

Finalidad y estatuto ontológico del embrión humano

(a la luz de principios de Tomás de Aquino)

Dr. Emilio Morales de la Barrera Universidad Santo Tomás

Aceptado para publicación en 2014 en las Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Tomista de la Universidad Santo Tomás

Resumen

El presente paper intenta mostrar que se puede aplicar al embrión del ser humano la noción de persona que consideraba el aquinate en *De Potentia*, 9,6 (Sobre la incomunicabilidad de la persona), o en SCG, IV, 35: *omne subsistens in natura rationali vel intellectuale est persona*. Segundo, mostrar que en la activación del *programa de desarrollo embrionario orientado a término* del ser humano se manifiesta el principio de finalidad. Tal principio fue descrito por Tomás de Aquino, por ejemplo, en S.Th. I, q2, C2.a3 y en *Suma contra Gentiles*, Libro III, "Cap. II: *Que todo Agente obra por un Fin*". La consecución de estos dos objetivos contribuiría a precisar el estatuto ontológico del embrión humano. Finalmente analizaremos la pertinencia de aplicar estos principios a la biología del tiempo del Aquinate.

Palabras claves: *Persona, embrión, incomunicabilidad, finalidad, biología.*

La pregunta por la persona humana sin duda se encuentra en el centro del debate filosófico cuando se habla sobre qué o quién es el hombre. Ante dicha pregunta, cabe interrogarse si acaso todos los hombres son personas y si, el embrión humano posee un estatuto ontológico que lo hace ser realmente un ser personal.

En este sentido, el presente *paper* intenta mostrar que se puede aplicar al embrión del ser humano la noción de persona que consideraba el aquinate en *De Potentia*, 9,6 (Sobre la incomunicabilidad de la persona), o en SCG, IV, 35: *omne subsistens in natura rationali vel intellectuale est persona*. Segundo, se intentará mostrar que en el desarrollo del embrión humano se manifestaría el principio de finalidad. Tal principio fue descrito por Tomás de Aquino, por ejemplo, en S.Th. I, q2, C2.a3 y en *Suma contra Gentiles*, Libro III, "Cap. II: *Que todo Agente obra por un Fin*". La consecución de estos dos objetivos contribuiría a precisar el estatuto ontológico del embrión humano. Además, analizaremos por qué Santo Tomás no consideró la aplicación de estos principios al embrión humano dado

que la biología de su tiempo no permitía tener total claridad sobre el fenómeno investigado, esto es, el propio embrión.

Para el desarrollo de esta argumentación comenzaremos por indagar cómo se manifiesta la persona en cuanto ser consciente y luego, veremos si acaso y cómo se manifiesta la persona en el embrión. Luego, con estas conquistas procederemos a analizar los principios del Aquinate en relación al embrión humano.

De este modo, es conveniente comenzar por “el problema de lo que es originaria y fundamentalmente humano, es decir, lo que constituye la originalidad plena del hombre en el mundo”¹. Y lo propiamente humano se experimenta. En esta experiencia² se aprecian varias manifestaciones de la persona humana. Aquí nos detendremos particularmente en dos, a saber, a través de la acción consciente libre y a través del desarrollo embrionario.

I. Primera manifestación de la persona: a través de su acción consciente libre

1.1. Experiencia de lo humano y lo irreductible en el hombre

Cuando nos interrogamos por la experiencia de lo humano vemos que el hombre es un ser que tiene, a su vez, experiencia de sí mismo. Mediante su conciencia reflexiva el hombre se descubre como un sujeto que conoce, pero también como un *alguien* que “conoce que conoce”. Asimismo, el ocuparse del hombre como sujeto humano significa que debemos considerar en él “la dimensión en la que es la conciencia la que determina esta subjetividad del hombre específicamente humana”³, subjetividad que se refiere a **lo irreductible** en el hombre, puesto que dicha irreductibilidad consiste en que el hombre es **un sujeto que tiene experiencia de sí**, un ser que tiene libertad y al que en el momento de afrontar las propias decisiones, nadie puede sustituir. Además, ser sujeto (que se corresponde, en cierto sentido, con el ente concreto o *suppositum* y la *existencia que le es propia*⁴) no es lo mismo que *experimentarse como* sujeto. Quien se experimenta como

¹ Wojtyła, Karol, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra, 1998, pág. 27.

² Para entender en qué sentido entendemos la experiencia, Cf. Dietrich von Hildebrand, *¿Qué es Filosofía?*, Ediciones encuentro, Madrid, España, 2000, capítulo IV, apartado n° 2: *Los múltiples significados de los conceptos de a priori y Experiencia*: especialmente pág. 87-88: Falto de experiencia, (...) significa, ciertamente, que nunca ha habido una observación de la existencia de un determinado tipo de realidad, pero sobretodo significa en este caso la completa carencia de conocimiento del ser-así en cuestión. Podemos denominarla “experiencia del ser- así”, frente a la tosca observación empírica.

Cf. también Alfred Marek Wierzbicki, *The Ethics of Struggle for Liberation*, European University Studies, Peter Lang, 1992, pág. 18:

By experience, then, we mean all possible immediate cognitive contact with things in themselves, a contact which, by the self-presentation of objects, is a source of objective knowledge.

