirse en la fase de blastocisto expandido, aproximadamente entre cinco y seis días después de la fusión espermatozoide-óvulo, cuando la MCI se ha dividido en dos capas: epiblasto (gris claro) e hipoblasto (blanco).

F: El cuerpo del feto (mostrado sin escala) está formado en gran parte por MCI, mientras que la placenta y las membranas se forman sobre todo por $\tau\epsilon$.

Nota: Hay una versión anterior de este diagrama en Condic, M. L. (2014). «Human embryology: Science politics versus science facts». *Quaestiones Disputatae*, 5: 47-60.

El problema de todo esto radica en que la extracción de células madre embrionarias destruye el embrión o, como mínimo, lo pone en peligro.³ Aunque este asunto es menos preocupante cuando el embrión en cuestión es de ratón o de mono, parece ser diferente cuando es humano. Si el embrión es en realidad un ser humano, entonces surgen importantes dudas en cuanto a cuál debe ser la consideración moral adecuada. Si, por el contrario, este se

reduce a un mero conjunto de células de origen humano, el planteamiento es muy diferente. Tal vez con más fuerza que en el caso Roe contra Wade, el trabajo de Thomson ha puesto al embrión en el punto de mira de la opinión pública y ha dado lugar a un acalorado debate sobre su estatus.

Aun así, hay a quien le parece extraño que se debata esta cuestión. ¿Cómo iba a oponerse alguien a la destrucción de blastocistos para extraer la MCI que contienen y por qué? La mera idea de que pueda darse alguna objeción a este proceso resulta desconcertante para muchos, por decirlo con delicadeza. Por ejemplo, en 2005, Jonathan Alter, el entonces redactor jefe del *Newsweek*, dijo que «solo los amargados de Bush y el papa se encuentran en la perversa postura de valorar menos la vida de un ser humano enfermo que la de un diminuto grupo de células no más grande que el punto final de esta frase».⁴ Del mismo modo, Michael Kinsley, del *Washington Post*, dijo en 2003 que «los embriones de una semana de edad que se utilizan para la investigación con células madre son grupos microscópicos de células, irreflexivos y sin conocimiento, con menos cualidades físicas humanas que un mosquito».⁵ Y, en un editorial del *New York Times* de 2002, Michael Gazzaniga, científico investigador y antiguo miembro del Consejo de Bioética del presidente Bush, dijo lo siguiente: «El blastocisto, el grupo biológico de células producido en la clonación para la investigación biomédica, tiene el tamaño del punto de esta *i*. No tiene sistema nervioso y en absoluto es sensible. No puede convertirse en un ser humano [cuando está fuera del útero]; nunca se implantará en el útero de una mujer. Lo que sí es probable que tenga es el potencial para curar enfermedades que afectan a millones de personas».⁶

Para quienes piensan de esta manera, es lícito cuestionarse el estatus moral y ontológico del embrión, pero la respuesta es obvia. Para Alter, sin duda deberíamos

preocuparnos más por los seres humanos vivos que respiran que por un *grupo de células*, no sea que nos convirtamos en amargados u ocupemos altos cargos eclesiásticos. Claro que nuestra querida abuela importa más que el embrión X, y eso es lo único que hace falta saber. Kinsley y Gazzaniga, a sus respectivas maneras, son igual de directos: ¿Cómo podría pensarse en serio que un conjunto de células irreflexivas y sin «posibilidad de convertirse en un ser humano» es igual, moralmente o de otro modo, que el ser humano real que está leyendo esta frase?

La idea de que el embrión pueda ser un ser humano, merecedor de una consideración moral absoluta, resulta para muchos absurda. Sin embargo, no es tan fácil resolver este asunto. La experiencia nos permite dividir el mundo de muchas maneras, incluso en las dos categorías siguientes: las cosas que son humanas y las que no lo son. Además, la experiencia también deja claro que los seres humanos no aparecen *ex nihilo*, sino que surgen de algo no humano, ya sea ese algo esperma y óvulo (células humanas, pero no seres humanos) o, más básicamente, nitrógeno, oxígeno y carbono. En el sentido más amplio, pues, la generación de un nuevo ser humano es el proceso de pasar de algo que no es humano a algo que sí lo es mediante los mecanismos de la naturaleza. Teniendo en cuenta esto, es bastante razonable preguntarse no solo qué implica el cambio de no humano a humano, sino también cuándo se produce. ¿Por qué no con la unión del ovocito y el esperma? O, siguiendo otro camino, ¿por qué no con la aparición del lenguaje propositivo (una característica definitoria de los humanos propuesta por muchos)? Tiene que ocurrir en algún momento; de lo contrario, no habría diferencia entre lo humano y lo no humano y, aunque le tengamos mucho afecto a nuestra abuela, esta no sería moralmente distinta de un grupo de células humanas. La gente a la que le parece absurdo considerar al embrión un ser humano, ¿encontraría igual de absurdo negar la humanidad de bebés

