Globethics Repository

Aspectos éticos del debate de las células madre [Ethical aspects of the debate on stem Cells]

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

Item Type	Article
Authors	de Santiago Corchado,Manuel
Publisher	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-07 07:42:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/203762

ASPECTOS ÉTICOS DEL DEBATE DE LAS CÉLULAS MADRE

ETHICAL ASPECTS OF THE DEBATE ON STEM CELLS

Manuel de Santiago Corchado
Director del Programa de Ética y Deontología Médicas
Facultad de Medicina
Universidad Autónoma de Madrid
manueldesantiago@gmail.com

Resumen

Este artículo desarrolla una aproximación a la ética de las células madre desde una perspectiva de inspiración cristiana. En su iniciación se establecen algunas diferencias filosóficas entre los conceptos de «ética» y «moral». Se expone primero la perspectiva post-kantiana vigente en el plano académico, que diferencia y distingue los conceptos de ética y moral. Y posteriormente el planteamiento de la tradición moral, que identifica unitariamente ambos conceptos. Desde esta última perspectiva, se aborda luego un planteamiento ético orientado al discurso de la ética civil, al debate social. Finalmente, desde una perspectiva de ética civil se contemplan y analizan diferentes opciones sobre la investigación con células madre humanas, considerando diversos modelos de obtención de células pluri-potentes en los cuales el diseño se propone respetar la vida de los embriones humanos.

Palabras clave: ética, ética civil, ética de inspiración cristiana, ética de células madre, células troncales.

Abstract

This article provides an approximation to the ethics of stem cells based on a Christian perspective. It commences by pointing to some of the philosophical diffe-

rences between the concepts of «ethics» and «morality». It presents the post-Kant viewpoint currently adopted in the academic sphere, which clearly differentiates and distinguishes between the concepts of «ethics» and «morality»; and then presents the focus of traditional morality which identifies both concepts as one. From this latter perspective, it broaches an ethical approach orientated towards the discourse of civil ethics, the social debate. Finally, from the standpoint of civil ethics it examines and analyses different options regarding research with human stem cells, taking into consideration different means of obtaining pluripotent cells designed to respect the life of human embryos.

Key Words: ethics, civil ethics, Christian ethics, ethics of stem cells, stem cells.

Mi objetivo es una aproximación a los aspectos éticos del debate de las células madre. Una cuestión que alberga muchos perfiles, todos sobrados de interés. Porque bajo este título se pueden abordar numerosos debates cargados de significado ético, por ejemplo, el debate sobre «cuándo comienza la vida» o el debate sobre «qué es un embrión.» Y como éstos dos, una docena de planteamiento éticos y filosóficos más, porque estamos en presencia de una de las cuestiones con mayor fascinación y trascendencia de la bioética. Es obvio que sólo podré apuntar —y con modestia— las, a mi juicio, mejores opciones en respuesta al núcleo del debate: la búsqueda de alternativas éticas a la destrucción de los embriones en la obtención de células pluripotentes para investigación. Sirvan, pues, estas lineas iniciales de justificación a la exclusividad de los aspectos éticos que voy a plantear.

Pero me resisto a hacerlo directamente, sin abordar antes un planteamiento confuso que, en alguna ocasión, ha *revoloteado* en mi entorno y con ello cierta incomprensión respecto al modo de participar en los debates de la sociedad. Quizás por estimar que el papel de un bioeticista católico se habría de limitar a hacer pública solo y exclusivamente la doctrina oficial del Magisterio. Al modo de meros transmisores o portavoces de una moral religiosa. Y es por esto que he pensado que merece la pena que dedique unos párrafos de reflexión sobre ello.

A mi juicio esta actitud tiene su origen en una *imprecisa* distinción entre los conceptos de ética y moral en el plano de lo civil, y quizás también sobre el papel de una asociación de bioética en la sociedad. La cuestión no es cerrada y mis opiniones —de las que estoy seguro que participan otros— no pretenden ser apodícticas, y si lo son o lo parecen ya desde aquí expreso mi más sincera apertura a cualquier otra interpretación. Pienso que, sin una idea clara de la distinción filosófica vigente entre ética y moral, no se pueden comprender adecuadamente las claves éticas que sustentarán el resto de mi trabajo.

1. Ética y moral

1. La respuesta a la pregunta sobre los aspectos éticos de las células madre

—de la intervención del científico sobre la vida humana incipiente— registra en nuestro tiempo dos tipos de contenidos y argumentaciones. Unas anclan en claves teológicas y en formulaciones morales deducidas de la Revelación y de la tradición moral, que se expresan a través del Magisterio o de instituciones representativas del Magisterio. Son de obligada reflexión y seguimiento por los observantes de la moral católica, como sería mi caso y seguro que el de muchos de los lectores.

Pero otras surgen en el ámbito de lo que se ha dado en llamar «ética cívica» o civil. El modo actual de abocar a una aproximación ética de los dilemas morales de las sociedades multiculturales, más o menos representativa del conjunto de la sociedad. Se trata de una solución circunstancial, post-moderna —como ahora se dice—, que de alguna forma se ha postulado desde diversos ámbitos (Rawls, Habermas, Dworkin, Cortina, etc.) y que pretende constituirse en la forma políticamente correcta de integrar cosmovisiones del mundo, del hombre y de la historia diferentes, incluso encontradas, pero obligadas a convivir en las sociedades multiculturales que estamos viendo aflorar. No pretendo hablar de ella ni la suscribo; si la destaco es porque es algo que está ahí, porque es lo políticamente correcto del momento que experimentamos, la cancha de juego en la que está teniendo lugar el choque de nuestra perspectiva moral —de nuestras convicciones— y la historia de nuestro tiempo[1]. Sencillamente esto. Carece de sentido, pienso, mirar hacia otro lado o pensar que los demás, la sociedad en suma, está sólo del nuestro. Y tampoco podemos replegarnos a un discurso de gabinete, cultista y desentrañado de esta realidad y de lo que es nuestro verdadero y complejo papel en la sociedad.

Como miembros de una asociación de Bioética, nuestra vocación es la de ofertar a la sociedad nuestros propios modelos éticos para la configuración de las con-

1 El paradigma sobre el modo de convivir convicciones antagónicas fue apuntado por el jurista Rawls en sus libros *Teoría de la justicia (1971)* y *Liberalismo político (1993)*. Para este pensador, la estructuración de la sociedad ha de prescindir de cosmovisiones culturales o religiosas propias, por muy difundidas que estén, y obviamente también de últimos fundamentos, de sus visiones unitarias del hombre, del mundo y de Dios. Para este autor y sus seguidores, estas cosmovisiones o convicciones deben quedar en el plano de lo privado. Por el contrario, el ámbito público, el ámbito verdaderamente de todos, debería atenerse a normas y leyes meramente jurídico-positivas, implantadas mediante fórmulas de acuerdo, de consenso, siempre evitando la contaminación con contenidos éticos representativos de alguna doctrina comprehensiva o cosmovisión moral concreta. Las convicciones que los distintos individuos o grupos culturales o religiosos pudieran injertar en el flujo positivista común de las democracias liberales —jurídico, político, tecno-científico y económico— habrían de seleccionarse de entre las que no implicaran un disenso ético o ideológico respecto del resto de las convicciones presentes en la sociedad. La esfera pública habría de ser neutral y se abocaría así a una clara separación entre «éticas privadas» y «éticas publicas». Sobre la realidad social de este modo de expresar la convivencia en las democracias liberales y sus graves repercusiones morales, el lector interesado puede acceder a los excelentes abordajes de Alejando Llano Cifuentes en sus publicaciones «*La nueva sensibilidad*» *(Espasa-Calpe, 1988*) y «*Humanismo cívico y ciudadanía de la familia*» (en «*Educación y ciudadanía en una sociedad democrática*», Concepción Naval y Montserrat Herrero, editores, obra cooperativa , Ediciones Encuentro, Madrid, 2006)

ciencias, básicamente de quienes protagonizan los dilemas morales de la bioética, de los legisladores y de la sociedad. Ética es acción, es convicción y acción. Y por tanto, presencia pública y reflexiva en el debate social; esfuerzo integrador de diálogo y acuerdo, búsqueda inteligente de fórmulas que acerquen al ciudadano a una captación objetiva de lo real, a la verdad de las cosas y a la dignidad del hombre, de la persona humana. Frente al relativismo que se impone en la sociedad, fruto de un residuo laicista que se empeña en la eliminación del espacio público de todas las convicciones fuertes —de las creencias y sus absolutos, de los modelos de máximos y la perspectiva de la excelencia— nuestro papel inmediato no puede ser el repliegue a los cuarteles de invierno, el silencio sufridor o el recurso a la fácil gratificación con nuestros amigos morales. Por el contrario, nuestro objetivo —nuestro *target*, nuestra diana— es la sociedad, son las leyes, son los ámbitos de la salud y la enfermedad, la ciencia biomédica, la enseñanza y la cultura. Un papel que exige de convicciones y también de comprensiones, muchas veces incomodo y a contracorriente, que ha de basarse, no tanto en la exclusión y desacreditación de los adversarios, como en el diálogo, la argumentación y el acuerdo; en la asunción personal de responsabilidades en cada uno de los ámbitos que nos son propios, en el espacio ético del que somos en verdad su textura como ciudadanos, que no debe pasar por ignorada. Y por eso, por ser ciudadanos de este espacio moral —junto a otros—, nuestro lenguaje ha de ser el lenguaje de todos, el lenguaje de la ética con el idioma de *nuestra* ética, de *nuestra* bioética, siempre en los ámbitos a que antes me he referido. Muchos no creemos en la separación entre ética privada y ética pública, pero no podemos por ello renunciar al espacio de la ética pública. No concebimos que una ética basada en leyes civiles, en procedimientos técnicos, en argumentos de mero mercado pueda sostenerse, pueda funcionar. Detrás de esas reglas siempre habrá personas, convicciones, que pretenderán imponer sus argumentos bajo la capa de una supuesta neutralidad del Estado. Pero si es necesario estar en el debate de la ética pública habrá que estarlo con el discurso de la ética pública y con el talante del modelo procedimental[2]. Obviamente y sin discusión con nuestras convicciones y desde nuestras convicciones.