³ Wojtyła, Karol, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, op. cit., pág. 27.

⁴ Cf., Karol Wojtyła, “La Subjetividad...”, op. cit., en general.

sujeto es el que se autoposee, **la persona**. Como afirma el filósofo mexicano Rodrigo Guerra,

Ateniéndonos al Aquinate, la definición boeciana significa que la persona es un ente sustancial, es decir, un ente que es por sí, separado de otros, gracias a su ser propio. Es, además, un ente concreto singular, es decir, un ser indistinto en sí mismo y distinto de toda otra cosa, un ser individual.

(...) para Tomás de Aquino, si bien toda persona es *suppositum*, no todo *suppositum* es persona, ya que persona es subsistir en naturaleza racional y este tipo de subsistencia es *magnae dignitatis*⁵.

Dicho de otra forma, lo propio de esa irreductibilidad del ser humano implica también apreciar el ser sustancial del hombre en su *realidad dinámica*⁶.

Sin embargo, esta apreciación no necesariamente implica, como veremos, que esta autoposición consciente valga como argumento para afirmar que la persona es tal sólo en cuanto y en el momento en que es, precisamente, un ser consciente. En efecto, dicho argumento no puede usarse para afirmar a la persona de un no-nacido, por ejemplo, del cual, sin embargo, sin ser consciente, puede también afirmarse con total propiedad que es una persona, tal como veremos en el punto 2.

1.2. La persona, ser insustituible

La trascendencia se manifiesta particularmente en la acción, la cual propiamente es un *actus personae*⁷. En efecto, en la experiencia *el hombre actúa*, se aprecia que éste, al autodeterminarse, no queda sujeto a las cosas que sólo le *suceden*, sino que las asume, integra y conduce de manera consciente al “individuar la forma específica del actuar humano: actuar que atraviesa por el momento de la conciencia y por el momento de la voluntad. Actuar que además de ser ‘actualización’ de potencias diversas es principal y propiamente actualización del sujeto, del sí mismo, que lo realiza”⁸.

El sujeto consciente, por tanto, es un ente que *es y actúa* de cierto modo, un sujeto que en tanto objeto reclama ser reconocido como lo que es. En la acción consciente *se refleja* la persona, la cual aparece como un ser *sui juris et alteri incomunicabilis*. Se dice *sui juris* en el sentido en que el hombre, cuando es adulto consciente y en pleno uso de sus facultades, posee voluntad libre y debe otorgar un libre sí desde su subjetividad (no desde un

⁵ Guerra, Rodrigo: *Afirmar a la persona por sí misma*, CNDDHH, México, 2003, pág., 134.

⁶ Cf. Seifert, Josef, *Essere e Persona Vita e Pensiero*, Milano, 1989, Cap. Nono, pág. 327: *La persona possiede un essere sostanziale, sussiste in sé, in un modo assai più univoco e certo che qualunque altra sostanza. Solo la sostanza spirituale personale è infatti –in forza della sua essenza semplice ed indivisibile– un soggetto unico ed irripetibile nel senso compiuto della parola.*

⁷ Cf. Wojtyła, Karol, *Persona e Atto*, Testo polaco a fronte, Rusconi Libri, 1999. Segunda Parte, especialmente, págs. 293-295.

⁸ Guerra, Rodrigo: *Afirmar a la Persona por sí misma*, op. cit., pág., 57.

subjetivismo incapaz de salir fuera de sí)⁹. **En otras palabras, la capacidad de disponer de sí mismo corresponde a una de las maneras de reflejar la incomunicabilidad** de la persona. Digo una de las maneras, porque junto con la capacidad de disponer de uno mismo, también la felicidad, el amor o el conocimiento, entre otras, reflejan esa incomunicabilidad, la cual se hace presente, por ejemplo, en la risa del niño aún no plenamente consciente. Aún más, la incomunicabilidad brota del ser substancial del hombre que poseen también los seres humanos privados de conciencia (que están en coma, por ejemplo), y también el feto –desde el momento de su concepción– que aún no desarrolla su conciencia¹⁰. **Dicha incomunicabilidad que procede del acto de ser, está asociada a la individuación, me hace ser único e irrepetible. Es necesario recalcar aquí que hablamos del acto de ser de la persona, no de cualquier ente. Porque el acto de ser debe considerarse analógicamente.** Luego, no es igual el acto de ser de una piedra, o de un perro que el acto de ser del específico ser personal. Si no se realiza esta distinción, podría pensarse que solamente por el acto de ser *en genérico*, a la persona humana le viene dada su individuación y su irrepetibilidad. Sin embargo, no es igual el ser único e irrepetible de un perro que el ser único e irrepetible de la persona humana¹¹.

Al respecto, Santo Tomás recogía acertadamente el tema de la incomunicabilidad en De Potentia 9,6:

Nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura.

Precisamente, la aplicación del principio de incomunicabilidad que el Aquinate recoge en esta obra y en otros lugares, permite reconocer que toda comunicabilidad de la persona es posible porque primeramente posee una incomunicabilidad sustancial¹².