y niños pequeños en la etapa prelingüística? Quizá sí, pero ¿por qué?, ¿con qué argumentos defenderían su punto de vista y con qué criterio los elegirían?

Esta última cuestión, la del criterio, es el tema general del presente trabajo. Todas las valoraciones implican una evaluación de los datos según algún criterio; una base para decidir cuáles son relevantes y cuáles no. La valoración que se hace sobre la humanidad de algo no supone una excepción a esta regla. El ente X es un ser humano (o no) porque tiene el elemento Y (o carece de él), y el elemento Y es motivo suficiente para determinar la humanidad del ente X. Determinar que el ente X es humano (o no) lleva implícito una valoración sobre la validez del elemento Y, tanto si este es un único rasgo como si son varios. Gazzaniga, Kinsley y Alter tienen sus razones para valorar las cosas como lo hacen; ¿cuáles son esas razones?, ¿son válidas? Su valoración (cualquiera) requiere un criterio para decidir si el elemento Y es el factor decisivo.

A grandes rasgos, un criterio puede establecerse de dos maneras. Una es a través de lo que podemos llamar el método del descubrimiento: este sostiene que la humanidad o la condición de persona moralmente relevante (si resulta que ambas difieren) de un ente se establece mediante el descubrimiento de algún rasgo o rasgos en él. Con más precisión, este método resuelve la cuestión de la humanidad basándola en lo que el ente posee o lo constituye. El elemento Y que buscamos resulta ser algo que se encuentra en el propio ente; el propósito de la investigación es revelar el hecho de que este elemento decisivo es intrínseco al ente.

El método de descubrimiento es muy amplio y sus argumentos muy diversos. Tanto los provida como los defensores del derecho al aborto han seguido este método, por ejemplo. Un provida podría argumentar que un conjunto completo de ADN humano es motivo suficiente para tener la

consideración de persona moral (es decir, es el elemento Y), mientras que un defensor del derecho al aborto podría replicar que el criterio es la viabilidad fuera del útero. Sin embargo, ambos argumentos comparten la idea de que la categoría de persona tiene que ver con la naturaleza del ente. Al final, la evidencia observable resuelve la cuestión al revelar la índole del ente.

Para muchos, la cuestión de qué es un embrión solo puede resolverse por el método del descubrimiento, en concreto mediante la observación científica; es decir, en primer lugar se trata de una cuestión científica, no filosófica. Sin embargo, aunque la ciencia es esencial para comprender las causas materiales y efectivas de los fenómenos observados, nos dice poco sobre la pregunta metafísica ¿qué es un embrión? Así, a pesar de que la ciencia puede explicar con precisión de qué está hecho un embrión y cómo interactúan sus partes, y de este modo resulta indispensable para responder a la pregunta, no aporta nada sobre qué es el embrión metafísicamente, y por tanto no basta. Esta limitación queda ampliamente ilustrada por los dos ejemplos citados antes, que se basan en pruebas científicas para apoyar conclusiones opuestas. Aunque la ciencia establezca que un embrión tiene ADN humano y que un feto de una determinada edad gestacional es viable o no fuera del útero, ninguna de estas observaciones aborda la cuestión fundamental de si el ADN o su viabilidad definen satisfactoriamente un ser humano. Si bien es cierto que los científicos pueden asignar nombres a lo que observan, y en este sentido el término *embrión* hace referencia a cualquier ente que cumpla sus criterios de observación, esto no responde a la cuestión principal que impulsa este trabajo; es decir, si el ente así nombrado puede recibir también el calificativo de *ser humano*. Por este motivo, dedicamos gran parte de nuestra atención inicial a las cuestiones filosóficas, más que a las científicas.

