

Dorando J. Michelini

EL DESAFÍO DE DAR RAZONES.

La problemática del aborto
desde la perspectiva de una ética de la
corresponsabilidad solidaria no rigorista

 Ediciones del ICALA

2018

Dorando J. Michelini

EL DESAFÍO DE DAR RAZONES

La problemática del aborto
desde la perspectiva de una ética de la
corresponsabilidad solidaria no rigorista

Michelini, Dorando Juan

El desafío de dar razones : la problemática del aborto desde la perspectiva de la corresponsabilidad solidaria no rigorista / Dorando Juan Michelini. - 1a ed. - Río Cuarto : Del Icalá, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-1318-37-7

1. Despenalización del Aborto. 2. Ética. 3. Responsabilidad. I. Título.
CDD 170

Fecha de catalogación: 23/04/2018

ISBN 978-987-1318-37-7



9 789871 318377

INDICE

Introducción	9
1. Punto de partida	15
2. Posiciones sobre el aborto	26
2.1 La posición conservadora-radical	26
2.2 La posición liberal-radical	35
2.3 La posición liberal-moderada	43
2.4 Reflexión provisoria	49
3. Fundamentaciones no filosóficas del estatuto del feto humano	55
3.1 El feto como categoría biológica	55
3.2 Argumentos jurídico-políticos	61
3.3 Argumentos teológico-religiosos	69
3.4 Argumentación filosófica: sobre la relevancia del punto de vista moral	72
4. Fundamentación y aplicación de las normas morales en la Ética del discurso	84
4.1 Rasgos distintivos de la Ética del discurso	84
4.2 La propuesta de Habermas	86

4.3. La propuesta de Apel	90
4.3.1 La parte "A" de la Ética del discurso	92
4.3.2 La parte "B" de la Ética del discurso	102
4.3.3 Supuestos, derecho y obligaciones de los interlocutores discursivos	112
5. Los problemas morales del aborto a la luz de los criterios de una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista	115
5.1 ¿Es el feto vida humana?	116
5.1.1 La vida humana como <i>proceso integral</i>	116
5.1.2 La vida humana como <i>interdependencia</i>	119
5.1.3 Primigeneidad y primordialidad: el concepto de persona humana	121
5.2 La idea de ser personal	129
5.2.1 La idea de <i>persona como interlocutor discursivo</i> ...	129
5.2.2 Los fetos ¿son personas?	131
5.3 Sobre el derecho de la mujer a abortar	136
5.3.1 Los derechos de la mujer	136
5.3.2 Derechos y deberes de los progenitores, del Estado y de los ciudadanos	142
6. La idea de <i>corresponsabilidad solidaria no rigorista</i>	149
6.1 Corresponsabilidad solidaria no rigorista y discursos prácticos	150
6.2 Progenitores, Estado y corresponsabilidad solidaria no rigorista	153
6.3 Aplicabilidad y exigibilidad del principio moral.....	158

7. Fundamentación de la aplicación del principio moral en casos concretos especiales	165
7.1 El embarazo por violación	166
7.2 El embarazo y el riesgo de vida para la mujer	170
7.3 Malformaciones fetales	171
7.4 El aborto en mujeres con incapacidad	173
7.5 El aborto en mujeres menores	174
Reflexión final	177
Referencias	185

INTRODUCCIÓN

El dogmatismo y el criticismo no son actitudes razonables en el ámbito del pensar, pero tampoco son posturas aceptables en el ámbito público en general, como en la educación o la política. El discurso filosófico y la discusión pública son herramientas clave para pensar los asuntos relevantes del mundo de la vida mediante el uso exclusivo de buenas razones y la ponderación intersubjetiva de argumentos.

En el presente escrito se trata justamente de abrir el diálogo sobre un tema sumamente complejo y controvertido: el aborto y *la legitimidad moral o no de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo*. Sobre esta problemática hay puntos de vista encontrados, diversos y divergentes. Las dificultades comienzan ya con la discusión de conceptos clave, como “aborto” e “interrupción del embarazo”. La palabra aborto significa “desnacimiento, negación del nacimiento. Y la expresión con que se la pretende sustituir ahora (‘interrupción del embarazo’) resulta un eufemismo engañoso que pretende dar por resuelto el problema en la manera misma de plantearlo. Es lo mismo que hacen, por el

lado opuesto, quienes califican al aborto como un ‘asesinato’ sin más. Ambas maneras de hablar desconocen la unidad dinámica de la realidad humana, y equiparan al feto bien con lo que ya no es (mera materia orgánica) bien con lo que todavía no es (una persona plena)” (González Faus, 1995). En lo que sigue, y más allá de la diferenciación anterior, utilizaré indistintamente los conceptos de *aborto* y de *interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo*. Además, como podrá advertirse en el desarrollo de mi exposición, rechazaré la idea de que el feto sea considerado “sólo materia orgánica” y no me adscribiré tampoco al concepto de “persona plena”.

Si bien es verdad que tanto la búsqueda de fundamentos racionales (Apel, 1985, 1998) como la idea de democracia (Fleck, 2015) están fuertemente cuestionadas en la actualidad, no es menos cierto que, más allá de la lucha por el poder que sigue teniendo primacía en muchas de las instituciones de nuestras sociedades democráticas, la reflexión y el debate público siguen siendo herramientas importantes para lograr una convivencia razonable y contribuir a la solución justa y pacífica de conflictos. Una sociedad razonable debería poder examinar y debatir, apoyándose sólo en buenas razones, los aspectos fundamentales de aquellos problemas y conflictos cuya solución puede aportar a una convivencia justa y pacífica en la diversidad, evitando tanto el rigorismo moral como la lesión de normas éticas fundamentales. La confrontación libre y amistosa de los puntos de vista diferentes y controvertidos no se logra desconociendo o ignorando las posiciones contrarias, o excluyendo a interlocutores que, con atendibles fundamentos, pueden llegar a socavar nuestras certezas, sino mediante la búsqueda de *buenas razones* y de una acción *corresponsablemente solidaria*. En efecto, para convivir en democracia se requiere del esfuerzo

de la reflexión común, pero también de ciudadanos formados en la responsabilidad y la solidaridad, capaces no sólo de *tolerar* al otro, sino también de *cooperar creativamente* en la búsqueda del bien común (Michellini, 2008) en medio de la pluralidad y la diversidad de opiniones y formas de vida.

La problemática de la justicia en tanto que cuestión moral es relevante, puesto que la calidad de vida de una sociedad no se mide sólo y exclusivamente “por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que en el interés general se contemplan *equilibradamente y por igual* los intereses de cada individuo” (Habermas, 1991b: 113). En este sentido, para lograr una configuración razonable de la sociedad hace falta no sólo una reflexión fundamentadora y crítica, que nos lleve a un entendimiento basado en la imparcialidad de los resultados de nuestras apreciaciones, sino también una acción ciudadana responsable y solidaria que esté orientada por principios claros y legítimos, aunque no de forma *rigorista*, dado que, en el mundo de la vida, nuestras acciones y decisiones están siempre condicionadas y afectadas por la incertidumbre. Es por ello que en el marco de una *ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista*, como es la Ética del discurso, tienen que poder ser justificados tanto el *principio moral* como la *fundamentación de la aplicación* del principio moral en contextos de acción complejos y en situaciones individuales excepcionales. Esto no quita que los individuos se enfrenten a situaciones extremas -no sólo dramáticas, sino también trágicas- para las que no se pueden hallar, al menos provisoriamente, respuestas claras y definitivas. En mi opinión, la ética discursiva hace justicia las mencionadas exigencias de fundamentación y aplicación de una teoría ética razonable, y ofrece en los denominados *discursos prácticos* un procedimiento racional valioso para el

examen público de las pretensiones de validez y, con ello, una herramienta clave para la solución justa de problemas y conflictos en el contexto de sociedades democráticas. Si esto es correcto, la fundamentación apropiada y la crítica adecuada de las distintas posiciones sobre la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo difícilmente puedan lograrse sin discursos prácticos, o actuando al margen o en contra de ellos.