Esta incomunicabilidad considera también que el hombre es *insustituible*, porque insustituible es el que es capaz de actuar libremente, ya sea actual o potencialmente. En efecto, la piedra y el perro no hacen lo que quieren. Pero en el hombre es distinto. Todas las determinaciones cósmicas o pulsionales no explican el libre actuar. En el momento de *escoger* nadie puede reemplazar a la persona.

Ahora bien, ¿qué escogemos? Pues escogemos *entre diferentes objetos que poseen un poder de motivación*¹³. Se trata de una dimensión profunda de la libertad, considerada des-

⁹ ¹³ Cf. al respecto Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*, trad. al inglés de H. T. Willets. San Francisco, Ignatius Press, 1993, pág. 24: *Because a human being, a person, possesses free will, he is his own master, sui juris as the Latin phrase has it.*

¹⁰ Sobre este punto, Cf. Josef Seifert, *Dignidad Humana, Dimensiones y fuentes en la Persona Humana*, protomanuscrito, Pamplona 2001.

¹¹ Seifert, Josef, *Essere e Persona* Vita e Pensiero, Milano, 1989, Cap. Nono, pág. 338:

La persona, in forza della sua insostituibilità ed irripetibilità, è in se stessa individuale-concreta in modo eminente.

¹² Para un ver un análisis detallado sobre la incomunicabilidad de la persona en Santo Tomás, cf. "Vida personal y comunicación interpersonal. Consideraciones sobre la metafísica de la persona en Santo Tomás de Aquino". Enrique Martínez, *Revista española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), págs. 81-88.

de el punto de vista de la estructura dinámica del sujeto. En efecto, depende de mí dar o no dar la debida respuesta al objeto motivador. Nuestra *decisión* se torna entonces, moralmente importante. Esto sucede porque la libertad existe para dar la debida respuesta que el objeto reclama. Esto significa que, si el objeto está dotado de valor, es decir si corresponde a algo importante en sí, entonces el hombre, mediante la libertad está llamado a acogerlo. También la podemos denominar primera perfección de la voluntad o primera dimensión de la libertad. El asunto estriba aquí en que mediante esta primera dimensión de la libertad tengo la posibilidad de hacer buen o mal uso de mi propia voluntad. En efecto, la libertad misma caracteriza las acciones de la voluntad de manera tal que si ejerzo bien mi libertad puedo hacerme yo mismo bueno. Si la uso mal, yo mismo me hago malo (y no soy, en el fondo, verdaderamente libre). Esto sucede porque la elección presupone un amor que se dirige primariamente a lo verdadero y bueno. Si me conformo libremente con este amor primigenio me hago bueno. Esto ocurre porque la libertad “es una propiedad de la voluntad que se realiza por medio de la verdad. Al hombre se le da como tarea que cumplir. No existe libertad sin verdad”¹⁴.

Por otra parte, ligada a esta primera dimensión de la libertad aparece la segunda dimensión, esto es, que la persona es dueña y señora de sus acciones. Es decir, la voluntad tiene el poder de “mandar espontáneamente acciones [y] de convertirse en causa originaria y libre de una cadena causal”¹⁵. En este sentido, las acciones verdaderamente libres suceden *gracias* a mí y no me suceden simplemente a mí¹⁶.

De cierta forma, la primera dimensión expresa de otra forma aquello que la escolástica denominó *libertas arbitrii* y que puede realizarse sobre dos alternativas diferentes, la *libertas exercitii* (actuar o no actuar) y *libertas specificationis* (hacer esto o lo otro). La segunda, expresa, en cierto sentido, la *libertas a coactione*, llamada también posteriormente *libertad de independencia*¹⁷, en cuanto a la posibilidad del hombre de ser causa originaria de una cadena causal. No obstante, sería necesario realizar aquí una serie de precisiones respecto a los distintos tipos de libertad, las cuales escapan a los alcances del presente estudio.

¹³ Cf. Hildebrand, Dietrich, *Etica*, Ediciones Encuentro, Madrid, España, 1983, Capítulo 21, pág. 280.

¹⁴ Juan Pablo II, *Memoria e Identidad*, Editorial Planeta, Chilena S.A., Chile, 2005, pág. 56. Recordemos también aquí las palabras de Jesús: “*La verdad os hará libres*”.

¹⁵ Hildebrand, Dietrich, *Etica*, op. cit., Capítulo 21, pág. 280.

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, cap. 20-26, Especialmente el siguiente texto de la pág. 285: “La esencia de la libertad, que tan profundamente distingue el querer de todas las otras respuestas motivadas, consiste en que está por completo en nuestro poder seguir la invitación del objeto o rechazarla o, en muchos casos, elegir libremente entre distintas posibilidades e incluso, decidir en una dirección que contraría nuestro gusto o las tendencias de nuestro corazón”.

¹⁷ Cf. también S Th. I-II, 10,2.

Cf. también *Etica* de Dietrich von Hildebrand, especialmente cap. 22 *Libertad y Espontaneidad Animal*, donde refiere que se debe diferenciar la voluntad libre de la pura espontaneidad que también se halla en la esfera animal.