En el otro extremo del espectro, se encuentra el método de la decisión consensuada. Según esta forma de pensar, la humanidad o la condición de persona moralmente relevante no se determina recurriendo a la evidencia observacional, sino que depende de una elección humana. Aunque los partidarios de este enfoque insisten en la importancia de las pruebas, estas no son el elemento decisivo. Un ente no es humano intrínsecamente, sino que se lo considera humano en función de nuestra decisión de tratarlo como tal. Los límites de la persona son borrosos y solo se fijan mediante un acto de voluntad humana, por lo que la humanidad del ente no depende de lo que es, sino de su relación con nosotros.

El método *fíat* se divide en dos grandes subcategorías. En una, la declaración de la condición de persona (o de no persona) se debe a la falta de pruebas disponibles. Según esta interpretación, aunque existen indicios para definir algo como humano, no disponemos de ellos. Ante la ausencia de certezas, nos limitaremos a indicar cómo vamos a tratar a la cosa en cuestión. Es sencillo encontrar ejemplos de este proceso de decisión. En el bosque, unos cazadores oyen un crujido entre los arbustos que podría deberse a un ciervo, aunque también podría haberlo causado un compañero de caza arrastrándose por la maleza. A falta de pruebas concluyentes, tanto la moral como la ley obligan a los cazadores a no disparar; los consideraríamos moral y penalmente negligentes si disparasen al emisor del sonido alegando que podría tratarse de un objetivo. Aunque este caso implica indicios (los crujidos oídos por los cazadores), en última instancia el ente en cuestión se considera humano debido a nuestra decisión de tratarlo como tal: el crujido de los arbustos se *convierte* en humano por *fíat*. Sin embargo, lo más importante es que esta voluntad da paso a las pruebas, siempre y cuando las haya; los cazadores son libres de abrir fuego una vez que el ciervo está claramente a la vista. En la práctica, este tipo de razonamiento aplicado

al embrión suele concluir que el embrión no es una persona, basándose en la falta de pruebas y en una firme reticencia a imponer una interpretación personal a los demás; dado que no existe un consenso universal sobre cuándo comienza la vida, el argumento es que las personas son libres de elegir por sí mismas si disparan a los arbustos o no.

La segunda subcategoría del método por decisión consensuada es mucho más radical. Según este, la humanidad de alguna cosa debe determinarla la voluntad humana porque ninguna prueba es suficiente para hacer tal valoración, ni siquiera teóricamente. De nuevo, este enfoque implica recurrir a las pruebas, pero se diferencia al afirmar que ninguna prueba es —o puede ser— decisiva. Al menos en algunos casos, dice esta teoría, la cuestión de la humanidad solo puede determinarse por decisión consensuada. El tristemente famoso pasaje del misterio de la vida del caso Casey⁷ es representativo de este tipo de pensamiento: «En el corazón de la libertad está el derecho a definir el propio concepto de la existencia, del significado, del universo y del misterio de la vida humana».⁸ Aunque los conceptos de existencia, significado y misterio de la vida sin duda implican observación, el factor decisivo es la elección de quien hace tal definición.

En los capítulos siguientes, en especial en el 5 y 6, se examinará con detalle esta versión más extrema de la teoría del fíat. Sin embargo, en esta introducción, sería útil explorar no el funcionamiento interno de la teoría del fíat radical, sino sus consecuencias. Si, en última instancia, el ser humano es el resultado de una decisión nuestra, una decisión derivada fundamentalmente de nuestra voluntad y nuestros intereses, y no de algo externo, ¿qué tiene esto que ver con ser humanos y con las decisiones que tomamos con respecto a los humanos? Como puede suponerse, el mundo sería un lugar diferente por completo si el método fíat resulta ser cierto. Este hecho no se le escapó a Ronald

Green, un defensor del método fiat, que considera su versión una revolución copernicana en el pensamiento ético.