En suma, suscribo la idea de una asociación de bioética civil como el marco idóneo para una intervención pública desde nuestras convicciones, con respeto a las normas de juego y en diálogo con la sociedad y desde el discurso de la ética. Y si el método exige el discurso de la ética civil, penetrando y debatiendo en el *coso* de la ética civil. A este respecto, mi discurso se va a situar en el marco de la Ética

2 «En definitiva, siempre es necesario remitirse a una ética unitaria —articulada por normas, virtudes y bienes— que rechaza la escisión radical entre moral pública y moral privada, aunque distinga ( ) las peculiaridades de la esfera interpersonal en la que predominan las relaciones empáticas y los bienes idiosincrásicos, y ( ) las características propias de la esfera pública, donde las leyes presentan un aspecto técnico-jurídico muy fuerte que no excluye, empero, su peso moral» (cfr. Alejandro Llano, op. cit.).

como una disciplina académica diferente de la Moral. Y por eso he querido hacer este largo excurso. Y dentro de la Ética en su versión académica desde una perspectiva de ética de inspiración cristiana, de argumentación y expresión secular por su contenido, que exige por sí misma, desde su identidad, un lugar propio en todo debate de una verdadera ética cívica. Y ello porque, por lo dicho, el *nicho* propio es, a mi juicio, el molde académico de la Ética y no el de la Teología.

La ética civil —el marco del diálogo social— ha de contar, pues, con lo que, desde ahora, voy a denominar las *éticas de inspiración cristiana*, so pena de intolerancia y sectarismo. Como en otro lugar tuve ocasión de afirmar[3], reivindico un lugar propio, conceptual, para las éticas de inspiración cristiana en el marco de la ética cívica, de la ética social. Pero debe quedar claro que esta inclusión arranca de su laicidad, del carácter de laicos —de ciudadanos de la ciudad terrena— de sus autores y representantes, ciudadanos en posesión de todos los derechos en la sociedad democrática. Y también que tal inclusión en la ética civil no ocupa el espacio del Magisterio, ni lo sustituye o desplaza (pretensión, por lo demás, ridícula y condenada a fracasar) ni, aun menos, le niega un espacio de diálogo mayor —institucional y de privilegio— con el Estado liberal. Es más, apoya, como parece lógico, la presencia social y pública de cualquier ética de máximos y obviamente de la Iglesia, con preferencia y sin ningún tipo de restricción más allá del que ella misma se imponga.

Pero quede claro que las éticas de inspiración cristiana reclaman un asiento propio, secular y civil, en cuanto ciudadanía, en cualquier proyecto donde, desde la ética, se pretenda un acuerdo —un consenso sincero— con las diferentes concepciones éticas vigentes en una sociedad; más aún si se ventila un proyecto que ha de resolverse en ley. Esta diferencia y esta pretensión no hacen sino demandar el reconocimiento del ciudadano creyente y de su propia perspectiva moral en el seno de la sociedad; y no fuera, como extraño a ella[4].

3 de Santiago, M. *Ética y moral: deshaciendo una confusión*, texto de la intervención en la III Jornada de Bioética de la Asociación de Bioética de la Comunidad de Madrid (2003). No publicado.

4 En un reciente debate celebrado en Munich (19-1-04) entre Habermas y el entonces cardenal Ratzinger, subyace esta exclusión del laico creyente como configurador de la sociedad en lo que el filósofo alemán denomina *las bases pre-políticas del estado liberal.* En la reflexión de Habermas se pone en duda que, dado el radical positivismo de la ley por los Parlamentos en nuestro tiempo, es incluso dudoso que éstos se estén ateniendo ya a una justificación ética de base incluso no religiosa —a la que él denomina «justificación post-metafísica del derecho»—; pero aun si así fuera queda por asegurar —dice— si, desde estas claves, la sociedad pluralista tiene asegurada su estabilidad normativa, la paz social, en cuestiones morales de disenso amplio, como consecuencia de este proceso indefinido de secularización. Habermas aventura que tal secularización puede descarrilarse y acabar por *secar* las fuentes de todo fundamento ético para, finalmente, conducir a una desestabilización muy grave de la sociedad. Para evitarlo propone entender la secularidad cultural y social de las sociedades liberales como un doble proceso, que obligaría a la sociedad y a sus representantes, por un lado, a reflexionar sobre los límites de la propia secularización y por otro —reconociendo la persistencia de las tradiciones religiosas— también a éstas, a las que demanda una reflexión paralela sobre sus propios

Aunque desde la tradición moral es habitual leer (y creer) que ética y moral son una misma cosa, y que ambos términos poseen un mismo significado etimológico, el significado académico y sociológico actual de ambas disciplinas es, sin embargo, distinto. No cabe ahora entrar en ninguna profundización sobre esta hermenéutica. De lo que se trata ahora es de fijar el suelo sobre el cual nos movemos las instituciones de bioética y sobre el «método» de intervención en el discurso público como ciudadanos, como tejido del mundo, como configuradores de esta secularizada sociedad.

Me limitaré, pues a unas pinceladas; porque el núcleo del problema al que deseo llegar de inmediato es el marco de la libertad de *juicio ético* en el que se desenvuelve un laico cristiano, a nivel individual, ante un acuerdo público de ética civil. Un acuerdo, por ejemplo, en cuestiones de ética política, de ética económica o de bioética. Un laico, por otra parte, voluntariamente sujeto a las normas y prescripciones del Magisterio. Disponiendo de algún punto de partida, fundante de nuestro discurso, podremos entrar con argumentos en el debate moral de la Medicina Regenerativa.

2. Pienso que, desde el punto de vista de la condición personal, la norma o sanción de la Iglesia obliga en conciencia y, por tanto, nunca y en ningún caso un católico debería aplicarse a sí mismo, ejerciendo su libertad, una decisión contraria al Magisterio. Esto parece ortodoxo y claro[5]. Pero ¿cuál debe ser su actuación pública ante leyes moralmente conflictivas, contrarias a la dignidad del hombre, y cuál su posición cuando el debate, la propuesta de ley, no responde a la pregunta ¿cómo debo vivir?—es decir, cuando no se trata de una decisión personal— sino a aquella otra del ¿qué debe ser? kantiano, del qué debe ser para una sociedad plural, multicultural, y por tanto abierto a convertirse en ley. ¿Cuál es, entonces, el marco de su actuación pública y cuál su margen de maniobra ante una ley civil injusta?

Es obvio que el laico cristiano es perfectamente libre de argumentar con el

límites de intervención en la construcción de ese ideal de sociedad liberal y éticamente estabilizada —desconflictiva— con la que él sueña. No es ocasión aquí de subrayar el interés y la importancia del diálogo de dos intelectuales de tan alto rango; lo es de resaltar la preocupante convicción de Habermas de que ese ámbito social en proceso de secularización descarriada —lo que podríamos llamar el mundo occidental— aparece excluido de toda semilla interna contraria a esta secularización laicista y positivista; como si el ámbito del mundo ya no expresara nunca —ni aun de forma testimonial— la concepción cristiana de la vida, bien porque los cristianos parecen no existir o porque no se notan en su seno. Ésta, la creencia cristiana, formaría parte de otro plano, del plano de la conciencia íntima y de sus sacristías, diferente del marco del debate de la construcción del mundo, como residuo inextinguido de otro tiempo. La secularidad y su lenguaje específico (el discurso político, el discurso jurídico, el discurso económico, el discurso bioético, etc.) no incluye hoy— parece decir Habermas— ningún residuo consistente, ninguna vertebración que se exprese en cristiano. El único interlocutor posible y aun de peso que queda sería, pues, la Iglesia institucional.

5 A lo largo de mi experiencia interdisciplinar en debates de bioética, he tenido ocasión de contemplar muchos ejemplos en torno a un rechazo de esta doctrina o de interpretaciones sumamente laxas de la doctrina del Magisterio, por laicos y clérigos.

discurso teológico del Magisterio y con sus argumentos de autoridad. Y es obvio también que puede utilizar, si le place, idéntico discurso en la casa, el claustro, la cámara o la prensa. Otra cosa será que su dialéctica encuentre eco y lugar en un marco de ética civil; o que su actitud prejuzgue una disposición al diálogo, sobre todo cuando no habla desde su despacho o su cátedra, sino enfrentado a una mesa de acuerdo civil. Me parece tener claro, a este respecto, una distinción sutil pero determinante: el laico cristiano está obligado moralmente a defender la doctrina de la Iglesia en cualquier lugar y ámbito; pero, precisamente por su condición laical, es libre de determinar su discurso[6]. Algo que, en determinados ámbitos —en ámbitos que ignoran el discurso doctrinal— adquiere un significado determinante: porque la fuerza de la Iglesia será entonces la fuerza de la argumentación que se injerte desde dentro, la trasmisión horizontal de la verdad de las cosas desde las cosas mismas y por sus propios artífices. En estos momentos de la historia, de cultura post-cristiana si así lo queremos entender, el discurso puro y duro de las encíclicas y de los documentos magisteriales, la doctrina de la Iglesia —que debe ser nuestra fuente y nuestro norte— puede y debe expresarse también en términos del discurso secular. Me atrevería a decir que es imprescindible. Pues, si no, al menos en determinados ámbitos —uno de ellos el nuestro, el de la bioética— siempre se arrostrará el contra-argumento de que nuestras razones son meras *creencias* y no argumentos fundamentados en la ciencia o en la ética, que nuestra opinión es la mejor para nosotros o para los que piensan como nosotros, pero no para el conjunto mayoritario de la comunidad.