Mas, manteniéndonos en la línea de indagación propia de lo aquí investigado, señalemos que, aun reconociendo que la libertad corresponde a un elemento irreductible del hombre, en el sentido que es un fenómeno primario, se puede, en un cierto sentido, señalar qué es la libertad:

- 1) la capacidad de elegir entre distintos objetos que poseen el poder de motivarnos (primera dimensión o primera perfección de la voluntad, según Dietrich von Hildebrand) y
- 2) la voluntad puede actuar convirtiéndose en causa originaria de una cadena causal (segunda dimensión o segunda perfección de la voluntad).

Esta segunda dimensión, si bien precisa de la primera, implica, además, algo importante: que el hombre puede ser *causa de sí*. Porque es libre, en el sentido humano, *quien es causa de sí*, quien tiene dominio de sus actos. Se dice que el hombre es *causa de sí* en un cierto sentido, puesto que uno debe excluir el sentido en el cual ningún ente finito ni eterno puede ser *causa* (eficiente) *sui*, en razón de que yo no me mantengo a mí mismo en el ser¹⁸. Es Dios (el único *Ser Incausado*) quien me mantiene en él. Por otra parte, la causalidad de sí humana *presupone* la causalidad divina, la naturaleza de la voluntad y su tendencia al bien metafísico.

1.3. Libertad y norma *personalista* de la acción

En vistas de lo anterior, que el hombre sea causa de sí, que sea señor de sus actos constituye una forma de manifestar que el hombre posee una importancia en sí mismo, un valor, una dignidad especial, la cual es anterior al ser *causa sui*, pero se expresa o manifiesta en su operación¹⁹. Y muestra también que la única forma adecuada de existir del

¹⁸ Evidentemente, este ser causa sui tiene sentido en la línea del *operari*, pero no del *esse*.

¹⁹ Cf. Es importante consignar aquí que el hecho de que el hombre sea señor de sus actos implica, también, que la libertad es un don otorgado al hombre debido a su carácter personal. Cf. Hildebrand, en *Etica*, op. cit., págs. 286-287 señala:

“El privilegio de la libertad se le concede al hombre en razón de su carácter personal. Y como el alma humana no puede ser causada por ninguna causa secundaria, sino que procede directamente de Dios, así también la libertad humana no depende de ninguna causa segunda; esta capacidad humana sólo presupone la causa primera, Dios”.

Cf. también Santo Tomás Summa contra Gentiles, Libro III. “Cap. CXII Que las criaturas racionales son gobernadas en razón de sí mismas, y las demás en orden a ellas”:

“(...) lo que tiene dominio de su acto es libre en el obrar; pues es libre quien es **causa de sí**; mientras que lo que con cierta necesidad es actuado por otro para obrar, está sujeto a servidumbre”.

Cf. también “Cap. CXIII Que la criatura racional es dirigida por Dios a sus actos, no sólo según el orden a la especie, sino según que conviene al individuo”:

(...) “Pues toda cosa parece existir en razón de su operación; pues la operación es la última perfección de la cosa. Así, pues, cada cosa es ordenada por Dios a su acto según el modo como está sometida a la divina providencia. Y la criatura racional está sometida a la divina providencia **como regida y gobernada en razón de sí misma, no sólo en razón de la especie**, como las otras criaturas corruptibles; porque el individuo que sólo es gobernado en

hombre, cuando puede o está capacitado para realizarlo, es hacerlo de acuerdo a las exigencias de esa dignidad. La dignidad del sujeto humano muestra que el ser causa de sí, el actuar libremente corresponde a una perfección de la persona y *nos revela* que éste (el sujeto humano) no puede ser usado nunca solamente como medio, cosificándolo o utilizándolo para los fines de otro. Se dice nunca *solamente*, puesto que uno puede pensar que existe un uso adecuado y apropiado de las personas, por ejemplo, el jardinero que arregla mi jardín o si pedimos a alguien que me ayude en una determinada obra que tengo que hacer (construir una casa). En este caso no tratamos a esas personas como cosas, aunque las miramos, más bien en razón de la utilidad que nos prestan. Sin embargo, ni aún en esos casos miramos a esas personas solamente como un medio, puesto que subyace su dignidad de personas, de manera tal que su dignidad nos señala que debemos pagarle un salario justo, por ejemplo. Por otra parte, también es cierto que el mayor riesgo de “cosificación” muchas veces no proviene de otros sino de mí mismo, cuando no actúo de acuerdo a mi propia dignidad.

De la dignidad intrínseca de la persona brota también la norma personalista de la acción: *la persona debe ser amada y afirmada por sí misma (Persona est amanda et affirmanda propter seipsam)*. La libertad del hombre *manifiesta* a la persona y nos hace comprender que tratar al otro sólo como medio nos lleva a ir en contra de su dignidad esencial y de un aspecto importante del derecho natural²⁰.