En su artículo clave de 1983, Green expone las bases de su tesis.⁹ Para empezar, indica que existe cierta flexibilidad con el término *humano*, que a su vez causa confusión en nuestro pensamiento moral. Green señala, por ejemplo, que un experto forense respondería sin dudar que sí si le preguntaran si una mancha de sangre seca es humana.¹⁰ A esto podríamos añadir que las células de una biopsia o incluso los residuos podrían calificarse de humanos. La razón de ello, según Green, es que el término *humano* es puramente descriptivo, pues se limita a informar sobre la naturaleza u origen biológico de algo.¹¹ La mancha de sangre seca, la biopsia de hígado y Julián (el origen de la sangre y la biopsia) pueden calificarse de humanos en este sentido descriptivo.

Para Green, lo que está en tela de juicio no es el estatus biológico de algo llamado humano, sino su estatus moral. La mera descripción de algo como *humano* o *ser humano* o *de origen humano* no basta para zanjar la cuestión moral. El principal objetivo del artículo de Green es el debate sobre el aborto, y así lo reflejan sus observaciones: «Lo que se discute es si el feto es humano en un sentido moral: si merece la misma protección moral que aquellos a los que consideramos humanos; si su vida es igual de sagrada e inviolable».¹²

Green se apresura a indicar que, aunque solemos pensar que la humanidad y la protección moral van de la mano, en realidad no es así: «Existe un consenso en que no todas las clases de seres humanos merecen la misma protección moral. Muchos creen que, cuando es necesario en defensa propia, se puede matar o herir a un agresor».¹³ En otras palabras, dentro del grupo considerado universalmente humano, según Green se distinguen diferentes niveles de protección moral. El mero hecho de ser humano no es

suficiente, y el proceder habitual consiste en identificar algún atributo (por ejemplo, la inocencia) que determine el nivel de protección moral requerido. Nuestras decisiones morales se basan, pues, en la presencia o ausencia de algún atributo en la cosa.

Es precisamente este enfoque atributivo de la relevancia moral al que se opone Green. De nuevo en el contexto del debate sobre el aborto, Green advierte que el tema se ha convertido en una disputa sobre qué atributos son necesarios para merecer plena protección moral y considera que ambas partes son culpables de esta confusión. Los que defienden el derecho al aborto basándose en que el feto es incapaz de razonar están tan equivocados como los que se oponen al aborto basándose en que el feto posee un conjunto completo de ADN humano y es de origen humano. El error que cometen ambas partes es pensar que la humanidad es una cuestión descriptiva, cuando en realidad, utilizando el término de Green, se trata de una cuestión evaluativa.

Green ilustra lo que quiere decir desviando su atención del comienzo de la vida para centrarse en el final. Dice que estamos tentados a pensar en la certeza de la muerte como un final puramente descriptivo: «Si hay estados que parecen descansar en cualidades fijas e identificables en un ser, seguro que la muerte está entre ellos. No se trata de una decisión evaluativa».¹⁴ Sin embargo, dice que este no es el caso: «De hecho, si se examina más a fondo, se demuestra que esto no es cierto. La muerte, como muchos otros estados humanos, representa un contínuum de acontecimientos biológicos con pocos puntos claros de delimitación. Como dijo el médico Robert Morison, la muerte es un *proceso*, y no un *evento*».¹⁵ La supuesta progresión de la muerte nos lleva al núcleo de la tesis de Green. Es imposible responder a la cuestión de la muerte de forma descriptiva porque no existe un punto de referencia claro

para el final de la vida. En ausencia de tal punto, debemos decidir cuándo algo debe considerarse muerto: «Este contínuum esencial en el proceso de morir siempre nos ha exigido decidir qué aspecto de la muerte humana consideramos moralmente significativo».¹⁶ Un poco antes, Green resume los efectos que esto tiene en nuestras decisiones morales:

La muerte humana, aunque se basa en ciertos estados biológicos, es fundamentalmente una categoría moral. Representa el punto en el que dejamos de considerar que un ser humano requiere los mismos cuidados y el mismo trato que concedemos a los vivos. Cuando se declara muerta a una persona, podemos seguir considerándola humana en un sentido biológico, pero sus derechos morales llegan a su fin, y el cuerpo solo merece el respeto debido a un cadáver.¹⁷