En el primer capítulo del libro se describen sintéticamente algunos supuestos de los que parto al examinar la cuestión de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, los cuales pueden gozar de consenso y, en mi opinión, no necesitan *prima facie* de una mayor fundamentación o de una justificación especial. En consecuencia, sobre estos asuntos no debería haber mayores desacuerdos cuando se trata de analizar la problemática del aborto. (1) Luego se presentan sucintamente algunas de las principales posiciones que abordan la cuestión del estatuto moral de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, con el fin de examinar sus fortalezas y debilidades; estas concepciones son identificadas como las posiciones *conservadora-radical*, *liberal-radical* y *liberal-moderada*. Este apartado cierra con una breve reflexión provisoria sobre las coincidencias y divergencias entre las posiciones liberal-conservadora, liberal-radical y liberal-moderada respecto de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. A continuación se presentan y analizan algunas fundamentaciones no-filosóficas del estatuto del feto humano y se plantea la *relevancia del punto de vista moral* para el contexto de una fundamentación filosófica sobre la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. (3)

En los capítulos 4 y 5 del libro se muestran tanto los lineamientos generales de la Ética del discurso, como la peculiaridad de los planteos de Jürgen Habermas y, sobre todo, de Karl-Otto Apel. Tomando como base de reflexión las contribuciones conceptuales y metodológicas de la ética discursiva, en el capítulo 6 se discuten algunos problemas morales del aborto a la luz de los criterios de la ética discursiva. En el capítulo 7 se explicita la idea de una corresponsabilidad solidaria no rigorista. En el capítulo 8 se presentan algunos ejemplos de fundamentación de la aplicación del principio moral en casos concretos especiales. Los ejemplos presentados son a título puramente ilustrativo, dado que nadie puede dar respuestas absolutas e inmodificables a problemas que se plantean en contextos de acción complejos y conflictivos, en que los afectados -y en particular las mujeres- deben tomar decisiones únicas e irrepetibles, marcadas por la incertidumbre, los temores y el poder.

En las reflexiones finales se recapitulan algunos de los resultados obtenidos, los cuales pueden ayudar a analizar y examinar críticamente situaciones relacionadas con la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo desde la perspectiva de la Ética del discurso.

1. Punto de partida

La interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es una problemática que ocupa y preocupa a investigadores de distintas disciplinas (Checa, 2006; Luna, Salles, 2008). Los conceptos “vida humana en el estadio inicial de desarrollo” o “vida humana inicial” remiten a las diversas etapas de desarrollo de la vida humana en el lapso que va desde la unión del óvulo con el espermatozoide hasta el nacimiento de uno o más individuos de la especie humana.

Sin desconocer los diferentes términos con que la embriología y la biología describen el producto del embarazo en sus distintas etapas de gestación -desde la concepción hasta el nacimiento-, el concepto de *feto* es utilizado en este trabajo en un sentido amplio, por dos razones. En primer lugar, para simplificar la lectura del texto; en segundo lugar, por razones de fundamentación: como se verá más adelante, todo ser humano posee una identidad genético-social propia que es el resultado de un proceso único e integral de desarrollo. Este proceso no admite cesuras, aunque en él pueden distinguirse etapas de desarrollo.

La problemática del aborto suscita, como es sabido, múltiples controversias entre posiciones ideológicas, jurídicas, filosóficas, etcétera y causa polémica a nivel social e institucional. Un ejemplo de oposición extrema de las interpretaciones se da cuando una de las partes sostiene que en ningún caso y bajo ninguna circunstancia de acción es lícito abortar, y, a diferencia de ello, la otra promueve el aborto de modo irrestricto, casi como una forma de anticoncepción. La reflexión filosófica debe ir más allá de esta mera contraposición de puntos de vista.

La discusión de ideas y la confrontación crítica de opiniones es un elemento constitutivo del discurso filosófico

y también de la vida democrática, aunque la deliberación razonable no suele ser el tenor que prevalece en los debates públicos, especialmente en los debates televisivos, en los que el espectáculo, el encasillamiento ideológico del otro y la descalificación suelen predominar sobre el aporte de razones sólidas y argumentaciones consistentes. En el marco de una reflexión ético-filosófica debe cuidarse que no se sustituyan las razones por imputaciones acusatorias, puesto que en el discurso filosófico no se trata de descalificar a los contrincantes, sino de fundamentar ideas y de criticar propuestas con la finalidad de comprender mejor una problemática y de contribuir a la solución justa y responsable de disensos y conflictos.

Hay que convenir en que la problemática *moral* de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es teóricamente intrincada y prácticamente compleja, por lo cual no es fácil, *de facto*, alcanzar rápidamente acuerdos razonables y, menos aún, un consenso. Es por ello que calificar de asesinos o promovedores de una cultura de la muerte a quienes defienden la interrupción voluntaria del embarazo o el derecho a decidir sobre su cuerpo, como de acusar de dogmáticos e insensibles a quienes se oponen al aborto o consideran que la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no debe ser considerada un derecho, no ayuda a comprender mejor el problema del aborto ni mucho menos a resolverlo.

En la situación actual de los conocimientos científicos y ético-filosóficos no parece posible hallar una única respuesta correcta para las cuestiones atinentes al aborto. Hay quienes sostienen incluso que este problema difícilmente pueda ser tratado desde el punto de vista moral, como es el propósito de este escrito, puesto que lo que buscamos desde este punto de vista "es una regulación de nuestra

convivencia que sea buena para todos por igual” (Habermas, 2000a: 172), lo cual no sería posible lograr en relación con la problemática del aborto. Actualmente, las leyes sobre el aborto remiten incluso menos a cuestiones morales que a asuntos relacionados con la salud, la seguridad y la privacidad. Sin embargo, estimo que las implicancias morales de la interrupción arbitraria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo siguen siendo de suma importancia -más allá de la indudable relevancia de los tópicos de sanidad, seguridad y privacidad para el tratamiento de este tema-, dado que *para establecer leyes que sean no sólo legítimas, sino también justas*, es necesario precisar si el feto humano, independientemente del estadio de desarrollo en que se encuentre, posee dignidad -y, al menos en principio- merece respeto absoluto.

Según Habermas, el *punto de vista moral* permite un enjuiciamiento imparcial al distinguir como válidas sólo aquellas normas que todos los afectados podrían querer y aceptar libremente sus consecuencias. (Habermas, 2000a: 60) En opinión de este filósofo alemán, el aborto no podría ser considerado como una cuestión que puede ser juzgada desde el punto de vista moral, puesto que pertenece al ámbito de las cuestiones éticas, es decir: a la esfera de aquello que es bueno para mí y para nosotros, no a las cuestiones que afectan *intereses generalizables* y a lo que es bueno para todos por igual. Por lo tanto, el planteo y la solución de todos aquellos problemas relacionados con el aborto caerían, según Habermas, fuera del ámbito del discurso moral, puesto que pertenecen al *ethos* comunitario religioso. (Habermas, 2006: 265s.) Desde mi punto de vista, por el contrario, la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es una cuestión que no debe ser circunscripta a lo que es bueno para mí o para nosotros: a diferencia de lo que piensa

Habermas, y como trataré de mostrar a lo largo de este trabajo, el punto de vista moral representa una instancia criteriológica decisiva para ponderar la legitimidad o ilegitimidad de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

Los múltiples y complejos problemas relacionados con la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo deben ser analizados ciertamente de forma *interdisciplinaria*, puesto que remiten a cuestiones no sólo médicas y biológicas, sino también económicas, jurídico-políticas, psicológicas, educativas, etcétera. Sin embargo, estimo que cualquier reflexión que aborde de forma responsable la problemática del aborto debe resolver también la cuestión ético-filosófica de si la vida humana es digna de respeto desde su inicio: este es un asunto crucial que sirve como base y punto de apoyo para reflexionar críticamente sobre las demás cuestiones vinculadas con el aborto (por ejemplo, sobre la legitimidad o ilegitimidad moral del aborto, sobre si se puede justificar o no un derecho de la mujer a interrumpir voluntariamente el embarazo o si hay algo así como un derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo). Es por ello que, en lo que sigue, distingo claramente entre problemas biológicos y jurídico-políticos y cuestiones ético-filosóficas: estas últimas son las que pueden contribuir efectivamente a discernir si la interrupción *voluntaria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es *moralmente* legítima o lesiona el principio moral.