Este descubrimiento del valor de la persona que debe ser afirmada por sí misma, no sólo nos revela el ser de la persona en su autodeterminación, irreductibilidad e insustituibilidad, sino que nos revela también que aquello tampoco *debe ser* de otra forma. Este es un deber reconocible en la experiencia. “No podemos poner entre paréntesis su realidad. Me obliga solamente lo que me obliga realmente”²¹. Y cumplir esta norma real sólo depende de mí. Sin embargo, siendo la dignidad humana un valor relevante, por ser las personas fines y no solamente medios, su violación es objetivamente un *intrinsice malum*, independiente de cualquier consideración social o de buenos propósitos que sean esgrimidos para dicha violación.

Evidentemente, la consideración de la persona como un fin en sí mismo repercute sobre el sentido en el cual el hombre es *causa sui*. La persona puede ser un fin en sí mismo en virtud de su dignidad ontológica. Por ello, la persona consciente puede darse a sí misma sus propios fines, en la línea del *operari*.

razón de la especie no es gobernado en razón de sí mismo, mientras la criatura racional es gobernada en razón de sí misma, como es manifiesto por lo dicho. Así, pues, sólo las criaturas racionales reciben de Dios dirección para sus actos no sólo según la especie, sino también según el individuo”.

²⁰ Wojtyła, K. *Love and Responsibility*, op. cit., pág. 25: “Los atributos que encontramos en el yo interno de una persona, son aquellos por los que es un sujeto pensante capaz de tomar decisiones. De modo que, cada persona es por naturaleza capaz de determinar sus fines [en la línea del *operari*]. Cualquiera que trata a una persona [solamente] como medio para un fin le hace violencia a la misma esencia del otro, a aquello que constituye su derecho natural”.

²¹ Styczen, Tadeusz, “Presentación, Karol Wojtyła: Filósofo Moralista, en Ensayos de Ética personalista”, *Mi Visión del Hombre de K. Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid, 1997, pág. 127.

Comprenderemos mejor este punto si nos detenemos un instante para explicar la relación entre persona y finalidad. Respecto a la dignidad de la persona, Seifert señala:

Ser una persona –ya sea sana o enferma, masculina o femenina, vieja o joven, consciente o en coma– es la primera base de la dignidad humana. Porque antes y después de la libertad, la conciencia, el conocimiento y el carácter de un “yo” conscientemente vivido, se encuentra un sujeto que vive y es en sí mismo un ser. Ese sujeto-persona no depende de esos actos ni es simplemente de forma inherente otro ser por accidente.

Más aún, **el ser de la persona, la primera fuente de dignidad humana, requiere tanto una esencia racional e intelectual como la existencia individual concreta del sujeto a quien designamos persona.** Las personas no son nunca entidades abstractas; siempre son individuos que existen y que son incommunicables. Ricardo de San Víctor dijo: “La persona es la existencia incommunicable de una naturaleza intelectual” (*persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*)²².

II. Segunda manifestación de la persona, Finalidad y embrión humano.

Esta primera fuente de la dignidad humana, el hecho de ser persona, como se ve y como ya hemos señalado, no implica sólo al ser consciente del hombre, sino que *se manifiesta ya* en el embrión humano. En efecto, dicho embrión exhibe, tal como señala Rodrigo Guerra:

Los elementos empíricos que manifiestan que una forma sustancial permite la cooperación sinérgica de las partes en orden a conservar la unidad específica e individual de un organismo humano. Dicho de otro modo: un conjunto de signos empíricos muestran que estamos delante de una auténtica sustancia individual humana cuando contemplamos un embrión recién concebido. No queremos decir que un cierto conjunto de datos empíricos se identifiquen con el estatuto personal del embrión. Lo que deseamos señalar es que **un conjunto de datos empíricos manifiestan que las condiciones para que pueda ser reconocido un embrión humano como auténtica persona, se han dado.**

En una palabra, ¿a cuáles datos empíricos nos referimos? A aquellos que permiten reconocer que **se ha activado la emisión de un programa de desarrollo embrionario.** Esto se refuerza al mostrar que no constituye auténtico organismo una masa celular cuya unidad sincrónica y cuyo desarrollo diacrónico no es coordinado y direccionado hacia término (específico e individual). En este último caso, no hay suficiencia constitucional, y por ende, no hay persona. Por el contrario, hay suficiencia constitucional del embrión humano cuando existe a) un todo sustancial orgánico auténtico, b) capaz [en potencia] de realizar actos conscientes y libres: esto indica que su principio de organización sincrónica y su principio de

²² Cf. Josef Seifert, Dignidad Humana, Dimensiones y fuentes en la Persona Humana, proto-manuscrito, Pamplona, 2001.

desarrollo diacrónico se identifican, son una sola realidad en acto, y por ello, este acto tiene potencia activa real de pensar y de elegir²³.

Lo que ocurre ya en el embrión humano es la manifestación de un *telos*, de un fin al cual el embrión tiende. Ello ocurre porque el embrión lleva inscrita la ley natural que le hace ser un embrión humano y no un embrión similar ni siquiera al de cualquier otro mamífero.