Ética para el mundo, ciertamente, no es hoy moral religiosa. Más ¿cuáles son sus diferencias? Interesante pregunta, porque la comprensión de las claves de esta diferencia es el punto de partida de nuestra presencia individual y como Asociación en el diálogo con la sociedad; y de ahí su importancia. Para su respuesta hay que partir, como ya he aludido antes, del *a priori* de que las éticas de máximos son éticas con vocación pública y han de tener siempre su lugar propio y específico en el acuerdo moral de la sociedad[7], entre ellas, y básicamente, la moral religiosa. La cuestión no es, pues —repito—, cerrar la boca a la Iglesia, ni ocupar su sitio o constituirse en portavoces del Magisterio, sino el de ocupar el lugar propio, el espacio que la laicidad reserva en nuestros días a la Ética. Lo que puede parecer confuso no lo es; porque el dilema se racionaliza si damos a Dios lo que es de Dios y a Cesar lo que es de Cesar. Y si nos revestimos de nuestra responsabilidad como laicos

6 Cfr. Pablo, 1 Cor 9. 19-22: «Porque siendo libre de todos, me hice siervo de todos para ganar a los más que pueda. Con los judíos me hice como judío, para ganar a los judíos; con los que están bajo la ley, como si estuviera bajo la ley, aunque no lo estoy, para ganar a los que están bajo la Ley; con los que están sin ley , como estando sin ley (aunque no estoy fuera de la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo), para ganar a los que están sin ley. Me hice débil con los débiles. Me he hecho todo para todos, para salvar de cualquier manera a algunos»

7 Cfr Cortina, Adela : *Alianza y Contrato, política, ética y religión*, Editorial Trota, S.A., 2001.

cristianos en una sociedad que pugna por olvidar a Dios. Y es aquí, a mi juicio, donde se incorpora a nuestro análisis el concepto de «ética cristiana». Un concepto de perfiles aún poco definidos, que la laicidad tiene obligación de reivindicar ante la sociedad, y para lo cual, es preciso tener claras las diferencias actuales entre ética y moral.

3. Para los eticistas académicos —al estilo de Cortina[8]— decir «ética» no es lo mismo que decir «moral». Aunque la palabra «ética» se utiliza frecuentemente como sinónimo de «lo moral» en el hablar cotidiano, desde la perspectiva de las éticas modernas o postmodernas se dan tantos contenidos diversos entre ambas que vienen a constituir entidades diferentes. La Ética entre expertos, también denominada Filosofía Moral, trata de aquella parte de la filosofía que se dedica básicamente a la reflexión sobre la moral. Y precisamente porque pretende partir de la filosofía, es un tipo de saber o ámbito del conocimiento que se intenta construir desde solo una metodología filosófica y desde solo el pensamiento racional[9]. Aquí, pues, una primera y radical diferencia: el discurso de la ética no es el discurso de la moral[10].

8 Cfr Cortina, Adela y Martínez, Emilio: *Ética,* Ediciones Arial, S.A., 2001

9 Cfr. Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: *EUROPA, raíces, identidad y misión*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2005. En el discurso en respuesta a Habermas, antes aludido, el teólogo Joseph Ratzinger, en un formidable esfuerzo de diálogo con la secularidad entendida al modo de Habermas, centra en la defensa de los derechos humanos el núcleo de identidad común que pueda darse entre el mundo secular y el mundo de la fe. Ratzinger no tiembla al excluir el concepto de «naturaleza» —de excelso contenido fundamentador en la historia de la Iglesia— como base para un diálogo con el mundo. Aunque el derecho natural sigue siendo para la Iglesia el argumento con el cual se apela a la razón común en el diálogo con la sociedad —y desde donde se buscan las bases para un entendimiento sobre los principios del derecho—, en una sociedad laica intercultural las distintas dimensiones a que este concepto ha dado lugar lo excluyen para este diálogo. No así la idea de los «derechos humanos», que se ha desgajado del derecho natural —a la que el teólogo se acoge— con la salvedad de que «poco significan si no se acepta previamente que el hombre, por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto de derechos y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar». Al bioeticista al que dirijo esta reflexión lo que interesa de este modelo de discurso en el mundo, por el hoy Sumo Pontífice, no es solo la fuerza inherente de su argumentación, sino el talante de diálogo, la libertad de *regate* cuando evita el recurso al concepto de naturaleza o su reducción a un discurso racional en defensa de la persona humana, la ausencia, en suma, de expresiones salvíficas y el descenso al marco de la ética como «método» o vehículo para el diálogo con uno de los máximos representantes de la razón «post-metafísica». ¿Acaso difiere esto del método de un bioeticista que defiende el principio de la vida humana con argumentos puramente biológicos o filosóficos, como punto de partida para un diálogo ulterior, desde la ética, con el mundo científico?.

10 Rhonheimer, Martín: *La perspectiva de la Moral, Fundamentos de la Ética filosófica,* Rialp, Madrid, (2000), páginas 31-40. Para Rhonheimer, en su calidad de disciplina académica, la ética filosófica posee un punto de partida propio y específico, justamente el mismo que el que posee la consciencia moral: la auto-experiencia de «sí mismo» como sujeto que actúa, que tiende a fines, que está afectado por pasiones, que quiere o desea cosas, que formula juicios racionales y que hace elecciones. Y es precisamente por tener este punto de partida en la autoexperiencia por lo que es , en este sentido *metodológico*, autónoma. Como *razón práctica* abierta al actuar humano, es y está en todos los hombres y cualquier hombre —cualquier científico, cualquier bioeticista— tiene y posee capacidad para dialogar desde ella. Dios no es postulado aquí al modo kantiano, como fundamento de la ética. Como vuelve

La Ética se propone reflexionar sobre cuestiones morales —afirma Cortina—, desplegar conceptos y elaborar argumentos que pretenden interpretar el «carácter moral» de la persona. Pero es importante ya destacar que este modelo de ética no se propone ser directamente normativo, es decir, no pretende conducir a prescripciones morales específicas respecto de las conductas humanas y de los fines pretendidos. La ética enuncia propósitos o postulados genéricos, pero tiende a dejar la letra pequeña, el modo de especificar la norma, abierto a la conciencia de los ciudadanos. Y por tanto, que estamos de nuevo ante una segunda y capital diferencia.

Lo que ocurre es que indirectamente la ética sí que es normativa, pues los argumentos sobre un bien moral o las razones en torno a una ley despliegan a los ojos del que reflexiona una cierta respuesta moral. Y ¡ay! de una ética que no fuera al menos indirectamente normativa, pues seguro es que ni sería ética ni sería verdadera reflexión sobre lo moral[11]. Por su fuerte influjo neo-kantiano y al margen de los potenciales contenidos de sus normas, las éticas modernas son básicamente formales y abiertas a respuestas diferentes, y de tendencias universalistas, aceptables por grandes mayorías y necesariamente reductivas, de una aspiración objetiva poco tendente a la excelencia moral. Y aquí una tercera diferencia: no se trata tanto de buscar «lo mejor» —la decisión de mayor excelencia moral— como se plantea la moral, cuanto de lo «correcto», de buscar una fórmula aceptable que aglutine a la mayoría. Ya se ve, pues, que la pretensión del diálogo con la sociedad parte de subordinar alguno de nuestros poderosos criterios de autoridad, origen de nuestras convicciones, al discurso racionalmente admitido y común; y esto, ciertamente, no es fácil de llevar a cabo y además exige de un buen entrenamiento respecto al modo de hacerlo y a su método.

Por «Moral» entiende Cortina —representando a la Ética como saber académico— una determinada doctrina moral, doctrina que se hace vida y que viene especificada por un conjunto de normas o prescripciones morales: así, por ejemplo, la moral católica, o como podría serlo la moral judía, etc. Mientras la Ética pretende quedarse en la pura reflexión sobre unos fundamentos racionales del obrar moral, la Moral expresaría básicamente

a afirmar el teólogo, en tanto que razón práctica el modelo filosófico de la ética —en el fondo, este modo de actuar desde la razón— es lo sencillamente *racional*, es decir, es lo que se abre a la realidad, explora la realidad, interroga la realidad y es, desde ella, desde donde el hombre se abre a aquella fe y esperanza que va más allá de toda razón. El modo como el «Dios conocido» discurre en los entresijos de la razón natural es, sin embargo, un discurso al que no se puede hacer alusión aquí y que no se debe confundir con el estricto concepto de la ética.

11 La Ética es, pues, un saber normativo solo que, dependiendo del referente filosófico que se asuma, puede conducir a normas distintas. No es lo mismo el contenido de la norma ética que se desprende de una reflexión utilitarista o consecuencialista, que el que procede de una ética de bienes o de virtudes o de una filosofía del «discurso» —como defiende Cortina. Esto no es fácil de entender si uno no penetra, siquiera mínimamente, en los saberes de la Ética o se propone juzgarla sin utilizar sus herramientas específicas.

contenidos de la conducta moral, es decir, determinaciones específicas del bien moral en las que creemos y sobre las cuales edificamos nuestra vida. Como decía Ortega, las ideas se tienen, en las creencias se está. La creencia moral no sería tanto una cuestión de argumentos —que lo es y mucho— cuanto una cuestión de convicciones y de normas que configuran nuestro modo de ser y de vivir.