Según un razonamiento análogo, lo que es aplicable al final de la vida también lo es a su comienzo, ya que Green considera ambos como un contínuum, y no como eventos aislados. Green da varios ejemplos de lo que entiende por ambigüedad inherente a los procesos de vida y muerte. En el caso de la muerte, podría afirmarse que la vida termina cuando el corazón deja de latir. Sin embargo, ahora somos capaces, por medios externos, de mantener otras actividades corporales aunque el corazón ya no funcione. ¿Está muerto ese ser humano y ya no merece protección moral? Si no es así, la parada del corazón no determina el inicio de la muerte. Con otros órganos, como el cerebro, surgen cuestiones similares, según Green. Hay quienes sostienen que la vida humana termina con el cese de la actividad neocortical (una región del cerebro que participa en funciones superiores, como la conciencia, la memoria y el lenguaje), mientras que otros no están de acuerdo. Green cree que el hecho de que exista esta controversia es suficiente para ilustrar su punto de vista; es decir, la cuestión no puede resolverse basándose solo en datos. Al final, habrá que decidir qué se considera estar muerto.

Según Green, «no tenemos que tomar partido en este asunto para ver cómo funciona el tipo de decisión valorativa compleja que mencionábamos antes. No es que la muerte se limite a estar ahí, sino que, más bien, se evalúan individualmente varias posibilidades a lo largo de un contínuum para determinar si son adecuadas a la hora de fijar el límite de la consideración moral». ¹⁸

El caso del comienzo de la vida presenta problemas similares. En un artículo de 2002 que aborda específicamente el estatus moral del embrión, Green reitera su opinión de que los procesos biológicos se dan en un contínuum:

La naturaleza rara vez, o nunca, presenta transiciones definitivas de un estado a otro. Por el contrario, los elementos de un sistema biológico experimentan cambios continuos. Dado que las realidades biológicas implican procesos, la determinación de puntos significativos dentro de estos procesos implica inevitablemente una elección y una decisión por nuestra parte. Esto significa que nuestras conclusiones nunca están solo dictadas por el descubrimiento de características o estados importantes en una entidad. ¹⁹

Green continúa analizando varios eventos posibles como marcadores definitivos del comienzo de la vida humana moralmente significativa, pero los descarta todos por ser ambiguos. ²⁰ Hay quien cree que el encuentro entre el esperma y el óvulo define el comienzo de una persona moral, dice Green, pero ¿podemos identificar inequívocamente el momento del encuentro? Otros consideran que la persona moral nace en el momento en que aparece su dotación cromosómica completa. Sin embargo, según Green, aunque estos cromosomas se ensamblan en el cigoto, no se activan por completo hasta la fase de desarrollo en la que hay cuatro u ocho células. ¿Podemos decir entonces que tenemos un ser humano si lo que en teoría lo hace humano no está activo? Etcétera. La conclusión de Green es que la naturaleza no nos da un inicio

concreto de la vida, como tampoco de su final. A falta de cualquier prueba descriptiva posible. En opinión de Green, lo que hay que hacer es elegir cuándo considerar a algo humano y cuándo no:

La determinación de los puntos moralmente significativos dentro de estos procesos implica inevitablemente una serie de elecciones y decisiones. No se trata solo de descubrir los acontecimientos importantes de la entidad que deben dictar nuestro juicio. Más bien, la identificación de estos acontecimientos requiere que conozcamos los valores que subyacen en nuestro pensamiento y los apliquemos. Basándonos en estos valores, debemos decidir qué acontecimientos son los más importantes para nosotros de entre aquellos posibles.²¹

Sin embargo, al igual que con el método de descubrimiento, el enfoque declarativo o *fíat* de Green implica un hecho observable que se evalúa en función de algún criterio o análisis. Green considera que «aplicamos los valores que subyacen en nuestro pensamiento» a los datos para llegar a un dictamen sobre el embrión. La diferencia clave es el origen de los valores que se aplican. Green es consciente de que estos deben tener una fuente y aborda el problema en su artículo de 1983:

Más aún, creo que hay una auténtica sensación de desconcierto. ¿De dónde proceden estos criterios [valores] adicionales? ¿Cómo sabemos que una cualidad merece tenerse en cuenta en esta lista, y otras no? En todos los enfoques que empiezan por enumerar los criterios de la condición de persona, se nos presentan los resultados de un proceso de decisión cuyo funcionamiento interno sigue rodeado de misterio.²²