Los textos que siguen tienen el propósito de presentar de forma sencilla los complejos aspectos morales relacionados con la problemática del aborto. Como sucede con otras interpretaciones filosóficas que incursionan en terrenos complejos, mi reflexión es propedéutica y exploratoria, y posee fundamentalmente una intención de autoilustración.

Pretendo mantener, en un nivel de máxima comprensión, la profundidad y precisión del debate, exponer con claridad las razones y los argumentos a favor y en contra del aborto, con el fin de incentivar la reflexión sobre un asunto muy complejo, y de cooperar con argumentos –provisorios y revisables- al debate público sobre un fenómeno que nos afecta como personas, ciudadanos y sociedad. Solamente los lectores podrán evaluar si cumplo satisfactoriamente, o al menos de forma aproximada, con este objetivo.

Como introducción al análisis de la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo menciono a continuación algunos presupuestos de los que parto en este trabajo, los cuales, en general, pienso que pueden darse por buenos y aceptables, aun cuando en la práctica puede haber también interpretaciones diversas y divergentes respecto de la legitimidad moral del aborto.

a) Más allá de las polémicas sobre los números y las estadísticas en relación con la problemática del aborto (sobre la cantidad de abortos o la cantidad de mujeres que mueren por realizarse abortos en condiciones sanitarias deplorables), la realidad indica que muchas mujeres mueren diariamente a causa de abortos clandestinos, los cuales, además de ser realizados a menudo en pésimas condiciones de higiene y sin control profesional, comportan graves consecuencias físicas, psicológicas y sociales. Ante esta realidad, hay necesidad de dar, con suma urgencia, una respuesta política adecuada. En este sentido, doy por supuesto que el aborto es una práctica extendida a nivel mundial, sumamente controvertida y compleja, la cual debe ser abordada desde distintas perspectivas (médica, económica, psicológica, social, educativa, cultural, jurídica, política, etcétera), y que la política no puede esperar, para actuar, que cesen las discusiones filosóficas.

Quisiera dejar en claro también que no es correcto sostener, como suele afirmarse, que los *números* y las *cifras* hablan por sí solos. La remisión a *hechos* y *estadísticas* puede ser muy útil para hacer descripciones y análisis de la realidad, pero que no es posible extraer de ellos normas que permitan evaluar la validez de acciones y decisiones referidas a lo que es justo o injusto. Por ejemplo, del hecho que en muchos países se realice una importante cantidad de abortos o se descarte un alto número de óvulos fecundados o de embriones, no habilita a ponderar dichas acciones como *justas*.

b) Parto asimismo de que todos los ciudadanos, o al menos la mayoría de ellos, están a favor de una cultura de la vida, de que los casos de aborto disminuyan y de que las causas económicas, sociales, psicológicas, educativas y culturales que inciden en la decisión de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo sean reducidas a su mínima expresión. La mayoría de los ciudadanos comprende que el aborto es una práctica extrema y radical, la cual no debe ser utilizada como un instrumento de control de natalidad. Esta afirmación no implica ignorar o desconocer que puede haber ciudadanos y Estados que pretendan defender la práctica del aborto como un instrumento de regulación demográfica.

c) Hay buenas razones -no sólo jurídico-políticas, sino también éticas e incluso religiosas- para sostener que la *penalización* no es la forma adecuada de tratar el problema del aborto, puesto que con ella no se aborda -ni mucho menos se soluciona- de forma integral la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. (Vázquez, 2009: 106) Al mismo tiempo, hay que reconocer que la *despenalización* del aborto no hecha luz sobre la cuestión de si es lícito, desde el punto de vista moral, interrumpir voluntariamente la vida humana en el

estadio inicial de desarrollo. Dicho de otro modo, la *despenalización del aborto*, como cuestión jurídico-política, no debe ser confundida o equiparada con la *legitimación moral de esta práctica*.

d) La interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo tiene grandes riesgos, sobre todo cuando se la realiza en forma clandestina y en condiciones de insalubridad. También suele tener consecuencias traumáticas, especialmente -aunque no exclusivamente- para la mujer. (González Mendivil, 2009: 197) En caso de que la práctica del aborto se realice, por ejemplo, en centros especializados y bajo control profesional, los riesgos y los traumas disminuyen, aunque no siempre pueden ser completamente soslayados.

e) En algunos casos (por ejemplo, en los de violación y de embarazo de una menor, o ante distintas formas de violencia de género y de coerción social, familiar e institucional), exigir a la mujer -de forma simple y llana, sin mayor información y sin un asesoramiento integral- que prosiga el embarazo, y obligarla a dar a luz, puede tener también riesgos para la salud física de la mujer o la niña embarazada, así como consecuencias psicológicas traumáticas y derivaciones sociales indeseadas.

f) Una tematización adecuada de la problemática del aborto no puede ignorar o desconocer los distintos aspectos situacionales y contextuales que intervienen cuando una mujer -por miedo, deseo o necesidad- decide realizar un aborto. Tampoco es difícil advertir que en el mundo de la vida se presentan situaciones morales dilemáticas (Lariguet, 2011), y surgen problemas que presentan una encrucijada para cualquier decisión moral, y que los afectados deben resolver en contextos de desinformación e incertidumbre. En situaciones límite, las personas actúan a menudo sin tener una respuesta adecuada y sin poder esperar una orientación

cierta ni de la ciencia, ni de la filosofía: las decisiones que los afectados tomen en estos casos a ciencia y conciencia - las cuales pueden ser obviamente no sólo diversas, sino también divergentes- deberían ser respetadas, y las personas involucradas no deberían ser criminalizadas ni penalizadas.

g) Estimo asimismo que hay consenso respecto de que las instituciones políticas y jurídicas son indispensables para la convivencia en paz y justicia en una sociedad democrática, en la cual tanto las acciones y las decisiones individuales como las prácticas médicas, políticas y jurídicas que afecten intereses generales deben ser objeto de profunda reflexión y de debate público. En algunos casos, estos debates pueden arrojar resultados políticos que se contrapongan a nuestros ideales éticos o al principio moral de justicia: en tales circunstancias será necesario convivir con esta contradicción, sin dejar de intervenir críticamente en los debates para aportar nuevos argumentos y tratar de convencer, con buenas y mejores razones, a los demás conciudadanos de la legitimidad y la validez de nuestra propia propuesta. Al mismo tiempo hay que dejar en claro que las decisiones políticas y las normas jurídicas no deben ser confundidas con el punto de vista moral. Esto significa, por ejemplo, que la práctica *legal* del aborto, la cual está vigente en numerosos países, no es razón suficiente para su convalidación moral. En este sentido, es necesario distinguir entre prácticas legales *legítimas* e *ilegítimas*, y acciones morales *justas* e *injustas*.

h) En general tendría que haber acuerdo -esta es la convicción de la que parto- en que la *validez* de los resultados de un discurso ético-filosófico tiene que sustentarse exclusivamente en *buenas razones*. No pueden obtenerse razones *válidas* apelando a la nuda facticidad de los hechos, ni recurriendo a la imposición dogmática o la

violencia. El mero hecho de que un grupo de científicos o gobernantes, o muchos países o algunas religiones estén a favor o en contra de la práctica del aborto no transfiere por sí mismo *validez* al discurso ético-filosófico sobre esta práctica.

i) En sociedades democráticas, pluralistas y secularizadas, los creyentes no sólo no deben imponer sus valores y su cosmovisión a todos los ciudadanos, sino que las instituciones y los miembros de las comunidades religiosas están también sujetos a las exigencias del punto de vista moral, que permite enjuiciar las acciones y los conflictos éticos de forma *imparcial*. *Imparcialidad* significa que sólo deben ser consideradas *válidas* las normas que se basan en el asentimiento racional general de los afectados, es decir en aquello que todos podrían querer. Lo que sí puede hacer un creyente es criticar con buenas razones las normas existentes y fundamentar de forma racionalmente accesible para todos los ciudadanos aquello que es creído en su fe y tenido por verdad en su comunidad religiosa (por ejemplo, sus ideas sobre la vida y sobre la ilegitimidad moral del aborto).