Algún filósofo español quiso aclarar esta diferencia con el símil, poco profundo, de la «moral pensada» para la Ética respecto de la «moral vivida» que sería la Moral. Afortunado o no, este símil nos va a permitir acercarnos a la tradición moral —esta vez de la mano de Rodríguez Luño[12]—; y entender que, desde sus orígenes, el fundamento de la tradición moral sólo contempla un modelo de saber moral, donde Ética y Moral son una misma cosa, moral pensada carece de sentido si no se entiende moral vivida; y ello porque lo moral responde básicamente a la pregunta sobre ¿cómo debo vivir?: esto es, cómo debe ser «mi» vida personal, cómo «mi» conducta para ser intachable, qué virtudes he de adquirir para responder con acciones virtuosas —con el bien— frente a otros individuos, la sociedad o la ley. Desde este concepto de lo moral es desde donde la fundamentación sobre los argumentos se percibe como importante, sin duda, pero no como el todo; porque esta forma de reflexión asume que la racionalidad no es mero racionalismo, y que la fe dota de una luz clarificadora —importantísima— a la pura reflexión racional. Cuando la fe en un Ser Superior aparece en la reflexión racional, ésta reconoce y distingue con mayor claridad la verdadera naturaleza del hombre —o los derechos humanos— convirtiéndose en un excepcional punto de partida de cualquier reflexión ética[13].

Cabe añadir que esta *diferencia* lo modifica todo porque es, en el fondo, la diferencia entre naturaleza y gracia, entre razón y fe. O, si se quiere, de la razón enriquecida por la fe. Para un católico consecuente, esta relación es la relación de lo incompleto con lo completo y aunque la fe no nos proponga imponer lo completo, es obvio que el cristiano no puede obviar la diferencia. Y es obvio igualmente que, en el discurso de la ética y en el debate de la sociedad, la «diferencia» ha de estar también presente en el modo de proponer y de ofertar sus argumentos filosóficos y éticos.

Para Rodríguez Luño[14], tras estas reflexiones se delinea el concepto de «ética

12 Cfr. Rodríguez Luño, Ángel *: Ética General*, Eunsa, Pamplona, 1993

13 La Ética estudia con la luz de la razón las exigencias morales propias de la persona, creada a imagen y semejanza de Dios —afirma Luño— pero la Ética teológica, antesala de la Moral, trata de la vida del hombre cuando éste, además de persona, es elevado a la dignidad misteriosa de hijo de Dios. Para este menester toma como punto de partida la Revelación. Por tanto, el hombre —la persona de la que se ocupa— es percibido como mucho más importante —podríamos decir— que la persona a la que accede la ética filosófica, puesto que ésta no se concibe en términos de un ser que, por la gracia, ha sido elevado de forma gratuita a una forma de vida muy superior que culminará un día con la visión beatífica.

14 Habida cuenta de que la mayoría de los valores vigentes en nuestra cultura —y si no todos, muchos—registra un origen en la tradición

cristiana», porque no es lo mismo hablar de ética cristiana que de teología moral. Muchos otros, entre los que me cuento, también. Pues que, distinguiendo y salvaguardando las prescripciones morales básicas e irrenunciables de nuestra fe, aceptamos el discurso racional y filosófico de la ética civil[15] —siempre en cuanto y sólo en cuanto método— en el diálogo con la ciencia, la cultura y la construcción social.

2. Éticas de inspiración cristiana

¿Es posible entonces la construcción de éticas de inspiración cristiana con personalidad diferente de la teología moral? Si decimos que no, entenderemos enseguida a los que se perciben confundidos en presencia de una declaración institucional de una determinada asociación, mayoritariamente constituida por cristianos, que no sea mera fotocopia de la doctrina del Magisterio. Si pensamos que sí, que es posible una ética o unas éticas de inspiración cristiana, con personalidad propia, entonces comenzamos a comprender las intervenciones públicas de algunos bioeticistas o de algunos políticos cristianos que, responsablemente, participan en el debate de la bioética.

¿Pueden afinarse mejor estas diferencias? Sin duda. La diferencia esencial radica en que incluye la argumentación racional sobre la moralidad de los actos humanos que conoce en virtud de la Revelación y que la expresa con los instrumentos de la cultura, llámese filosofía, ciencia, economía, derecho o política. Y por supuesto bioética. Porque convertida en cultura o en modelo de humanismo la Revelación se troca en natural, se torna creencia razonada y razonable, y se troca en natural sobre la base de lo sobrenatural. Creo que es de Chesterton aquello de que «lo natural sin lo sobrenatural se *des-naturaliza*». Esto es perfectamente nítido en el mundo de la biotecnología y de la Medicina Regenerativa, y a la ética así entendida le sobran argumentos de base racional y científica para fundamentar todas las prescripciones que le pudieran llegar desde la acera de las convicciones.

A nivel individual y en posesión del discurso de la razón —o del discurso de la ciencia— un católico está pertrechado para el debate de la ética cívica, para intervenir en el acuerdo moral de la sociedad, sin necesidad de aparecer en un Comité y afirmar que sólo el pensamiento de la Iglesia contiene la verdad, toda la

cristiana, uno podría preguntarse si, al lado de una «ética teológica», puede hallar un nicho propio y distintivo una «ética cristiana». Esto es, una ética que parta de una convicción moral que incorpora la trascendencia —a la que no oculta ni disfraza—, pero que, en el diálogo con la sociedad, acepta el discurso de la ética civil.

15 Es bastante aceptado que la ética se construye desde el *a priori* de una experiencia moral, y que la realidad del mundo occidental germina desde unas claves que tienen su fundamento en el cristianismo; pero también que este influjo no introdujo nunca argumentos inaccesibles a la razón natural. De ahí una experiencia moral o una tradición cultural que invoca la razón mediada por la fe. Y ésta es, quizás, la savia que vertebra el concepto de ética de inspiración cristiana, que enfatiza la lógica de la «razón práctica» en el diálogo con la sociedad. La ética cristiana o las éticas de inspiración cristiana no ignoran la diferencia entre razón y fe, pero se construyen desde un análisis filosófico estricto.

verdad y nada más que la verdad. Por el contrario, la poderosa garantía que le proporciona su fe y el dominio de las ciencias positivas le hacen seguro y abierto a un diálogo constructivo. Está mejor preparado que otros y en posesión de las mejores claves; aunque ha de distinguir su discurso del discurso de la teología.

Pero esta distinción —conviene reafirmarlo— no es sutil ni tampoco estratégica, sino que es una distinción de fondo y capital para participar, sin rechazos, en el discurso de la sociedad y para no incurrir en la seudodialéctica de la heteronomía. De ser meros portadores de un voto comprado desde Roma, en el que no cabe ninguna amputación, ninguna adaptación, ningún diálogo o ningún regate. Esta es la clave. Cierto que esta racionalidad es diferente a la racionalidad instrumental al uso, cierto que no es mero racionalismo o *cientifismo*; pero ello no implica desprecio del esfuerzo científico ni de las opciones o paradigmas de la ciencia como moralmente erróneos, cuanto perspectivas inadecuadas que deben ser rectificadas mediante la objetividad y la racionalidad de nuestras propuestas.

La ética cristiana viene a afirmar la validez, por sí misma, de la razón que no se separa de la búsqueda sincera de la verdad, del esplendor de la verdad. Conocedores de las verdades o de los absolutos morales donde no caben cesiones, la ética cristiana, utilizando el lenguaje de la razón filosófica —o, en su caso, de la ciencia— tiene capacidad para construir—o ayudar a construir— el tejido moral y la cultura de una sociedad pluralista en las múltiples cuestiones de relevancia que estamos experimentando y nos quedan por vivir; unas veces convenciendo de los caminos y las argumentaciones que respetan la Revelación y otras *aminorando el mal* de algunas propuestas o mostrando el límite insobornable de nuestra capacidad de pacto, de diálogo moral. Pero siempre en pie de igualdad con otros modos de entender la ética civil y con una capacidad de regate, de pacto y de acuerdo en el plano individual, que no sería posible como simples portadores institucionales de documentos doctrinales.

3. El planteamiento de la tradición moral

Vistas así las cosas, podemos recordar lo que viene siendo el criterio moral del Magisterio respecto de las células *estaminales,* como suele denominarlas en castellano. Innumerables declaraciones, llamamientos y documentos de diferente rango —incluido encíclicas—, que sazonan la cultura cristiana en la última década, que reiteran el respeto a la dignidad de la vida humana, siendo el respeto a la vida de los embriones el criterio ético fundamental para todo modelo de ingeniería genética[16]. Pero para el debate que nos ocupa vale la pena sintetizar, por su continuada actualidad, la Declaración realizada en 2000 por la Academia Pontificia para la Vida[17]:

16 Cfr. *Respeto de la vida, criterio ético para la ingeniería genética,* dice el Papa, Zenit.org, 5-12-03

17 Cfr. Declaración de la Academia Pontificia para la Vida (2000). *Producción y uso científico y terapéutico de las células estaminales embrionales.*

a) A la pregunta ¿es moralmente lícito producir y/o utilizar embriones humanos vivientes para la preparación de ES? la respuesta es «no» y por las siguientes razones:
   1. El embrión humano viviente es, a partir de la fusión de los gametos, un sujeto humano con una identidad bien definida.
   2. En cuanto individuo humano tiene derecho a su propia vida, por lo tanto cualquier intervención que no sea a favor del embrión mismo, se transforma en un acto que atenta contra ese derecho.
   3. La ablación de la masa celular interna del blastocisto (MCI) para obtener células embrionarias (ES), que lesiona grave e irreparablemente al embrión, es un acto gravemente inmoral y gravemente ilícito.
   4. Ningún fin considerado bueno, sea o no de carácter terapéutico, justifica una intervención antes declarada inmoral.

b) A la pregunta: ¿Es moralmente lícito realizar la denominada clonación terapéutica a través de la producción de embriones humanos y su sucesiva destrucción para la obtención de células embrionarias (ES). La respuesta es «no», por las razones anteriormente expuestas.

c) A la pregunta: ¿Es lícito utilizar las ES, y las células diferenciadas de ellas obtenidas, proporcionadas por otros investigadores o disponibles en el mercado? La respuesta es «no». Y ello por: 1) Si se comparte la intencionalidad del agente dador, se trata de una «cooperación formal». 2) Si no la comparte, utilizarlas supone una autorización o apoyo explícito de tal procedimiento.

d) En sucesivas declaraciones, y en la medida de su reconocimiento científico, se ha venido suscribiendo, además, la licitud moral del uso para investigación y terapéutico de las células madre de origen adulto o somáticas, por no darse aquí el daño directo y la muerte embrionaria. También la licitud moral de las procedentes del cordón umbilical.