El intento de acabar con ese halo de misterio da lugar a la *revolución copernicana* de Green. Este llega a la conclusión de que la fuente última de los valores que se aplican no es el objeto considerado, sino la persona que lo considera. El objeto en sí mismo no posee ningún rasgo o atributo que nos inspire respeto *per se*. Más bien, el objeto posee algún rasgo o atributo que nos induce a asignarle un determinado valor, basándonos en su capacidad para afectar a nuestros

intereses y necesidades. Consideramos algo como humano (o no) si nos beneficiamos de alguna manera al hacerlo (o no). En un extenso pasaje, Green expone los fundamentos de su revolución copernicana en el pensamiento ético:

Por muy acostumbrados que estemos a concebir nuestros juicios sobre la condición de persona como una respuesta fija y pasiva a las cualidades existentes en una entidad, estos juicios son, más bien, el resultado de un proceso de decisión muy activo y complejo por nuestra parte. En este proceso, las cualidades que posee una clase de seres se valoran en función de nuestros intereses y necesidades humanas más amplias. El juicio particular de que una determinada clase de seres es digna de protección resulta de que nosotros, como seres humanos adultos, decidamos que un conjunto de cualidades de esa clase de seres es lo bastante importante en cuanto a nuestros intereses humanos más amplios como para merecer la limitación de nuestra libertad que implica el reconocimiento de la condición de persona. Además, de este punto de vista parece deducirse que no solo la naturaleza de la entidad, sus cualidades inherentes, conforman nuestro pensamiento, sino que se dan al menos tres consideraciones principales en un todo relacionado. Estas incluyen la naturaleza de la entidad, el efecto de su maltrato o sufrimiento en nuestros intereses humanos más amplios y las implicaciones específicas que su protección tiene para nuestra libertad.²³

Aunque Green afirma que la naturaleza de la entidad forma parte de nuestra valoración, no debemos permitir que este lenguaje nos lleve a confusión. Las cualidades que posee la cosa solo importan en la medida en que repercutan en cómo se nos considere a nosotros. Green ilustra sucintamente su punto de vista un poco más adelante analizando el caso de los recién nacidos y preguntándose si merecen plena protección moral:

Los recién nacidos, aunque no sean claramente conscientes, son sensibles, y nos perturba mucho su sufrimiento o maltrato. Se parecen mucho a las personas mayores, y en muchos aspectos no se distinguen de los bebés y otros niños pequeños a los que queremos y deseamos proteger de todo corazón. Por último, los recién nacidos son seres independientes entre nosotros. Quien esté interesado en hacerlo puede cuidarlos y educarlos. Puesto que no es necesario que una sola persona asuma su cuidado, la decisión de protegerlos tiene un impacto relativamente pequeño en nuestras libertades. Todas estas reflexiones

unidas dan sentido a la opinión ampliamente compartida de que los recién nacidos son personas y merecen la misma protección moral.²⁴

Con independencia de que esta explicación de cómo se considera a los recién nacidos nos parezca convincente o no, las consecuencias que se derivan del punto de vista de Green son tan radicales como su propia revolución copernicana. Por un lado, en la medida en que su postura se basa en la afirmación de que «la naturaleza rara vez, o nunca, presenta transiciones definitivas de un estado del ser a otro», está convencido de que la naturaleza es lo que llama *contínuum de clases*. Este punto de vista sostiene que (a) hay distintas categorías de seres, pero (b) la distinción en categorías es solo una cuestión de grado (y de ahí el *contínuum*). Este punto de vista, aunque sorprendentemente común, es incoherente.²⁵ Las cosas que difieren solo en grado no difieren en categoría, y las cosas que difieren en categoría poseen diferentes grupos de cualidades que no pueden reducirse unas a otras. Sin embargo, la tesis de Green solo es válida si no hay una transición definitiva de un tipo de cosa o estado a otro. Por eso se insistía en que la muerte y otros sucesos biológicos son procesos, y no eventos. Si la vida y la muerte resultan ser eventos, entonces, al menos en teoría, podemos determinar cuándo se producen. Si ese fuera el caso, la vida y la muerte estarían radicalmente determinadas por datos, y no por las elecciones humanas, con lo que la revolución de Green sería significativamente menos copernicana.