No hay duda de que podrían mencionarse otras cuestiones sobre las que puede haber un acuerdo general inicial al abordar la cuestión de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo; las mencionadas tienen solamente el propósito de ejemplificar que *de facto* pueden hallarse no sólo disensos, sino también muchas coincidencias entre quienes defienden distintas posiciones en relación con la práctica del aborto. Las acotaciones que anteceden y que presupongo como válidas son sólo indicativas de algunos puntos de vista que podrían ser aceptados en sociedades democráticas por ciudadanos con visiones éticas diversas y divergentes en vista a regular la convivencia social de forma justa y pacífica.

Más allá de los presupuestos mencionados -que pueden ser compartidos, al menos en principio, por todos los ciudadanos-, la discusión actual sobre la práctica del aborto es muy compleja y presenta muchos aspectos conflictivos: es por ello que el *discurso público* sobre la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es imprescindible y no debe circunscribirse a los debates entre especialistas, sino que las discusiones deben extenderse -como de hecho ya sucede en muchos casos- al ámbito familiar y escolar, a los parlamentos, las universidades y las organizaciones políticas, a las iglesias y las distintas organizaciones de la sociedad civil, a los foros nacionales e internacionales, etcétera.

Todo discurso sobre el aborto debe tomar asimismo en consideración un sinnúmero de cuestiones complejas, que requieren de estudios interdisciplinarios, tales como: las discusiones sobre el estatuto moral del feto y los eventuales derechos que resguardarían la vida humana en el estadio inicial de desarrollo; los debates sobre la autonomía de la mujer y el derecho a decidir sobre la prosecución o no de un embarazo no deseado; la responsabilidad de la mujer y del varón para con el cuerpo propio y sus funciones reproductivas; los deberes ciudadanos respecto del cuidado de la vida en general y la vida humana en particular; la responsabilidad profesional, política y moral de los afectados en relación con el cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, etcétera.

Las reflexiones que siguen parten de la convicción de que, de un modo general, el disenso principal en torno al aborto, que articula todas las demás controversias, reside en la cuestión no suficientemente dilucidada del *estatuto moral* del feto. En mi opinión, en lugar de abandonar esta problemática bajo la excusa de que podría tratarse de una cuestión mal planteada, o de un problema que no es

resoluble desde el punto de vista moral, es necesario reconocer que la reflexión ético-filosófica sobre la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo posee una relevancia moral clave, más allá de los aportes insustituibles que, desde otras perspectivas, brindan las ciencias, las normas jurídicas y las decisiones políticas.

2. Posiciones sobre el aborto

Para simplificar la exposición de algunas de las distintas interpretaciones y valoraciones sobre la interrupción voluntaria de la vida humana inicial me valdré de la distinción esquemática de tres posiciones sobre el aborto que suelen ser utilizadas -entre otros, por el filósofo mexicano Ortiz Millán (2009)- al tratar este problema, a saber: la *conservadora-radical*, la *liberal-radical* y la *liberal-moderada*. Con este esquema no pretendo abarcar todas las posiciones ni contemplar todos los matices relacionados con la práctica del aborto, sino más bien presentar un panorama que ayude a discernir las posiciones extremas y a perfilar la propia posición liberal-moderada que defiende el pensador mexicano en relación con la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo con el fin de evaluarla críticamente. Los conceptos clave que guían el análisis de las diferentes posiciones son los siguientes: el concepto de *vida humana*, la noción de *persona humana*, el *papel de la mujer* y el *rol del Estado* en relación con la problemática del aborto.

2.1 La posición conservadora-radical

Comienzo con una presentación general de la posición conservadora-radical, exponiendo de forma breve las ideas relacionadas con los tópicos mencionados, presentando los fundamentos y las consecuencias correspondientes, y mencionando algunas de las objeciones que provienen de posiciones divergentes.

La posición conservadora-radical se apoya en distintos argumentos científicos, filosóficos y teológico-religiosos para reforzar sus afirmaciones. Sostiene, en primer lugar, que la ciencia muestra con certeza que hay vida humana desde el

instante en que un espermatozoide se une con un óvulo. A esta constatación se suma la idea de que la vida humana es la base de cualquier otra actividad y valor humanos. La pertenencia biológica al género humano es el criterio que justifica calificar de *ser personal* a cualquier individuo de la especie humana: existencia personal y vida humana son coincidentes. En este sentido, “si existe ‘alguien’, existe desde que existe un organismo humano individual, y seguirá existiendo mientras el organismo esté vivo. El ser de la persona es la vida de un hombre. Por eso no tiene sentido decir, por ejemplo, que la muerte cerebral acaso no sea la muerte del hombre, pero sí de la persona, pues la persona es el hombre, no una cualidad del hombre. Por eso no puede la persona morir antes que el hombre” (Spaemann, 2000: 236).

A partir de esta constatación se afirma que ya desde el inicio del embarazo estamos en presencia de un ser humano con dignidad propia. En algunos casos, para fundamentar estas afirmaciones, se apela al argumento filosófico según el cual, desde la concepción, somos *potencialmente* personas. En otras ocasiones, la dignidad personal se apoya en el argumento religioso de la *santidad de la vida*: se afirma que la vida es sagrada, porque Dios creó a los seres humanos (según la Biblia, el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios), y él es el único que puede dar y quitar la vida. En esta convicción se fundamenta la *dignidad* del ser humano, que debe ser resguardada en sentido absoluto. El respeto a la vida humana desde la concepción implica resguardar *jurídicamente* el más básico de los derechos: el *derecho a la vida*. El derecho a la vida es el primer derecho humano.

Dado que la posición conservadora radical considera que desde la concepción hay -real o potencialmente- un ser personal, y que los conceptos de *vida humana* y *persona*

humana están indisolublemente unidos, la mujer no tiene ningún derecho a abortar: ni por circunstancias fortuitas de la naturaleza (por ejemplo, malformaciones genéticas) ni por hechos de origen social (por ejemplo, violación o incesto). Se considera que el aborto, al eliminar una vida humana inocente en devenir, lesiona un derecho humano básico y fundamental, el derecho a la vida: si se interrumpe el desarrollo de la vida humana inicial, se socava también la posibilidad de reivindicar cualquier otro derecho.

Si se permitiera la práctica del aborto -aduciendo, por ejemplo, que el nuevo ser en gestación presenta anomalías genéticas o no es del sexo deseado-, se estaría a un paso de legitimar la discriminación y de promover la selección eugenésica. Es por ello que, según el discurso conservador-radical, la prohibición de la interrupción voluntaria del embarazo debe ser total.

Una de las dificultades que presenta la tesis de que la vida humana debe ser respetada siempre y en cualquier condición, es su traducción político-jurídica en normas de convivencia razonable en una sociedad democrática. En efecto, si se considera que tanto el feto como la mujer son personas que deben ser respetadas en sentido absoluto, se plantea la siguiente dificultad: ¿cómo decidir quién debe vivir y quién no debe vivir en los casos en que la vida de la mujer sólo pueda ser salvada con la eliminación del feto, o que el feto pueda ser salvado a costa de la vida de la mujer? ¿No se presenta aquí, más que un problema moral, un *dilema* moral? Desde un punto de vista normativo, cuando la alternativa es salvar una vida a costa de la otra, el dilema implica que con cualquier decisión que se tome, aún con la mejor intención, se habrá incurrido en un mal. (Lariguet, 2012, 2011)

La *teoría del doble efecto* parece poder aportar un principio de solución a este dilema: esta teoría sostiene que

las acciones que se realicen para que la mujer gestante que corre peligro de vida recobre su salud son moralmente legítimas, aunque ellas tengan como consecuencia la muerte del feto. La idea clave aquí es que la *intención* originaria de la gestante no es eliminar al feto, sino recobrar su salud: la eliminación del feto, que se produce a causa del tratamiento médico, es considerado un efecto secundario y un daño colateral no intencionado. Sin embargo, si se sostiene que la vida del feto posee el mismo valor y merece el mismo respeto que la vida de la mujer -no por ser una vida inocente, sino por ser vida humana-, y que por lo tanto ambas deben ser resguardadas en sentido radical, surgen algunas cuestiones de no fácil resolución.