4. Propuestas en el debate ético de las células madre

Desde los conceptos que derivan de las ideas expuestas, es evidente que la investigación con células madre y la Medicina regenerativa que de ella pueda un día derivar, tiene que respetar la vida de los embriones humanos, y debe evitar o soslayar el manejo y manipulación de la corporeidad de estos diminutos individuos, para los cuales el compromiso doctrinal de los católicos demanda la consideración y el estatuto de persona.

La doctora López Moratalla lo ha expresado con claridad en su artículo: más que nunca el científico tiene que preguntarse sobre «el material de partida que manipula», no cabe la ambigüedad, cuál la naturaleza y el significado ontológico de la entidad, natural o artificial, que se deshace entre sus manos. De igual modo —añado— el cirujano que se propusiera trasplantar células de origen embrionario

con el objetivo de curar, con la pretensión de resolver un grave sufrimiento, no puede obviar la pregunta sobre si su acción contribuye a fijar en la sociedad una grave desviación moral, la destrucción del hombre por el hombre para el supuesto bien de otros hombres; porque sabemos bien que de ningún mal puede proceder a la larga un bien. En realidad, como en su día mantuviera Spaemann, el verdadero desafío al que se enfrenta el *ethos* profesional de los médicos e investigadores biomédicos no proviene tanto del Estado o de la Iglesia cuanto de la propia ciencia[18], cuya racionalidad se ha hecho instrumental: cualquier actuación aparece justificada y responsable cuando alude al bien de la salud, cuando acepta que cualquier medio es válido si apunta a un aparente fin bueno. Muchos han llegado a olvidar el carácter de *praxis* del acto médico —de instrumento para la salud pero en el contexto de la virtud, de la ética— y solo le conceden identidad de *poiesis*, de manufactura, de producción, de mera acción técnica. Una operatividad y un modo de pensar aún más visible en la investigación biomédica[19].

Abordando ya los aspectos éticos en el contexto de la Medicina Regenerativa, es evidente que el mundo de la ciencia se enfrenta a la búsqueda objetiva de soluciones, de alternativas, que obvien lo que voy a llamar desde ahora el *daño embrionario*, el daño al hombre. Desde la más apasionada defensa del ideal de la ciencia en el servicio del hombre, desde su tradición humanista, es necesario —como ha escrito López Moratalla— *repensar la ciencia*[20]. Y consideremos ahora lo que sobre células madre podemos proponer a la sociedad, respetando la autonomía metodológica de la ciencia (que no quiere decir «autonomía moral») y desde una sincera apertura al fenómeno ético —y también moral— de algunos científicos que no cuestionan los fundamentos del rechazo a la manipulación embrionaria.

La cuestión no se centra pues en lo que, a nivel individual y en coherencia con nuestra moral, hagamos o dejemos de hacer. De lo que se trata es del esfuerzo por hallar fórmulas científicas —y a la vez éticas— que respeten al hombre, al individuo humano embrionario, en la cuestión que nos moviliza y que, paralelamente, sean asumibles por la sociedad. Se trata, no solo de subrayar la identidad del embrión humano, sino de proponer

18 Spaemann, R: El desafío planteado por la ciencia médica al *ethos* profesional del médico, en «*Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*». Ediciones internacionales Universitarias, Madrid (2003).

19 Con notable adelanto sobre otros pensadores, fue el neo-marxista Max Horkheimer quien, ya en 1937, subrayara cómo las nuevas definiciones se establecen conforme a fines que solo en apariencia son inmanentes a la propia ciencia —al propio hecho científico— esto es, que no dependen de la mera simplicidad de lo que se desprende del propio hecho, sino de la dirección y de los objetivos de la investigación, de intereses que no se pueden aclarar ni se pueden hacer completamente transparentes desde la investigación misma. Pasado medio siglo, lo que fuera una percepción adelantada del filósofo es hoy una realidad constatable. (cfr. Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000).

20 Cfr. López Moratalla, N: *La necesidad de repensar la ciencia biomédica: la cuestión de las células troncales,* Teleskop, Internet (4-11-2005) También *Repensar la ciencia*, Ediciones Internacionales Universitarias , S.A, Madrid (2006).

soluciones a la sociedad y de razonar sus argumentos. Éste es el gran desafío de los bioeticistas de raigambre cristiana: Investigar, descubrir y proponer caminos que permitan el conocimiento del hombre dentro de la propia verdad del hombre, al modo de una *praxis*, y aportarlo en el gran diálogo mundial de la sociedad[21].

¿Cuáles son éstas alternativas? puede ser la primera pregunta; y cuáles los argumentos éticos de que podemos servirnos para establecer un orden de preferencia ética y moral, la segunda. . Comencemos por conocer las alternativas.

A mi juicio, el análisis más realista sobre el debate ético de las células madre ha sido llevado a cabo por el denominado *Consejo de Bioética del Presidente*[22], que asesora al Presidente de Estados Unidos y que, entre 2003-2005, durante la presidencia de León R. Kass, debatió sobre lo que podríamos llamar el núcleo del núcleo del debate de las células madres, es decir, las posibles alternativas científicas y éticas al uso de células madre embrionarias en la investigación. Sus aportaciones no son las únicas, ciertamente, ni se trata del único discurso disponible. Porque sería como olvidar las diversas intuiciones morales que, en estos últimos años, han aflorado a nuestro alrededor y en otras áreas del mundo. Si voy a servirme del documento americano no es solo por su por su estructura y sistematización, sino por su propio debate interno, que parece reflejar lo que pudiera hacerse entre nosotros y que hoy se percibe como prácticamente inalcanzable.

Prescindiendo del contexto en el que se desenvuelve el documento —propio del mundo norteamericano— los bioeticistas de diferente modelo ético allí concitados exploraron, desde una perspectiva preliminar, las posibles alternativas a las células madre embrionarias (ES) que, hoy se elevan como *material* imprescindible (¿) en el mundo de la investigación, y que, como núcleo moral vertebrador, evitarían —en mayor o menor medida— la destrucción directa de los embriones humanos[23].

21 Amar al mundo apasionadamente no significa *demonizar* el conocimiento científico que se adentra por vericuetos erróneos. Significa proponer soluciones razonables a la sociedad, aunque éstas no sean las mejores —las que todos desearíamos— aunque solo sirvan, en definitiva, para «aminorar» el mal. Significa asumir nuestra responsabilidad individual como ciudadanos, sin blandir o escondernos bajo la tutela de la ortodoxia doctrinal. Y significa consumir nuestro tiempo en esa parcela del conocimiento que, por vocación especialísima, nos pertenece. Para servir servir; y servir significa conocimiento profundo de las cuestiones, comprensión, racionalidad y en nuestro tiempo mucho diálogo, mucho contacto con nuestros adversarios morales, mucha transacción e ideas claras sobre lo fundamental, sobre el objetivo que no se puede someter a debate, el muro infranqueable que vertebra nuestra opción fundamental.

22 The President`s Council on Bioethics, «*Alternative Sources of Human Pluripotent Stem Cells., A White Paper*» (2005). http://www. Bioethics.gov

23 En este trabajo, el autor ha prescindido de incorporar una reflexión sobre los fundamentos filosóficos y antropo-biológicos que pudieren caracterizar el «sí mismo» del embrión pre-implantatorio desde una perspectiva ética, y fundamentar la aceptación o el rechazo moral de una determinada intervención sobre el embrión. Un apunte de lo cual puede verse en: Manuel de Santiago, *«Hacia un estatuto ético de la intervención embrionaria»,* Encuentros teológicos V, Centro de Cultura teológica de Guadalajara, 2005.

Cuatro son los ámbitos biológicos que, a juicio del Consejo, permitirían disponer de células madre embrionarias o similares a las embrionarias, y que soslayarían la destrucción embrionaria directa:

(1) Por extracción de células embrionarias desde embriones ya muertos.
(2) Biopsia no perjudicial de embriones vivos.
(3) Por extracción de células embrionarias-like desde sistemas celulares no embrionales artificialmente creados (agrupaciones celulares del tipo de las embrionarias, obtenidas por ingeniería genética).
(4) Por «desdiferenciación» de células madre adultas en fase posterior a la pluripotencia.

Para todas las propuestas el Consejo insiste en que, respecto de estas células, lo que determina su eficacia como alternativa a las embrionarias (ES) es su *capacidad funcional,* esto es, su potencial utilidad y no su punto de partida (embriones, células madre adultas, agrupaciones de células embrión-like artificiales, etc).

En la propuesta (1) las células pluripotentes son verdaderamente embrionarias, es decir naturales, pero se obtienen desde embriones precoces procedentes de la FIV que espontáneamente han muerto; y cuya muerte los autores fundamentan en el cese irreversible de sus divisiones celulares, pero en cuyo seno, algunos presentan, a la vista, blastómeros aparentemente normales y sanos.

La propuesta procede de Donald W. Landry y Howard A. Zucker, dos médicos de la Universidad de Columbia, que en 2004 publicaron una revisión sobre la materia[24] en la que sostienen que, tras la fertilización *in vitro,* un elevado porcentaje de los embriones que alcanza el estadio de 4-8 células permanece en situación de *cleavage arrest*, es decir, en situación de parada en el proceso de sus divisiones celulares; esto es, la evidencia morfológica de que sus células han dejado de dividirse. La experiencia científica parece establecer que la mayoría de estos embriones nunca reanuda su división celular, nunca forman blastocistos y nunca se implantan. Cuando se les investiga, se descubre que la espontánea parada de sus divisiones celulares está asociada con severas anomalías cromosómicas, aunque algunos no exhiben anomalías genéticas distinguibles, siendo sus blastómeros normales en apariencia (algunos son simples mosaicos).