De una manera análoga a como una pieza musical no es sólo el conjunto de sonidos que la integran sino que constitutivamente el orden sincrónico y diacrónico de estos sonidos la hacen ser no sólo un caso de la especie “música” sino “esta pieza musical concreta”, así el desarrollo embrionario parece estar conducido por una forma o estructura inteligible e individual en acto que organiza las partes y las integra en un todo unitario y auténticamente continuo. Este plan en acto posee de un modo virtual o incoado el *telos* del ser humano completo y maduro. Este plan en acto no se encuentra separado del organismo viviente humano sino inmerso en él haciéndolo ser lo que es. Es un plan interconstruido en el cuerpo viviente humano (*Leib*) y sin el cual las partes que lo integran operarían de una manera no sinérgica y complementaria en orden a mantener la unidad sino cada una por su cuenta de acuerdo a sus características intrínsecas aisladas. Precisamente por todo esto, me parece que el plan estructurante y el proceso complejo y enriquecible epigenéticamente que gobierna puede ser definido como una forma, como un acto, que posee como función principal sostener en su destino individual al embrión humano. Un acto que sostiene en su dirección teleológica a un ente es denominado desde la antigüedad *enteléjeia*, esto es, ser-en-el-télos, ser-en-el-fin²⁴.

Dicho de otra forma, podríamos decir que el embrión humano que deviene en niño y después en adulto, es una unidad sustancial también porque, como dice el adagio medieval, nadie da lo que no tiene. Luego, es imposible que un ser que aprende a hablar y habitar poéticamente el mundo en el lenguaje, no tuviera ya potencialmente la capacidad hacerlo inscrita como fin en lo más profundo de su ser. Desde el principio, desde la fecundación. Aún más, de un “algo” que es sólo “algo”, no puede devenir un “alguien”, como lo es la persona²⁵.

III. Embrión, alma y cuerpo en Tomás de Aquino

Las manifestaciones de la persona que hemos descrito con anterioridad consideran evidentemente los principios de Santo Tomás de Aquino en relación a la dignidad ontológi-

²³ Cf. Guerra, Rodrigo, *Nuevos Elementos para una Ontología del Embrión Humano, Biofilosofía, Biología del Desarrollo e individuación Humana*, Congreso Bios, Fundamentación Filosófica y Epistemológica de las Ciencias de la Vida, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, Italia/ 23-24 de febrero de 2006.

²⁴ Ídem.

²⁵ Para la idea de causalidad final, Cf. Santo Tomás, *Suma contra Gentiles*, Libro III, “Cap. II Que todo Agente obra por un Fin”. Para la diferencia entre algo y alguien, Cf. Spaemann, Robert, *Personas, Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, España, 2000.

ca, a la incomunicabilidad y a la finalidad del hombre, presentes tanto en el ser consciente como en el embrión.

Ahora bien, ¿cómo aplicaba estos principios Santo Tomás a la luz del desarrollo científico de su tiempo?

Ante todo, hay que señalar que el Aquinate consideraba sus análisis sobre el tema de la generación de la persona humana sin distinguir los métodos propios de la filosofía y de la biología, respectivamente. En efecto, desde el punto de vista biológico, seguía el *De Generatione Animalium* de Aristóteles, lo cual no le permitía considerar la riqueza contenida en los estudios biológicos actuales. Ello, por este simple hecho propio de Pero Grullo: Vivía en el Siglo XIII y no en el XXI.

Por eso, Santo Tomás señalaba que el alma intelectual y propiamente personal era infundida por Dios luego de que a través del semen se transmitiera el alma vegetativa, la cual era reemplazada por un alma sensitiva, para que después de algunos días el alma sensitiva, luego de su corrupción fuera reemplazada por Dios por un alma racional.

Leamos al propio Santo Tomás sobre este punto, quien en la *S.Th. Parte I, Cuestión 118, Sobre la propagación humana, el Alma*, señala:

Algunos sostuvieron que las almas sensitivas de los animales son creadas por Dios. Esta afirmación sería admisible si el alma sensitiva fuera subsistente y le correspondiera ser y obrar por sí misma. Pues, de este modo, como por sí misma le correspondía al alma sensitiva ser y obrar, así también el hacerse le sería debido a sí misma. Como, por otra parte, lo que es simple y subsistente no puede ser hecho más que por creación, se seguiría que el alma sensitiva llegaría a la existencia por creación.

Partiendo de lo establecido (q.75 a.3), el fundamento de esta opinión es falso. Pues si al alma sensitiva le correspondiera ser y obrar por sí misma, al corromperse el cuerpo no se corrompería ella. Por lo tanto, al no ser forma subsistente, en cuanto al ser, se encuentra en las mismas circunstancias que las formas corpóreas, a las que no se les debe el ser por sí mismas, sino que se dice que existen por ellas sus compuestos subsistentes. Por lo tanto, a los compuestos mismos es a los que se debe también el hacerse. Y porque lo que engendra es semejante a lo engendrado, es necesario que, por naturaleza, tanto el alma sensitiva como las demás formas de su índole, sean puestas en la existencia por algunos agentes corpóreos que transmutan la materia de la potencia al acto por medio de alguna virtud corpórea presente en ellos.