La equivalencia en dignidad de la vida de la mujer y la vida del feto presenta dificultades cuando hay que optar por una vida u otra, porque no hay posibilidad de salvar a las dos. La propuesta de la teoría del doble efecto parece responder a una ética de la intención, puesto que la mujer puede prever con claridad y antelación a su decisión que la consecuencia o el efecto no deseado de su acción bien intencionada conduce irremediablemente a la muerte del feto. En consecuencia, se trata de una situación en que se está ante el dilema de tener que tomar una decisión que conducirá necesariamente a instrumentalizar de forma absoluta alguna de las dos vidas en juego: o la de la mujer para salvar la vida del feto, o la del feto para salvar la vida de la mujer gestante. Si bien en ninguno de los dos casos se tiene, como fin último, la intención de suprimir la vida, la eliminación de una de ellas es el único medio para salvar la otra.

Desde otro punto de vista moral, que no sea el de una ética de la intención, podría sostenerse también que, ante la imposibilidad de salvar las dos vidas, una mujer gestante, habiendo ponderado responsablemente los “pro y los contra”

de su decisión, opte por abortar, aduciendo que se trata de un dilema. Esta decisión tomaría en consideración tanto la *intención* de la mujer gestante, como también las *consecuencias* y los efectos colaterales no deseados de su decisión. Si bien ambos planteos tienen su razonabilidad, ninguno de los dos parece poder resolver plena y satisfactoriamente las consecuencias indeseadas y no intencionadas de tener que decidir en situaciones dilemáticas.

En lo que se refiere a las cuestiones jurídicas y pragmáticas, la posición conservadora-radical -en concordancia con la afirmación de que el derecho a la vida es el derecho más básico y fundamental de todo ser humano- se opone a toda forma de aborto. La interrupción voluntaria de la vida de un nuevo ser de la especie humana en el estadio inicial de desarrollo equivale a eliminar discrecionalmente una vida humana inocente, por lo que dicha praxis debe ser considerada un asesinato. Sobre la base de este razonamiento, el discurso conservador-radical se opone consecuentemente a la despenalización del aborto.

La práctica del aborto debe ser penalizada, porque es un delito que atenta contra el legítimo derecho a la vida de un ser humano indefenso. Más aún: dado que el aborto es un homicidio, la ley debe penalizar no sólo a la mujer que aborta, sino también a quienes ayudan a interrumpir el embarazo (por ejemplo, a los profesionales de la salud que intervienen en la práctica del aborto).

Desde el punto de vista conservador-radical se critica también la despenalización del aborto, puesto que esta no contribuye a que disminuyan los abortos voluntarios, ni la mortalidad materna tampoco sería un fenómeno que tendría una relación directa con la penalización del aborto.

La crítica del discurso conservador-radical se extiende también al papel del Estado. En efecto, el Estado que permite por ley el aborto no sólo no protege la vida y los intereses de los ciudadanos más débiles, sino que prácticamente otorga a la mujer el derecho de eliminar una vida humana inocente. Más aún, al facilitar los medios para la realización del aborto, el Estado se hace corresponsable de la eliminación de vidas humanas inocentes. A diferencia de ello, los conservadores-radicales sostienen que la penalización de la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo ayuda a mantener la conciencia de que, por principio, no es lícito quitar la vida a otro ser humano, y que el papel del Estado debería centrarse en la elaboración de políticas sanitarias y educativas que ayuden a crear condiciones para el cuidado tanto de la vida de la mujer como de la vida humana inicial. En consecuencia, el Estado debe prohibir y penalizar la práctica del aborto, y garantizar el derecho a la vida a todos los seres humanos. La alternativa al aborto para los embarazos no deseados es la adopción.

La posición conservadora-radical pretende defender la vida, protegiendo su conservación de forma radical. Sin embargo, las críticas efectuadas a esta posición de defensa de la no-interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo son múltiples y diferenciadas.

Mientras que desde el discurso conservador-radical se defiende la tesis de que hay vida humana personal desde la concepción, y que, por ende, la vida debe ser protegida desde su inicio, hay posiciones más liberales que, basándose igualmente en descubrimientos científicos, sostienen que en la actualidad la ciencia permite diferenciar entre *vida humana*, *vida humana individual* y *vida humana personal*. (Nicholson, 2012) Esta diferenciación tendría relevancia no sólo biológica, sino también moral, en el

sentido de que una interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no constituiría una acción moralmente ilícita, porque no se estaría eliminado a ningún ser humano, sino solamente a un conjunto de células.

Una de las tareas de fundamentación más difíciles que debe afrontar el conservador radical no es probar que un embrión es “un ser fisiológicamente autónomo -cosa que suele hacerse argumentando que distintos sistemas, como el inmunológico, son ‘autónomos’ desde etapas muy tempranas de la gestación” (Ortiz Millán, 2009: 25)-, sino que se trata de un ser digno de respeto, con dignidad propia. A diferencia del discurso conservador-radical, que exige respeto absoluto a la vida humana desde su inicio, las posiciones liberales sostienen que la responsabilidad moral del cuidado de la vida humana por parte de los afectados -especialmente de la mujer, pero también del varón, de los profesionales de la salud, etcétera- comenzaría, por ejemplo, sólo a partir de las 12 semanas de embarazo; la responsabilidad de los progenitores sería mayor e iría en aumento a medida que el embarazo avanza desde la configuración del embrión hasta el nacimiento.

El argumento de la potencialidad esgrimido por el discurso de los conservadores radicales ha sido también objeto de distintas críticas. Por empezar, está comprobado científicamente que muchos embarazos (se estima que hasta un 30%) se pierden de forma natural, incluso sin que las mujeres se percaten de ello. Esta constatación, sin embargo, carece de relevancia moral, por lo cual no necesita de mayor consideración en este contexto, ni tampoco representa una objeción seria a la posición conservadora radical. En cambio, merece más atención la objeción referida a la problemática de la potencialidad. Quienes presentan esta objeción suelen remitir a Aristóteles,

quien sostiene que lo que está en potencia *puede ser o no ser*. (Metafísica, libro IX, 1) En relación con esta acotación, y precisando la objeción, se afirma que de un embarazo pueden desarrollarse no sólo uno o más individuos de la especie humana, sino también una mola (es decir, un estructura biológica tumerosa); ello tornaría insostenible el argumento de que, desde la concepción, hay necesariamente un ser humano personal en potencia.

En este contexto quedan por cierto otras cuestiones para discutir. Por ejemplo, el alcance real de la noción de *potencialidad*. (Kuntzmann, 2006; Michelini, 2012) En mi opinión, queda claro que la cuestión de la potencialidad debe ser entendida a partir de la unión del óvulo con el espermatozoide y no debe retrotraerse a algún momento anterior a esa unión. Los óvulos y los espermatozoides son vida humana, con identidad genética propia, pero por separado no tienen la capacidad real de generar un nuevo ser de la especie humana; dicha capacidad sólo está dada a partir de la unión de ambos. Podría decirse que los óvulos y los espermatozoides poseen la capacidad formal y abstracta de generación de vida, mientras que en el óvulo fecundado hay una capacidad real y concreta de procreación, puesto que ya hay una nueva vida humana en devenir.

La afirmación de que Dios es el creador de la vida, y que por ello cada nueva vida es santa y debe ser respetada, constituye un apoyo argumentativo teológico-religioso y metafísico que no cuenta, ni puede contar, como argumento ético-filosófico de validez general, dado que dicha afirmación excede toda posibilidad de control racional. La crítica a esta cuestión -proveniente no sólo de la posición liberal radical- sostiene que este tipo de argumento puede ser asumido quizá por los creyentes, pero que difícilmente podría ser validado con buenas razones de forma pública en el marco de una sociedad democrática y de un Estado laico, donde

conviven -deben poder convivir- diferentes concepciones del bien e interactuar ciudadanos con distintas concepciones de vida buena. Los enunciados de tipo religioso o metafísico no son corroborables racionalmente y, por ende, no son aceptables algunas afirmaciones básicas de la posición conservadora-radical, por ejemplo aquella que afirma que hay una persona humana desde la concepción, la cual posee dignidad y merece respeto.