Una segunda consecuencia que tiene una importancia mucho más concreta es que la consideración moral se vuelve mucho más imprecisa de lo que Green pretende. Tomemos el ejemplo del bebé. Le damos valor al recién nacido y lo consideramos digno de protección no porque en sí mismo merezca ese valor, sino tan solo porque nos perturba mucho su maltrato, o bien tememos que se maltrate al recién nacido por su similitud con otra cosa que

valoramos (por ejemplo, los niños pequeños), o bien, aunque no tengamos que ocuparnos personalmente de su cuidado, no vemos razón alguna para permitir que se le haga daño. Los atributos y cualidades de la cosa no tienen relevancia en sí mismos, sino solo en lo que respecta a su relación con nosotros y nuestros intereses. Los juicios de valor no aportan nada sobre la cosa juzgada; solo sobre nuestra relación con ella.

Es posible que resulte obvio a dónde conduce esta línea de pensamiento. Si los niños *merecen* una protección total solo en la medida en que me afecte su maltrato, se deduce que no la merecen si no es el caso. Si no considero a los bebés lo bastante similares a otra cosa que valoro (por ejemplo, los niños pequeños), entonces no es necesario que los trate de igual manera. Si tengo la obligación personal de cuidar del bebé, incluso en el más mínimo grado (por ejemplo, mediante el pago de impuestos destinados a programas sociales), entonces el bebé no puede ejercer ningún derecho absoluto sobre mí. La teoría de Green hace que el valor de algo dependa de su efecto y que el efecto que produce dependa de la disposición de la persona a la que concierne. Si la persona que hace la valoración no está perturbada por algo, tiene alguna obligación al respecto o se ve afectada negativamente de alguna manera, entonces no se da ningún valor. Y, aunque los ejemplos de Green solo hacen referencia a casos en los límites de la vida —su inicio o su fin—, no hay motivo alguno por el que la *revolución copernicana* no se extienda a toda la vida humana, de modo que el valor de algún individuo o grupo varíe según nuestra consideración.

Green es consciente de esto e intenta matizarlo. En su artículo de 1983, primero reconoce que somos nosotros quienes decidimos qué cualidades o atributos serán relevantes para tener la condición de persona moral, antes de preguntarse quiénes de nosotros son relevantes: «He afirmado repetidamente, y he relatado que otros también lo

hacen, que *nosotros* creemos que algunas entidades son personas y que ciertas cualidades forman parte o no de nuestra lista a la hora de identificar seres dignos de protección [moralmente relevantes]. Pero ¿quiénes componen el *nosotros* que emite valoraciones de este tipo?». ²⁶ Green pasa enseguida a excluir de ese *nosotros* a varios grupos; por ejemplo, los nazis: «Es sabido por todos que determinadas naciones o subcomunidades pueden tener creencias extrañas sobre a quiénes consideran personas, aunque ser una persona no tenga nada que ver con estas ideas particulares. El hecho de que los alemanes en 1942 no consideraran personas a categorías enteras de individuos no hace que su juicio sea moralmente válido». ²⁷ También se excluye a quienes son muy jóvenes, están seniles o padecen algún trastorno mental. «No, el *nosotros* aquí no incluye a todos los seres humanos, sino solo a aquellos lo bastante maduros, con capacidades intelectuales y de razonamiento más o menos *normales*, el tipo de personas a las que se les permite formar parte de jurados o tomar decisiones que afectan a la sociedad en general». ²⁸

Pero ¿cómo se justifica esta limitación? Como señalábamos antes, Green rechaza la valoración que hacen los nazis, pero ¿qué impide que los nazis rechacen la valoración de Green? En varias ocasiones, Green insiste en que las cuestiones de la vida, la muerte y la condición de persona moral no tienen que ver con un descubrimiento *ahí fuera*, sino que son el producto de un proceso de evaluación basado en nuestros intereses y necesidades. ¿No es eso justo lo que hicieron los nazis? Identificar a ciertos grupos como indeseables fue un juicio razonado del valor de dichos grupos en relación con sus propios intereses y necesidades, si bien se podría argumentar que sus acciones fueron contrarias a sus intereses y necesidades, dado que los nazis perdieron la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, lo único