Ahora bien, cuanto mayor es la eficacia del agente, tanto mayor es la distancia a la que llega su acción. Ejemplo: Cuanto más cálido es un cuerpo, tanto más lejos calienta. De ahí que, como consecuencia, los cuerpos inorgánicos, que son los ínfimos de la naturaleza, engendran sus semejantes, pero no por medio alguno, sino por sí mismos, como por sí mismo el fuego engendra fuego. Pero los cuerpos vivos, al ser de mayor virtud, para engendrar su semejante actúan con o sin mediación. Sin mediación, en la función nutritiva, en la que la carne engendra carne. Con mediación, en el acto de la generación, pues del alma del que engendra se deriva cierta virtud activa que pasa a la simiente del animal o de la planta, tal

como del agente principal pasa al instrumento cierta virtud motriz. Así como puede decirse indistintamente que algo es movido por el instrumento o que lo es por el agente principal, así también puede decirse indistintamente que el alma del engendrado es causada por el alma del que engendra, o que lo es por una virtud derivada de esta misma que se encuentra en la sustancia seminal.

Asimismo, en lo relativo al alma racional o intelectual, señala:

Es imposible que la virtud activa de la materia llegue a producir un efecto inmaterial. Es evidente que el principio intelectual en el hombre es un principio que trasciende la materia, pues tiene operaciones en las que no participa el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que la virtud seminal sea causa del principio intelectual.

Igualmente, la virtud seminal obra por virtud del alma del que engendra, en cuanto que el alma del que engendra es forma de su cuerpo, del que se sirve para obrar. Pero en las operaciones del entendimiento no participa el cuerpo. Por lo tanto, la virtud del principio intelectual, en cuanto tal, no puede comunicarse al semen. Por eso, el Filósofo, en el libro *De Generat. Animal*, dice: *Sólo el entendimiento proviene de fuera.*

Igualmente, el alma intelectual tiene operaciones vitales incorpóreas, y es subsistente, como ya dijimos (q.75 a.2). Consecuentemente, le compete por sí misma el ser y el hacerse. Por ser sustancia inmaterial, no puede ser producida por generación, sino sólo por creación divina. Por lo tanto, decir que el alma intelectual es producida por el que engendra, equivale a negar su subsistencia y a admitir que se corrompe con el cuerpo. Por eso es herético decir que el alma intelectual se propaga por generación.

Así, el alma intelectual reemplaza a las anteriores:

Por lo tanto, hay que decir: La generación de un ser implica siempre corrupción de otro, y, por eso, tanto en los hombres como en los otros animales, al llegar una forma superior se corrompe la precedente, pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior más lo que ella trae de nuevo. De este modo, mediante diversas generaciones y corrupciones se llega a la última forma sustancial tanto en el hombre como en los otros animales. Esto resulta evidente en los animales engendrados a partir de la descomposición. Por lo tanto, hay que decir que el alma intelectual es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que le preceden²⁶.

²⁶ La argumentación completa de Santo Tomás sobre este punto es la siguiente:

Algunos afirmaron que las operaciones vitales del embrión no proceden del alma del mismo embrión, sino del alma de la madre o de la virtud formativa que hay en el semen. Ninguna de estas dos explicaciones es admisible, porque las operaciones vitales, como sentir, nutrirse y desarrollarse no pueden proceder de un principio extrínseco. Por lo tanto, hay que admitir que el alma preexiste en el embrión, primero como nutritiva; después, como sensitiva, y, por último, como intelectual.

Como se ve en las citas anteriores (un tanto extensas, es cierto) Santo Tomás efectivamente pensaba que el estatuto ontológico del embrión pasaba de embrión vegetativo a embrión sensitivo (cuando el embrión vegetativo se corrompía), ambos por generación a partir del semen como principio activo y del óvulo (o de la materia femenina) como principio pasivo. Luego, cuando el alma sensitiva se corrompía, el alma intelectual “venía de afuera” por creación divina, de tal manera que la persona aparecía por creación cuando las almas anteriores se corrompían y se creaba el alma racional que contenía todo aquello propio de las almas vegetativa y sensitiva, más lo propio de la intelección.

Sin duda, si Santo Tomás hubiera conocido los últimos avances en biología, como aquel del eje ecuatorial del embrión que se forma en el momento mismo en que el espermio ingresa en el óvulo dando inicio a un programa de desarrollo embrionario de un indivi-

Otros dicen que sobre el alma vegetativa que es la primera en existir, viene otra alma, la sensitiva, y sobre ésta otra, la intelectual. De tal modo que hay en el hombre tres almas, de las cuales una es potencia de la otra. Esto lo rechazamos ya ([q.76 a.3](#)).