Desde visiones liberales se sostiene asimismo que la posición conservadora-radical privilegia unilateral e injustamente el derecho a la vida de los embriones y los fetos frente a los derechos de la mujer. En razón de los argumentos expuestos en el marco de la visión conservadora radical, ante la situación de un embarazo no deseado, la mujer no tiene más opción que la de llevarlo adelante y dar a luz, o dar la criatura en adopción; sin embargo, la adopción puede producir numerosos problemas adicionales (no sólo legales, sino también psico-afectivos) y, en consecuencia, esta no parece ser -al menos desde el punto de vista liberal- una respuesta adecuada y aceptable para la solución del problema del aborto.

La mujer, además de ser obligada a dar a luz, debería afrontar la dramática situación de entregar al hijo en adopción, con la carga emocional-psicológica que implica desprenderse de la criatura después del largo período de gestación. (Ortiz Millán, 2009: 24) Estas exigencias que se pretenden imponer a la mujer promovería una idea de sociedad patriarcal, desigual y autoritaria, que torna insostenible la convivencia ciudadana en sociedades democráticas, diversas y pluralistas.

Resumiendo: el discurso conservador-radical afirma que desde la concepción se está en presencia de una vida humana personal; la vida humana en el estadio inicial de desarrollo tiene la misma dignidad y merece el mismo

respeto que cualquier otro ser humano. Sobre la base de esta convicción, los conservadores radicales *rechazan toda forma de interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo y se oponen a toda forma de despenalización del aborto.*

A partir de estas apreciaciones y valoraciones es posible concluir que el discurso conservador-radical, si se lo pondera desde el punto de vista moral, no posee argumentos convincentes para la fundamentación racional de la exigencia de no interrupción voluntaria de la vida humana inicial, y que además *no tiene en cuenta el contexto de aplicación* del principio que exige respeto absoluto a la vida humana en el estadio inicial de desarrollo: pretende aplicar el principio de no interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo de forma radical y absoluta, sin tener en cuenta el contexto de acción. Dicho de otra forma: si no se toman en cuenta las circunstancias en que debe ser llevado adelante el embarazo ni las consecuencias dramáticas y conflictivas que eventualmente podrían derivarse para la salud bio-psico-social de la mujer que desea interrumpir el embarazo, y que es obligada a proseguir la gestación, difícilmente se pueda mencionar alguna otra situación que sea lo suficientemente dramática o dilemática como para que el principio de no interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo pueda ser suspendido o no sea exigible.

2.2 La posición liberal-radical

De un modo similar a lo expuesto en relación con el discurso conservador-radical, en lo que sigue se describen brevemente las tesis centrales de la posición liberal-radical, se precisan algunos de sus principales argumentos y se puntualizan críticamente algunas de sus debilidades.

La posición liberal-radical sostiene que el feto, en el estadio inicial de desarrollo, es un *conjunto de células*: una *cosa* o una *estructura biológica* que forma parte del cuerpo de la mujer. En consecuencia, la vida humana en el estado inicial de desarrollo no es equiparable a ningún ser humano al que pueda asignársele derechos o dignidad. Desde este punto de vista se sostiene que entre un feto y una persona nacida hay una diferencia fundamental, puesto que el feto es una parte del cuerpo de la mujer y utiliza el cuerpo de la mujer como un parásito: su existencia depende de otra persona. A partir de estas afirmaciones se afirma asimismo que la mujer tiene derecho a elegir en proseguir o no con la gestación.

En el discurso liberal-radical hay consenso en que “la condición de persona y el derecho a la vida no se adquieren en el momento de la concepción (...) sino en un momento posterior del proceso de gestación” (Ortiz Millán, 2009: 31), aunque puede haber disenso respecto de cuál es precisamente ese momento. Entre los lapsos temporales más aceptados se señalan las primeras 12 semanas de embarazo, pero también hay quienes consideran que recién con el nacimiento se está en presencia de una persona; en este último caso, no habría ninguna dificultad en que el derecho a abortar se extienda a todo el período de embarazo. Dado que el fruto del embarazo no es una persona, sino sólo una parte del cuerpo de la mujer, en el inicio de la vida humana no hay ni derechos del feto ni deberes para con él; tampoco puede haber ninguna razón válida para impedir a una mujer su decisión de abortar. En concordancia con ello, en ningún momento se considera que pueda haber lesiones de los derechos del feto o del derecho a la vida, o que la vida humana tenga en sí misma un valor absoluto e intangible, o que ella, al menos, no debe ser instrumentalizada en forma *total* y *arbitraria*.

En lo que se refiere a la fundamentación de la legitimidad de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, el discurso liberal-radical gira, de forma exclusiva o preferencial, en torno a la problemática de los *derechos de la mujer*: en consecuencia, las *obligaciones* de la mujer, los derechos y deberes de sus progenitores y los posibles *derechos del feto* no son tematizados, o sólo son tomados en consideración de forma débil y secundaria.

Un tópico importante del discurso liberal-radical es que la aplicación de las normas relacionadas con la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo está circunscripta a la vigencia de disposiciones jurídico-políticas. Las legislaciones que dificultan o impiden la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo son consideradas nocivas e ineficaces. Se sostiene asimismo que las leyes que penalizan la interrupción del embarazo y criminalizan el aborto no sólo atentan contra los derechos de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo y sus planes de vida, sino que además son ineficaces, dado que no logran disminuir el número de abortos clandestinos. De este modo, la razón ético-filosófica que señala que el feto, en el estadio inicial de desarrollo, no es una persona, se ve reforzada ahora con el argumento pragmático-social de que una ley de penalización del aborto es jurídicamente ineficaz, porque no cumple con el cometido de disminuir los abortos clandestinos y de acabar con la muerte de mujeres que abortan en situaciones de insalubridad y desatención profesional.

Las tesis centrales jurídico-políticas del discurso liberal-radical pueden ser resumidas con las siguientes afirmaciones: La mujer es un sujeto libre y autónomo, un sujeto de derechos, con plena autonomía, dignidad y capacidad de decidir sobre su cuerpo y todo lo que la afecta. El feto, por el contrario, no es considerado un sujeto de

derechos. De acuerdo con esta percepción, y de un modo general, puede afirmarse que, para el discurso liberal-radical (aunque no sólo para este), la vida de la mujer tiene más valor que la del feto (Delgado Ballesteros, 2009: 62), y la satisfacción de sus derechos tiene prioridad frente al hecho de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. En definitiva, el criterio relevante para la ponderación del aborto no es el inicio de la vida, sino la *autonomía* de la mujer.

Siguiendo esta línea argumentativa, los liberales-radicales admiten que la mujer tiene pleno derecho a interrumpir el embarazo, no sólo cuando corre peligro su vida y en casos de violación, anencefalia y malformaciones genéticas, sino también de forma *voluntaria*, cuando lo *desea* o *crea necesario* o *conveniente*. Según los casos, y dado que el producto inicial del embarazo no es considerado ni una persona ni un ser autónomo, el aborto puede ser visto, sin mayores objeciones, como un medio para satisfacer los derechos sexuales y reproductivos de la mujer, relacionados con la libre elección (por ejemplo, con la libre elección de tener o no tener hijos, de cuándo tenerlos, de cuántos hijos tener, etcétera).

Para los liberales-radicales, “los derechos sólo se adquieren con el nacimiento; no hay derechos antes de que nazca la persona que pueda gozarlos y posteriormente reclamarlos y ejercerlos. Es por eso que el aborto es más una cuestión de los derechos de la mujer que del supuesto derecho a la vida del feto” (Ortiz Millán, 2009: 28).

Si se considera que los no nacidos no son personas, es obvio que no posean derechos: el Estado sólo puede otorgar *derechos* a personas nacidas y sólo debe velar para que sean protegidos los intereses de los nacidos. Frente a la realidad del feto humano -que no es persona ni un ser humano nacido-, la preocupación central está puesta en la mujer: sus derechos tienen prioridad absoluta sobre el feto y

la vida humana en devenir, puesto que sólo ella es un sujeto moral, con *derecho a tener derechos*. Se defiende así el derecho de la mujer a interrumpir el embarazo dentro de los límites temporales que establezca la ley, y el Estado debe reconocer este derecho y poner a disposición todos los medios para que el mismo pueda ser ejercido de forma libre y autónoma. En esta misma línea de pensamiento se afirma que la penalización no aporta ninguna solución al problema de la interrupción voluntaria de la vida humana inicial: no ayuda a disminuir los abortos clandestinos, y la criminalización del aborto aumenta las penurias de las mujeres.