Landry y Zucker proponen que estos blastómeros aparentemente normales, de embriones que no se dividen ni posiblemente lo harán, sean utilizados como fuente alternativa de células madre embrionarias para investigación. Para ello aducen el argumento de que, en realidad, están muertos. Pues, aunque se trata de una muerte real, ésta sería aún solo *funcional*, porque desde el punto de vista biológico algunos o muchos embriones aún no habrían experimentado los cambios morfológicos e inequívocos

24 Donald W. Landry y Howard A. Zucker, «Embryonic death and the creation of human embryonic stem cells», *J. Clin. Invest.* 114: 1184-1186 (2004).

de lo que podríamos llamar la pudrición. Crean así un nuevo concepto, el de *muerte organísmica*, es decir, el de organismos muertos ya funcionalmente y en proceso de muerte biológica irreversible en cuestión de horas. Los autores establecen una analogía entre estos embriones y los pacientes «en muerte cerebral», sostenidos con vida de modo artificial para que sean fuente de órganos para trasplantes, una situación que es moralmente aceptada. Y piensan que los criterios aplicables a estos muertos cerebrales se pueden aplicar igualmente a los embriones funcionalmente muertos, en situación de muerte organísmica.

El problema moral surge respecto al modo de asegurar que un embrión que no se ha dividido en las pasadas 24 horas —pero cuya apariencia no denota muerte—, esté verdaderamente en estado de muerte organísmica y en proceso inmediato de muerte biológica. Para ello, proponen la práctica de un estudio experimental con el objetivo de identificar una serie de marcadores bioquímicos y físicos que correlacionen con el tiempo de vida del embrión al suceder la parada y permitan al investigador garantizar su muerte. Se trataría de buscar criterios nuevos, adicionales, que adelanten y aseguren el proceso de la muerte en el que se desenvuelve la biología de estos embriones, perdida su capacidad de dividirse. Los autores destacan, sin embargo, que la experiencia de la práctica de la FIV respecto del proceso de muerte de estos embriones, podría ser suficiente para derivar células madre embrionarias desde estos embriones en parada.

¿Qué juicio ético inicial nos merece esta primera propuesta del Consejo del Presidente? Pues que, básicamente, resulta atractiva si un día se garantizara que los embriones procedentes del proceso de la FIV están verdaderamente muertos, un viejo tema ya debatido entre nosotros[25]; y tras asegurar que la FIV, en todos los casos, no se lleva a cabo con el propósito oculto de obtener células madre embrionarias. Es decir, se trataría de ver cómo implementar el fenómeno en los protocolos de la FIV.

Las objeciones éticas a que se habría de responder son las siguientes:

1) ¿Cómo estar seguros de que los embriones en parada están muertos?
2) ¿ Pueden estos embriones a los que se extraería su MCI representar un riesgo adicional posterior?
3) ¿Cambiaría el proyecto el significado y los incentivos de la FIV?
4) ¿Cómo articular el consentimiento informado?
5) ¿Hay suficiente analogía entre la obtención de células desde estos embriones funcionalmente muertos y la extracción de órganos y tejidos desde personas con muerte cerebral?

Reservaremos nuestro juicio a un momento posterior.

Consideremos ahora la propuesta (2). Alude a la extracción de una o dos células desde embriones vivos, al modo de una biopsia, tal como se lleva a cabo en el

25 Cfr. Aznar, J*: El criterio de la no viabilidad en células embrionarias*, Diario Médico, 18-3-2003.

diagnóstico genético pre-implantatorio (DGP); dado que existe un momento en la vida de los embriones precoces en el que esto sería posible, sin aparente daño para sus vidas y desarrollo ulterior hasta el nacimiento como niños sanos. Se poseen evidencias de que tales blastómeros, colocados *in vitro*, tienen capacidad de experimentar una evolución hacia células pluripotentes, hacia células madre embrionarias como las directamente extraíbles de un blastocisto[26]. En el proceso del DGP, y en conjunción con la FIV, se suelen extraer 2 células de las 6-8 células de un embrión joven, procediéndose a la investigación cromosómica de estas células. Si no son anormales, el embrión sometido a esta singular «biopsia» suele ser insertado en el seno materno. Unos 1000 niños habrían sido gestados en el mundo por este procedimiento, y un número muy superior —se puede añadir— los que habrían sido destruidos en el proceso de la DGP. Una diferencia importante objetivaría este método y el ordinario de extracción de células madre de la masa celular interna del blastocisto (estadio de 100 células), pues ésta última implica la destrucción de la estructura periférica del blastocisto con daño del trofodermo, incapacidad de implantación y muerte ulterior del embrión.

Si en la propuesta anterior la duda moral nacía de la cuestión de si los embriones están verdaderamente muertos, aquí la principal dificultad ética deviene del posible daño que se lleva a cabo sobre los embriones vivos «biopsiados». Hablando claramente, la biopsia practicada en los DGP no puede garantizar que se realiza en beneficio del futuro niño, pues el procedimiento en nada ayuda a los embriones que finalmente son implantados. Y además, los embriones genéticamente sanos transferidos al seno materno, pueden llevar consigo algún daño genético desconocido, por agresión de la propia biopsia a que han sido sometidos. No estoy juzgando la DGP cuyo principal obstáculo moral es la selección embrionaria que implica y la muerte de los embriones enfermos que supone, entre otras objeciones. Mirando al dilema de la extracción de blastómeros para cultivo de células madre, hay que destacar la objeción de Schatten de que, aunque tras la biopsia no mueran (¡cuántos sí morirán en el aprendizaje de la técnica y por otras razones!), es evidente que el posible daño al embrión individual —a ese individuo humano incipiente y concreto— no tiene lugar en el contexto de una intervención para su beneficio, sino que ésta se produce para el beneficio de otros, a través de los cultivos de células madre que puedan obtenerse.

Se trata claramente de vidas humanas instrumentalizadas y sometidas a una técnica dudosamente inocua, que no se orienta a su bien personal; pues el embrión no es tratado aquí como fin sino como medio. Desde la consideración del trato como persona, podríamos pensar que el embrión nunca puede *dar* su consentimiento y siempre *asume* impositivamente el riesgo de un daño físico o psíquico ulterior.

26 Cfr. Strelchenko, N. et al.: *Morula.derived human embryonic stem cells*, Reproductive BioMedicine Online 9 (6), 623-629 (2004).

Estas severas objeciones podrían ser paliadas cuando, dependiendo su existencia de los padres, la intervención sobre el embrión se llevara a cabo en su beneficio, para curarle de una enfermedad genética. Una célula conduciría al diagnóstico genético, y la otra serviría como punto de partida de un cultivo de embrionarias para serle aplicadas con intención terapéutica. Por el contrario, la «biopsia» para simplemente disponer de células madre para el niño ya nacido, con pretensiones preventivas y curativas, carece de sentido si se pueden aprovechar, sin riegos, otras alternativas, p.e. las células pluripotentes del cordón umbilical.

Además, la obtención de células con el riesgo de ser totipotentes (posibilidad abierta hasta embrión de 6-8 células) implica la posibilidad de estar ante un zigoto y, en tal caso, ante un nuevo individuo y no una célula pluripotente. Las manipulaciones subsiguientes como teórica célula madre conducirían a su muerte. Y el procedimiento en aún más rechazable.

No hay que decir, porque está en su propia realidad, que, al permitirse el *portillo* de la «biopsia» embrionaria con fines curativos, se podría abrir el portón de las «biopsias» de los embriones sobrantes de la FIV para usos de investigación. Cualquier aprobación legal, pues, abre la puerta a la potencial destrucción de muchos embriones, pues la misma comprobación de si es peligrosa o no para ellos ya lo llevaría implícito. El Consejo tampoco ve claro que la ruta de la «biopsia» no termine por ampliar el carácter limitativo de la FIV, abierta solo a fines reproductivos. El proyecto de Landry-Zucker se desarrolla sobre la expectativa de embriones muertos desde la FIV, pero éste otro promovería tarde o temprano intereses utilitaristas, y desde embriones vivos.

La propuesta (3) ofrece una ventaja ética sobre las anteriores: Aquí no se manipulan embriones humanos, antes bien el esfuerzo imaginativo de la ciencia se esfuerza por hallar material de células pluripotentes sin la participación instrumental de los microscópicos individuos humanos.

a) A propuesta del miembro de la Comisión William Hurlbut, los bioeticistas debatieron sobre lo que éste denominó «transferencia nuclear alterada» (TNA), una tecnología que se propone producir células madre pluripotentes dentro de un sistema celular controlado, que fuera biológica y moralmente análogo a un «complejo cultivo de tejidos».

La propuesta consiste en modificar el procedimiento de la transferencia nuclear de una célula somática, hasta ahora utilizado para producir embriones clonados. En la clonación al uso, el núcleo de una célula somática es introducido en un óvulo al que se ha extraído su núcleo. Y tras la manipulación oportuna el producto es un embrión clonado[27]. La manipulación discurre o transita desde el primer momento

27 Para muchos investigadores, ni aún así se tiene la certeza de que se haya conseguido una verdadera reprogramación a cigoto humano, y que el supuesto clon tenga capacidad para proseguir en su andadura vital, ser capaz de implantarse, multiplicarse, crecer, madurar y experimentar el nacimiento.

hacia la construcción de un embrión, se consiga éste o no; es decir, el método discurre en todo momento con materiales naturales no modificados y busca, como el encendido de un motor, la chispa que ponga en marcha el proyecto vital del producto biológico que llamamos clon. Si esto ocurriera realmente (está por ver que sea posible), el código genético de este nuevo ser ofrecería un claro pergeño de humano.