Otros sostienen que la misma alma, que al principio es sólo vegetativa, después se convierte en sensitiva por la acción de una virtud que hay en el semen; y, por último, esta misma alma se convierte en intelectual, no ya por virtud activa del semen, sino por la virtud de un agente superior, es decir, Dios, que la alumbró desde fuera. Esto es lo que quiso decir el Filósofo al afirmar que el entendimiento procede de un principio extrínseco. Pero tampoco esto puede admitirse. 1) *En primer lugar*, porque ninguna forma sustancial es susceptible de más y menos, sino que añadirles perfección es hacerlas cambiar de especie, como hace otra especie en los números el simple añadido de la unidad. Además, no es posible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a diversas especies. 2) *En segundo lugar*, porque se seguiría que la generación del animal sería un movimiento continuo, pasando gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto, como ocurre en la alteración. 3) *En tercer lugar*, porque se tendría que la generación del hombre o del animal no sería generación en sentido estricto, puesto que el sujeto de la generación ya se daría en acto antes de la generación misma. Efectivamente, si en la materia de la prole desde el principio hay alma vegetativa que gradualmente va llegando hasta la perfección, siempre habrá adición de perfección subsiguiente sin corrupción de la perfección precedente. Esto va contra la naturaleza de la generación en sentido propio. 4) *En cuarto lugar*, porque lo que es causado por la acción de Dios, o es algo subsistente, en cuyo caso será esencialmente distinto de la forma preexistente, que no era subsistente, y así se vuelve a la opinión de los que ponían varias almas en el cuerpo; o no es algo subsistente, sino alguna perfección del alma preexistente, y de esto, por necesidad, se sigue que el alma intelectual se corrompa al corromperse el cuerpo, lo cual es imposible.

Hay otro modo más de hablar sobre esta cuestión, que es el de aquellos que proponen un único entendimiento para todos los hombres. Esto fue ya rechazado ([q.76 a.2](#)).

Por lo tanto, hay que decir: La generación de un ser implica siempre corrupción de otro, y, por eso, tanto en los hombres como en los otros animales, al llegar una forma superior se corrompe la precedente, pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior más lo que ella trae de nuevo. De este modo, mediante diversas generaciones y corrupciones se llega a la última forma sustancial tanto en el hombre como en los otros animales. Esto resulta evidente en los animales engendrados a partir de la descomposición. Por lo tanto, hay que decir que el alma intelectual es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que le preceden.

duo, entonces podría haber aplicado sus principios correctos de manera también adecuada²⁷.

No queremos decir con esto que el conocimiento empírico le “indique” al conocimiento metafísico el camino, sino precisamente lo contrario. Porque en el orden empírico se manifiesta una individualidad desde la concepción, entonces sabemos que eso **no puede** suceder si no estamos ya en presencia de un ser personal, único, irrepetible e incomunicable, sobre el cual se puede investigar cualquier proceso de desarrollo. El proceso del embrión humano lo es de un individuo, el cual tiene solución de continuidad desde su concepción hasta la muerte. El proceso, en sus etapas iniciales ya nos muestra cómo la autoorganización tiende a un plan²⁸, plan que se desarrollará de manera consciente cuando la facultad de la inteligencia opere actualmente. Como ya hemos señalado, nadie da lo que no tiene, por tanto, desde el punto de vista metafísico, la facultad de la inteligencia está en el embrión desde su concepción, pero su operar está en potencia hasta que el desarrollo biológico (en cuanto condición, pero no causa, para usar un lenguaje platónico) del embrión le permita hacer uso de dicha facultad.

En suma, manteniendo la diversidad de métodos²⁹, el metafísico por un lado y el de la ciencia positiva por otro, podemos obtener conocimientos que se complementan. Los indicadores empíricos de la biología, lejos de presuponer un mundo separado que no tiene conexión con los entes metafísicos, deben considerar que, en el caso del embrión, la activación de un programa de desarrollo embrionario autoorganizado sólo puede producirse porque existe una individualidad en el ente que sustenta ese proceso.

Asimismo, la verificación fáctica de los principios tales como la incomunicabilidad y finalidad que la biología moderna ha descubierto desde el momento de la concepción en el embrión nos permite afirmar que dichos principios descubiertos por el Aquinate permanecen, aunque ahora correctamente aplicados al embrión. Ahora sabemos que no hay reemplazo de almas en el embrión, sino una personal individual desde el momento de la concepción.



²⁷ Ver Zernicka-Goetz, Magdalena. El estudio más concluyente fue publicado por ella el 17 de marzo de 2005 en la revista *Nature*.

²⁸ Cf, Guerra, Rodrigo, HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL EMBRIÓN HUMANO **BIOFILOSOFÍA, BIOLOGÍA DEL DESARROLLO E INDIVIDUACIÓN HUMANA** TERCER CONGRESO INTERNACIONAL DE LA FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE CENTROS E INSTITUCIONES DE BIOÉTICA DE INSPIRACIÓN PERSONALISTA “ANÁLISIS DE LA DECLARACIÓN SOBRE LAS NORMAS UNIVERSALE DE BIOÉTICA DE LA UNESCO” 29 DE SEPTIEMBRE DE 2005 CIUDAD DE MÉXICO: “La gradualidad en el aumento de complejidad, y el surgimiento de las propiedades emergentes asociadas, manifiestan que existe un programa ordenado de autoorganización enriquecible el cual no significa nada sino es reconocido como parte del dinamismo interno del embrión humano, de su estructuración y de la cooperatividad de sus partes tanto de manera sincrónica como de manera diacrónica”.

²⁹ Insistir en la diversidad de métodos para unir después el conocimiento es algo que han realizado contemporáneamente Husserl (en parte), Seifert, Guerra, Serani y otros.