En los casos de violación, la razón que se esgrime para permitir y facilitar la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es que se trata de un acto forzado, en el que la mujer no actúa con libertad y al cual ella no ha prestado su consentimiento: por ende, no puede responsabilizarse del resultado de dicha relación. La maternidad, según la posición liberal-radical, “tiene que ser una experiencia gozosa y no, según el estereotipo, un ejercicio de sacrificio y abnegación. Violaciones o enfermedades congénitas suponen cargas emocionales que sería más humano evitarle a la mujer, a su pareja y a su familia” (Ortiz Millán, 2009: 24). Los embarazos forzados, además de representar una situación emocional y social degradante, impiden que la mujer elija libremente cuándo y con quién tener un hijo, interfieren en la libre elección de un plan de vida, y desde un punto de vista económico dificultan a menudo hacer un cálculo realista de las posibilidades financieras para llevar adelante el embarazo y la crianza del hijo.

Algunas de las tesis del planteo liberal-radical no sólo generan dudas, sino que también pueden ser pasibles de distintas objeciones. Un interrogante inicial surge respecto

de la tesis de que pueden establecerse límites temporales al derecho a abortar, y que el derecho a la vida sólo se adquiere en un momento avanzado de la gestación. Si bien hay coincidencia entre los defensores de la posición liberal-radical en que no existe ninguna *razón moral* de peso que impida la práctica de la interrupción voluntaria de la vida en el estadio inicial de desarrollo, la determinación del momento desde el cual el feto debe ser considerado un ser humano autónomo y digno de respeto es una cuestión discutida y discutible, que sigue desatando controversias entre los mismos representantes de la posición liberal-radical. De cualquier forma, hay que señalar que esta cesura, independientemente del lapso en que se la realice, es *arbitraria*, y difícilmente puede ser sostenida apelando a razones morales, como trataré de mostrar más adelante.

Otra objeción importante que puede realizarse al planteo liberal-radical es que en todos los asuntos que refieren a la interrupción voluntaria del embarazo se toman en consideración exclusivamente los intereses y el plan de vida de la mujer, y se privilegian sus derechos frente a eventuales intereses del feto. (Zavadivker, 2016) Tampoco se tienen en cuenta los derechos del varón y los deberes de los progenitores en relación con la vida humana inicial. El aborto, lejos de que pueda ser considerado un asunto de responsabilidad exclusiva de la mujer, tiene que ser visto como un fenómeno que afecta también -aunque de distinta forma- al esposo o a la pareja, a los familiares y la sociedad toda. Apelar al deseo o la voluntad de la mujer como instancia única y exclusiva de evaluación para la decisión de abortar y para llevar adelante la práctica del aborto implica avalar una decisión monológica y *arbitraria* que, por ende, está reñida con la moral, y con una idea de autonomía que arraiga en la intersubjetividad. (Michelini, 2007a, 2007b)

Además, afirmar que cualquier mujer debería poder decidir libremente si continúa con el embarazo o aborta, basándose exclusivamente en sus preferencias y sus deseos, significa avalar no sólo el desentendimiento del Estado en la defensa emancipatoria de la vida de todos los ciudadanos, sino también la potestad del Estado para determinar “quien” y “desde cuándo” debe existir, o incluso permitir que el aborto sea utilizado como un instrumento efectivo y económico de control demográfico. La historia muestra que son numerosos los casos en que los Estados han promovido, con finalidad estratégico-instrumental, tanto el aumento como la disminución de la población.

Resumiendo: El discurso liberal-radical, desde una comprensión científicista y biologicista, sostiene que el feto, en sus primeras etapas de desarrollo, no es más que una cosa, una estructura biológica o un apéndice del cuerpo de la mujer, que no posee derechos ni dignidad; en consecuencia, aboga por una total despenalización del aborto y por leyes que protejan, sin discriminación y sin limitaciones, los derechos de la mujer, particularmente el derecho a decidir sobre su cuerpo. Al centrar toda la argumentación en el derecho de la mujer a decidir, el discurso liberal-radical deja sin contemplar los derechos del varón y las obligaciones -tanto de los progenitores, como del Estado y de la sociedad toda- relacionadas con el cuidado de la vida humana inicial. Desde posiciones conservadoras se suele sostener que la despenalización irrestricta del aborto parece apoyarse en razones utilitaristas y en un tipo de argumentación individualista que favorece a quienes están en condiciones de usar el poder para su propio beneficio.

Los utilitaristas suelen rechazar la idea de que los fetos son personas desde la fecundación, y, consecuentemente, no aceptan que tengan los mismos derechos que las

personas nacidas; tampoco suelen estar de acuerdo con que la *adopción* es una forma adecuada de sustituir la práctica del aborto.

Las argumentaciones utilitaristas suelen apoyar la práctica del aborto con diversas razones, entre las cuales se cuentan la regulación demográfica, el cuidado de la salud y la autonomía reproductiva de la mujer, el respeto de los proyectos de la mujer, etcétera. Aumentar el placer o la felicidad y disminuir el dolor son divisas utilitaristas que a menudo sirven también para fundamentar la práctica del aborto, puesto que el embarazo y el cuidado de un niño pueden acarrearle a la mujer complicaciones personales, problemas familiares, inconvenientes laborales, dificultades económicas, etcétera.

En los primeros meses de embarazo, los fetos, a diferencia de la mujer, no poseen las características fundamentales de una persona humana, como la conciencia de sí, la racionalidad, la comunicación, etcétera. La sensibilidad es una capacidad de las personas, necesaria para sentir placer o dolor; esta capacidad está vinculada con la posesión de un sistema nervioso central. La eliminación voluntaria del feto en los dos o tres primeros meses de gestación no sería un problema grave para el utilitarismo, dado que esta capacidad se adquiere a partir del quinto mes de gestación. Los utilitaristas sostienen que el aborto debería ser legalizado (es decir, no sólo “no penalizado”, sino garantizado por ley), puesto que los fetos no son personas y no tienen derecho a la vida, mientras que la mujer es persona y tiene derecho a la vida. La vida de la mujer tiene prioridad absoluta sobre la vida del feto. En un sentido más amplio, hay utilitaristas que sostienen que la vida humana no posee un estatuto moral superior a la de otras especies, ni puede ni debe ser considerada como más valiosa que la de otro organismo vivo que posea un

desarrollo similar a los seres humanos, como los grandes simios: a estos se los podría considerar incluso personas no humanas o personas animales. (Singer, 1997)

Finalmente, otra cuestión relevante es la relacionada con la adopción. La adopción implica no sólo que la mujer sería obligada a proseguir con un embarazo no deseado, sino también a entregar luego un niño al que no le podrá brindar cuidado y afecto. Para el discurso liberal-radical, la adopción no es una opción que pueda ser concebida como una alternativa al aborto.

2.3 La posición liberal-moderada

Para cerrar la presentación de esta tríada de posiciones sobre el aborto, expongo a grandes rasgos la propuesta del discurso liberal-moderado, analizo las razones que se ofrecen desde esta perspectiva para fundamentar la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, detallo algunas consecuencias que se siguen de sus afirmaciones principales y preciso finalmente algunas críticas en relación con sus puntos de vista.

Gustavo Ortiz Millán es un representante y defensor de lo que -en relación con la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo- él mismo denomina una posición liberal-moderada, la cual pretende diferenciarse tanto del discurso conservador-radical como del liberal-radical. La posición liberal-moderada desarrolla un discurso “que básicamente argumenta a favor de una despenalización parcial del aborto [...] hasta las doce semanas de la gestación” (Ortiz Millán, 2009: 13) y que, en consecuencia, trata de mediar entre los discursos radicales de los conservadores y los liberales, es decir, “busca un balance entre los valores que están en juego” en las posiciones radicales mencionadas, y “trata de reconocer

tanto el derecho de la mujer a decidir como el del feto a vivir” (Ortiz Millán, 2009: 31).