Aquí, en la propuesta ética de Hurlbut, el núcleo de la célula somática que va a ser insertado es modificado con carácter previo al proceso de transferencia al óvulo, de tal forma que la entidad biológica resultante —el artefacto biológico— mientras sirve como fuente de células madre pluripotentes, carece de los atributos biológicos esenciales para transitar hasta la producción de un verdadero cigoto clonado. La alteración de los genes inducida en estos núcleos por ingeniería genética impediría el proceso de constitución de un verdadero organismo; se habría anulado la vertebración integrada y organizada de las células resultantes de las sucesivas divisiones de este artefacto biológico, al que voy a llamar «seudo-clonación». No habría pues un verdadero código humano y tampoco una verdadera embriogénesis. Habría células madre con apariencia de embrionarias, pero no habría embrión. La disgregación de este artefacto biológico, cuyo código genético nunca *transitaría* en el sentido de un verdadero embrión —por expresarlo de algún modo—, no significaría destruir un embrión, ni existiría daño o peligro para un embrión porque sencillamente no habría embrión. Forzando y aun deformando su significado etimológico, a fuer de inteligibles, diríamos que frente a una clonación «mala» estaríamos ante una especie de clonación «buena», una seudo-clonación éticamente admisible.

¿Estamos ante una opción ética asumible? Aunque lo consideraremos más adelante, quiero adelantar aquí que la propuesta de Hurlbut fue ya intuida por López Moratalla dos años antes y a su través por mí conocida. La posibilidad de utilizar la tecnología de transferencia de núcleos, no para crear clones sino para diseñar un sistema no embrionario —de tejido embrioide— cuya disgregación proporcionara células madre de propiedades semejantes a la embrionarias (ES), para fines terapéuticos, me pareció fascinante. Modificada la «forma» del futuro código genético, impedida la cristalización de un verdadero zigoto y toda previsible evolución a blastocisto, parece teóricamente claro que no hay código genético humano y podría quedar abierta, sobre el papel, una ruta de excepcional interés para el futuro[28].

28 Así lo entendí cuando propuse esta fórmula a los miembros de la Delegación española en la Convención Internacional contra la Clonación Reproductiva, reunidos en New York —en Naciones Unidas— allá por octubre de 2002; una proposición que, finalmente aceptada, fue propuesta a la Secretaría de la Convención y que, horas después, recibía el apoyo, primero de Estados Unidos y después de hasta 32 naciones, contribuyendo a la derrota del avanzado proyecto sobre clonación de las naciones convocantes (Francia y Alemania), cuya aprobación habría supuesto libertad para la denominada «clonación terapéutica» (cfr. Documentos de Naciones Unidas).

b) Pero, además de la propuesta de Hurlbut, se pueden imaginar otras formas o métodos de construir estructuras biológicas artificiales, embrión-like, seudoembrionarias, con capacidad de producir células pluripotentes. Es el caso de la partenogénesis. En efecto, Karl Swann y colaboradores, en la Universidad de Gales, han mostrado que es posible *engañar* bioquímicamente dentro de su «ordenamiento» a un ovocito y conseguir que se comporte como fertilizado. Los óvulos tratados así se dividen hasta blastocistos (50-100 células), punto a partir del cual podríamos obtener células pluripotentes del huevo partenogenético. Aunque esta capacidad de división subyazca durante muchos ciclos, el blastocisto partenogenético es considerado por los expertos como totalmente carente de potencial para desarrollar un ser humano.

Obviamente, si esta tecnología fuera puesta a punto, sobre la obtención de células pluripotentes no gravitaría el coste de la producción o destrucción de embriones humanos. No sólo es que no tiene posibilidad de desarrollar un ser humano, es que —como diría la Dra. López Moratalla— no se trata de un embrión humano. El primer nivel de información genética del artefacto partenogenético carece de la información procedente del gameto masculino, que es inexistente. Aunque, ciertamente, el único experimento que garantizaría lo dicho es la inserción de un blastocisto partenogenético en el seno de una mujer y la comprobación de que su vida no progresa. Pero esto es rotundamente inmoral. Por lo tanto, para algunos, la verdadera condición o identidad biológica del blastocisto partenogenético permanecerá controvertida.

Además, también está por confirmar la utilidad de estas células pluripotentes partenogenéticas, es decir, si su genoma —si su información genética de primer nivel— le permite un desarrollo ulterior y una manejabilidad en condiciones similares a las estaminales verdaderamente embrionarias[29].

En suma, es indudable que estamos en una fase propositiva muy inicial. Por eso surgen diferentes objeciones éticas a las que habrá que ir contestando. La primera de las cuales es si el artefacto biológico que hemos diseñado no es sino un verdadero embrión, solo que defectuoso. No es mala objeción sobre el papel. Hurlbut mantiene que la alteración genética introducida en el núcleo trasplantado antes de ser transferido al óvulo, además de romper la condición de «organismo», previene la embriogénesis, por lo que el artefacto biológico que sintetiza no posee una condición genética humana. Además, no se trata de introducir una alteración genética —de bloquear 1,2 ó 3 genes tras la aparición de un cigoto— sino que el «daño» introducido es previo al estado de zigoto. Hurlbut compara el artefacto biológico a un cultivo de tejido, a una teratoma o a una mola, de los que nunca sería problemática la extracción de sus células.

Sin embargo, algunos críticos argumentan que se trata más bien de una enti-

29 En USA, por ejemplo, la enmienda Dickey prohibe la concesión de fondos federales para investigaciones que puedan causar daño a los embriones producidos.

dad humana a la que deliberadamente se ha convertido en gravemente defectuosa; que una manipulación genética que impida la embriogénesis no modifica el hecho de crear un embrión incapacitado, sin perspectiva de vida, solo que desde antes del zigoto. Además, la percepción de las personas acerca de la realidad de este «artefacto biológico» puede depender —se afirma— de lo fácil o sencillo que sea deshacer el defecto genético sobre su inicio o sobre un momento evolutivo ulterior. La facilidad para activar o desactivar el defecto genético introducido, es lo que más a la vista dotaría de sentido a la afirmación de que es un embrión o no, más que la manufactura misma de una estructura no-organísmica artificial.

Con todo, incluso si puede ser demostrado que el artefacto no es un embrión, el debate ético se desplazaría a si es deseable el «abuso» de producir entidades embrioides por supresión voluntaria de determinados genes, imprescindibles para la aparición de un verdadero zigoto y embrión humano. Y detrás de esta preocupación, el miedo al dominio del hombre a través de una manipulación genética incontrolable. Para algunos, el proyecto consagra una intervención destructiva sobre el genoma, una grave manipulación genética aunque sea para un fin bueno. La TNA sería objetable por sí misma, y ofensiva moral y estéticamente. Sospechosa, en síntesis, de creacionismo, de la producción de artefactos con vida humana y de la manufactura de formas biológicas intermedias pero «suficientemente humanas» para no ser vistas como materiales de utilidad biomédica; pero no suficientemente humanas para impedir su anti-ética destrucción o explotación. Tecnología que podría ampliarse en unos años a intervenciones de «ingeniería» genética, caóticas y desorganizadas, en embriones de mayor edad o en fetos reconocidamente defectuosos; ingeniería genética, en suma, que se adentraría, tarde o temprano, por caminos impredecibles. Es decir, la famosa «pendiente deslizante», la idea de que si se transige en esto se acabara transigiendo en todo, que la técnica de la TNA puede disparar la legitimación social de la ingeniería genética, con apertura a lo desconocido. Desde esta perspectiva, la posibilidad de que el material necesario se amplíe a los embriones congelados tampoco es desdeñable, siempre bajo la retórica de la necesidad de disponer de tejidos o incluso de órganos para salvar vidas humanas.

Finalmente, otra fuente de objeciones deriva de la necesidad de disponer de óvulos para la TNA, de ovocitos obtenidos para propósitos de investigación. Obtención desde mujeres que requiere de la estimulación hormonal, una práctica no exenta de riesgos que puede ser aceptable con miras a la consecución individual de un hijo, pero no tanto para propósitos de investigación. Se potenciaría cada vez más la percepción social del óvulo y del espermatozoide como materiales fungibles. Frente a ello se argumenta que si la obtención de óvulos se aplica a evitar la destrucción de embriones bien justificada está, dada la diferencia ontológica entre un gameto y un embrión. Además, cabría la posibilidad de obtener óvulos no de mujeres donantes sino de

ovarios procedentes de actos quirúrgicos o desde cadáveres. Una investigación que, como se ve, está en fase muy preliminar. Hurlbut responde a todo esto diciendo que, nada de ello tiene que ocurrir si el ámbito de las investigaciones permanece en el mundo científico y en un marco de intenciones terapéutico; y que muchas de las actuales intervenciones terapéuticas poseen un origen que podría suscitar iguales inquietudes. Además, más que la pendiente deslizante, el proyecto definiría o suscitaría la distinción de lo que es humano de lo que no lo es y, por tanto, representar una guía moral para el avance de la ciencia en el respeto a la dignidad humana y, en suma, para la erección de corporaciones que, trabajando en ingeniería genética, distingan perfectamente lo aceptable de lo inaceptable, lo que es ético de lo que no lo es.

Finalmente, la propuesta (4) representa un camino diferente para producir células pluripotentes. Se trataría de reprogramar células madre somáticas —células madre adultas— de forma que sea posible restaurar en ellas la pluripotencia propia de las células embrionarias, de promover, en suma, lo que podríamos llamar una «desdiferenciación» celular. El obstáculo principal no es aquí de naturaleza ética sino técnica, puesto que el diseño no implica creación ni destrucción de embriones. Pero parece necesario superar dificultades técnicas y proceder a algunos avances tecnológicos antes de que esta des-diferenciación pueda ser alcanzada. El día que esto pudiera ser posible, la reversión al estado de pluripotencia de las células autólogas del cuerpo, representaría una gran fuente de células individualizadas, personalizadas, inmuno-compatibles, de incalculable valor en la Medicina Regenerativa.

La des-diferenciación de las células somáticas naturales está igualmente en una etapa preliminar y es demasiado pronto para saber si será finalmente posible. Desde la perspectiva ética, como ya se ha aludido, el único problema es el que la desdiferenciación condujera, por error, a células totipotentes, y aun más que, individualizadas, evidenciaran un potencial de diferenciación embrionaria: estaríamos entonces ante un *análogo* de zigoto, teóricamente en presencia de un embrión humano con todos sus derechos.

Finalmente, también cabe pensar en una posible des-diferenciación fidedigna, desde el conocimiento que pueda aportar la investigación sobre clonación. En la SCNT (transferencia de núcleos de células somáticas) o clonación, un núcleo de célula somática es reprogramado para retroceder al estado de totipotencia por transferencia al interior de un ovocito enucleado. Se piensa que, en el citoplasma del ovocito, están presentes factores en alguna medida responsables de la reprogramación (y también en cultivos de células embrionarias) y, de ahí la desdiferenciación de ese núcleo de *stem cell* adulta. El aislamiento de estos factores podría representar un paso decisivo en la des-diferenciación de células somáticas naturales. Si la célula desdiferenciada es pluripotente el objetivo ético estaría conseguido; pero si se fuera demasiado lejos y la célula adquiriera la totipotencia, el resultado final puede no ser una *stem cell*

—una célula madre— sino una entidad que desde el punto de vista funcional podría ser equivalente a un zigoto, y por tanto se abocaría a una curiosa *ethical soup* —como define el texto—, a un contrasentido, a un fiasco idéntico al ya aludido y al que habría que buscar una solución moral. Por lo tanto, la investigación en el marco de la des-diferenciación deberá ser muy cuidadosa, a fin de evitar estos fallos. Dada la complejidad del proceso, y lo poco que aún se conoce sobre estos factores, no es de esperar que esta solución este preparada en un inmediato futuro.

5. Una aproximación ética al debate de las células madre

Con arreglo a los criterios morales, anteriormente explicitados, las propuestas del Consejo del Presidente pueden ser enjuiciadas como un esfuerzo loable para cohonestar la dignidad inherente del embrión o individuo humano, en su etapa precoz del desarrollo, y la búsqueda de células embrionarias o semejantes a las embrionarias.

Nos limitaremos ahora, para finalizar, a adelantar un juicio ético normativo disponible para un debate de ética civil —como ya afirmábamos al principio— que respete nuestras comunes convicciones y que, como juicio que tiende a *aminorar el mal*, quede abierto a soluciones diversas, según se perciba y según los criterios que manejemos para la elección de las mejores rutas alternativas a la obtención de células madre, siempre anclados en este momento histórico del conocimiento científico.

A) Desde el punto de vista de la aplicación terapéutica de la tecnología de células madre**,** el único camino que cumple criterios de racionalidad científica y que carece de reservas morales —supuestos los criterios de toda correcta investigación en humanos— es el uso de células madre de origen adulto, ya sean de extracción puramente somática, ya sea las del cordón umbilical, ya sea, con más reservas, las procedentes de fetos obtenidos desde abortos espontáneos.

B) Reconocida la incapacidad de las células madre embrionarias para su utilización en la Medicina Regenerativa, su aplicación para fines terapéuticos es también rechazable desde el punto de vista ético. Además, desde el punto de vista de la categorización de embrionarias, puede afirmarse que toda investigación que parta de la destrucción de embriones, sea cual sea el fin que persiga, es moralmente rechazable. Esto implica que queda rechazada enérgicamente la producción de embriones con este fin y también el aleatorio uso de embriones vivos sobrantes de la FIV.

C) Sin embargo, no es lo mismo destruir embriones para obtener células pluripotentes que utilizar embriones muertos con el mismo propósito. En todo caso, el análisis ético de las diferentes alternativas fijadas por el Consejo del Presidente abre expectativas éticas nuevas que son de gran interés, aunque en el momento actual de la investigación carecen de refrendo experimental.

Como simples rutas alternativas para la obtención de células pluripotentes sin daño embrionario, el punto de vista ético

—al que me he adherido en el principio de mi intervención— sugiere el siguiente orden de preferencias respecto de las rutas más despejadas de reservas morales:

1. En la propuesta 4 no se manipulan ni se destruyen embriones. Si la tecnología es un día capaz de obtener células pluripotentes desde células somáticas, el objetivo de obtener material para investigación básica y clínica se habría conseguido limpiamente. En el incesante evolucionar de la ciencia, el descubrimiento de los genes que configuran la pluripotencia es algo que se percibe inminente, y detrás de ello nuevos modelos de intervención sobre el genoma celular escasamente imaginables.
2. Resulta atractiva igualmente e inicialmente limpia de reservas morales, la propuesta 3, esto es, la obtención de artefactos biológicos previos a la identificación del principio de la vida. Especialmente la trasferencia nuclear alterada (TNA). A nuestro juicio, una alteración sustantiva del código genético del núcleo somático a transferir, en un momento previo a la activación de la reprogramación del seudo-clon, desnaturaliza toda posible condición embrionaria humana. A mi modesto entender no hay una verdadera clonación, y no hay pues embrión. Un daño genético severo previo a la condición embrionaria, que implique un bloqueo total e irreversible de la transición organizada de los sucesivos items embrionarios, con incapacidad para producir cigotos, impide la constitución esencial de un individuo humano.

Desde una aproximación diferente se podría decir que una severa alteración de la «esencia» de lo humano —de lo material— a nivel genético, adecuadamente realizada y de forma previa a la existencia, es al modo de una *herida ontológica* mortal, suficientemente profunda para negar «humanidad» a la estructura biológica resultante.

Aparte de que la clonación en humanos, en el sentido estricto del término, no parece haberse conseguido, el designio de la TNA ni configura, ni conforma, una verdadera clonación y por lo tanto no habría embrión. No se constituye una verdadera clonación en la medida de que tal estructura carece, en todo momento, de la identidad de «organismo» y porque nunca transitará a la condición embrionaria en sus etapas sucesivas.

Aunque desde una mera intuición moral tengo escasas reservas sobre la identidad del artefacto así obtenido, sí las tengo y suficientes para, por razones prudenciales, no estimular la validez de la ingeniería genética en estos momentos; y estimo razonables algunos de los argumentos de la *pendiente deslizante*, si la cuestión no es sometida a un claro ordenamiento jurídico universal y vinculante. Por otra parte, sobre su utilidad ulterior, real, pueden caber reservas amplias, pero también la posibilidad de que la ciencia las resuelva. Pero esto, en todo caso, no implica una reserva ética.

Albergo también reservas científicas respecto de la utilidad de la célula

embrionaria procedente de un huevo partenogenético, pero, en cualquier caso, la ruta es éticamente limpia. No parece objetivo pensar que en su contexto pueda darse la muerte de un embrión humano.

3) La atractiva propuesta sobre el uso de los embriones funcionalmente muertos —que nuestra vieja ley de reproducción asistida, 35/1988 de 22 de noviembre, denominaba preembriones *no viables*— presenta severas reservas morales, pues si mantenemos que cada embrión es un sujeto con derechos inalienables, un individuo humano que exige trato de persona, la muerte por error de un embrión vivo ya dejaría de justificarla. En tanto la garantía de la muerte embrionaria no sea una radical realidad, científicamente indubitable, es preciso reservar todo juicio ético. Además, su aceptación social incorporaría otra «utilidad» teóricamente estimable, a los ojos de la sociedad, a la FIV, contribuyendo a su consolidación ética; de alguna forma podría llegar a ser una contribución formal y voluntaria a una tecnología moral y éticamente rechazable.

D) La tecnología de la «biopsia» embrionaria es rechazable, pues no se garantiza, por error o fallo de la técnica, la sobrevivencia embrionaria. Tampoco es completamente seguro que la técnica no induzca daño genético a la larga. Sólo en el caso de que tal biopsia se produjera para salvar la vida del propio embrión enfermo, el caso adquiriría consistencia ética. Pues si los blastómeros pueden ser normalizados por cirugía genética y su implementación al embrión se abriera como científicamente posible, su reflexión ética adquiriría una perspectiva diferente.

6. Conclusión

En suma y para finalizar, asistimos a un nuevo e interesante ámbito de la ciencia en fase muy preliminar, sobre la que se han depositado grandes esperanzas. Desde una perspectiva ética, el dilema radica en que estos avances parecen ir encadenados a la destrucción de vidas humanas incipientes, en el contexto de un tiempo histórico que se muestra incapaz de reconocer las reservas morales que gravan las vías emprendidas. En este marco, sólo los fundamentos éticos sobre la dignidad de la vida humana en cualquier momento de la existencia incorporan una fuente normativa y rectificadora a la fascinación, la ambición y los diferentes perfiles de utilidad que se involucran en la cuestión de las células madre. En buena parte del mundo, el utilitarismo y el cientifismo biomédico se alían obstinadamente contra las lógicas reservas morales que se elevan desde todos los ámbitos.

Nada está suficientemente ganado ni perdido, pero es cierto que la Medicina Regenerativa discurre sobre una verdadera encrucijada moral. Pienso que nuestro papel a nivel individual y como Asociación es el de estar siempre en el meollo del debate moral, cualquiera sea nuestro lugar en la sociedad y aunque entre noso-

tros no se dé plenamente la identidad de juicios morales de dos gotas de agua. No importa; porque los fundamentos morales que nos asisten son los mismos.

He procurado dimensionar mis puntos de vista desde la prudencia pero también desde la convicción, sobre todo en cuestiones que permanecen abiertas, y sólo aspiro a que su comprensión haya podido contribuir a dar luces nuevas a la complejidad de este apasionante debate moral al que, sin duda, todos estamos convocados.

Recibido: 07-07-2006
Aceptado: 28-07-2006