Según la posición liberal-moderada, para poder mediar entre las posiciones extremas de los discursos conservador-radical y liberal-radical es necesario fundamentar de manera razonable tanto los derechos de la mujer a decidir como el derecho del feto a vivir. Ortiz Millán piensa que esto se puede lograr de dos modos: en primer lugar, “justificando un criterio sobre el cual se pueda adjudicar la condición de persona al ser en gestación y sobre esa base adjudicar a su vez el derecho a la vida’ ” (Ortiz Millán, 2009: 31). El pensador mexicano sostiene que la condición de persona y, consiguientemente, el derecho a la vida, no pueden justificarse desde el momento de la concepción, sino sólo en una etapa posterior, para cuya precisión, sin embargo, no hay criterios unánimes ni entre los científicos, ni entre los filósofos.

Los lapsos de tiempo que suelen mencionarse para la adjudicación del ser personal en algún momento posterior a la concepción son tan amplios, que van desde la anidación hasta el nacimiento. Ortiz Millán piensa que ese momento se da cuando al nuevo ser en devenir se le pueden atribuir “estados mentales (que pueden ir desde las formas de conciencia más simples, como sensaciones de dolor o placer, hasta formas de racionalidad y pensamiento autoconsciente más complejas) lo que posibilita que podamos decir que ese nuevo ser es una persona. Sin embargo, dichos estados mentales sólo son posibles tras la aparición de una base cerebral (sistema nervioso, corteza cerebral, etcétera) que no aparecen en el momento de la concepción, sino muchas semanas después” (Ortiz Millán, 2009: 32). Si se sostiene que puede hablarse de cierto derecho y respeto a la vida humana recién a partir de que el feto tenga cierta actividad cerebral -lo que sucede a partir del tercer mes de

gestación-, la actividad cerebral sería un parámetro decisivo para determinar no sólo que una existencia humana ha terminado, sino también para discernir cuándo empieza una vida humana. En tal caso, el aborto podría ser considerado permisible hasta las 12 semanas de embarazo, puesto que durante ese lapso de tiempo no es posible asignarle al feto la calidad de un ser personal por no disponer de actividad cerebral.

Dado que en el desarrollo inicial de la vida humana no hay aún un individuo de la especie humana, ni hay razón alguna para hablar, en consecuencia, de dignidad o de derecho del feto, el pensador mexicano sostiene que durante el período inicial de gestación la mujer tiene derecho a interrumpir voluntariamente el embarazo no sólo en razón del riesgo que pueda correr su salud, sino también por otras causas (como la violación o el incesto), sin que con ello se lesione ninguna norma moral. Después de los 3 primeros meses de vida -fecha en la que comienzan a aparecer en el feto rasgos que pueden ser adjudicados a un ser personal (como los sentimientos y el dolor)- el aborto no debería permitirse, o sólo debería permitirse en casos extremos: por ejemplo, cuando la vida de la mujer corre peligro si prosigue con el embarazo.

En segundo lugar, el otro modo de resolver el problema sería *ponderar en cada caso los derechos* que el discurso liberal-moderado reconoce, por principio, tanto a la mujer como al feto. La demarcación de un plazo determinado para la interrupción legal del embarazo permitiría al discurso liberal-moderado mediar entre los discursos conservadores y liberales radicales en los siguientes términos. Por un lado, se reconocería el derecho a la vida del feto, pero sólo a partir del momento en que se lo considera persona (es decir, después de los 3 meses de embarazo). Por otro lado, se reconocería el derecho de la mujer a la interrupción del embarazo dentro de las primeras 12 semanas; con

posterioridad a la fecha límite mencionada, y a partir de la cual el feto es considerado persona, el aborto sería ilegal, salvo en casos excepcionales, como los de violación, incesto o riesgo de vida de la mujer.

En consonancia con esta interpretación, se aboga para que la legislación y el Estado garanticen una despenalización del aborto, siempre y cuando la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo se realice en el marco de los plazos mencionados o a causa de una situación excepcional. Para reforzar esta posición, se aduce que también hay otras situaciones en la jurisprudencia -como la de legítima defensa- en que el homicidio, aun cuando siga siendo considerado en sí mismo como un delito, no es punible, e incluso no se lo considera una lesión de normas morales.

En una ponderación crítica de la posición liberal-moderada puede advertirse que su discurso pretende defender la vida del feto, pero sin que esta pretensión represente un derecho absoluto: la defensa estaría garantizada sólo después de los 3 primeros meses de embarazo. Los derechos y los intereses de la mujer deberían tener prioridad tanto en los primeros meses de embarazo, como en determinados casos excepcionales de violación o de riesgo de vida de la mujer.

Esta demarcación que deslinda el lapso temporal en que el aborto debería ser permitido de aquel en el cual no sería permisible, es discutida y también discutible. En todo caso, hay disenso respecto de cuál sería el momento más adecuado para que la vida humana en el estadio inicial de desarrollo comience a ser considerada una forma de vida personal y, en consecuencia, deba ser protegida como tal. Como hemos visto, uno de estos momentos decisivos sería la percepción de dolor. Sin embargo, las percepciones iniciales de un feto humano -como, por ejemplo, el dolor- no son notas distintivas de una *persona* humana, sino

características de un organismo biológico; en consecuencia, no se ve porqué ellas deberían ser una razón válida y suficiente para permitir o prohibir el aborto.

Otra argumentación del discurso liberal-moderado, relacionada con la defensa de la despenalización de la interrupción voluntaria de la vida humana inicial, se apoya en la convicción de que ella contribuiría no sólo a que disminuyan los abortos clandestinos y la mortalidad materna, sino también a hacer justicia con el derecho de la mujer a decidir, aunque estos derechos estén temporalmente limitados. La despenalización total del aborto durante los 3 primeros meses de embarazo implica que durante este lapso temporal los derechos de la mujer prevalecen de forma absoluta sobre cualquier eventual derecho que pueda asignársele a la vida del feto. En este contexto argumentativo cabe señalar, sin embargo, que la despenalización del aborto, si bien puede contribuir a mejorar la situación de las mujeres (que de lo contrario seguirían realizando abortos en condiciones precarias de salubridad y sin asistencia profesional), no resuelve la cuestión de la legitimidad moral de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. La cuestión de la legitimidad o la ilegitimidad *moral* del aborto sólo puede ser resuelta mediante una fundamentación ético-filosófica clara y consistente: esta no puede ser aportada obviamente por una ley de penalización o despenalización del aborto. El hecho de que la penalización del aborto no impida que las mujeres sigan recurriendo a la práctica clandestina del aborto (Ortiz Millán, 2009: 35) no es un argumento moral válido ni para respaldar la penalización del aborto ni para avalar su despenalización. Lo que debe ser examinado y probado es, más bien, si la interrupción del embarazo en las primeras 12 semanas de gestación lesiona alguna norma o principio moral: sólo a partir de la

dilucidación de esta problemática es posible evaluar el alcance y los límites morales de una ley de despenalización del aborto.

La mediación que propone el discurso liberal-moderado entre las posiciones extremas de los discursos conservador-radical y liberal-radical consiste en conceder al discurso conservador-radical que el feto posee ciertos intereses y derechos, los cuales deben ser respetados. Sin embargo, distanciándose de dicho discurso y adhiriendo con ello a la línea liberal-radical, afirma que tales derechos sólo pueden ser concedidos después de los primeros tres meses de embarazo, puesto que en el lapso de las doce primeras semanas de embarazo no se debe considerar al feto un ser humano con dignidad y derechos. En consecuencia, la mujer tiene un derecho absoluto sobre el feto en su primera etapa de desarrollo y en todas aquellas situaciones en que ella vea lesionados sus derechos o afectada su libertad.

En resumen, el discurso liberal-moderado interpreta que con el reconocimiento parcial de los derechos del feto (después de los 3 primeros meses de vida) y de la mujer se habría logrado en la práctica un compromiso que hace justicia tanto con el derecho del feto a la vida, como con el derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo. En mi opinión, esta defensa de los reales o supuestos derechos mutuos del feto y de la mujer se sustenta, más que en los resultados de una reflexión ético-filosófica, en una decisión pragmática, que pretende conciliar posiciones opuestas y divergentes. Esta forma de conciliación puede ser útil desde el punto de vista jurídico-político, pero es deficiente si se la analiza desde una perspectiva ético-filosófica.

La razón para afirmar que los enunciados precedentes aparecen, desde un punto de vista jurídico-político, como razonables y conciliadores, pero inconsistentes desde la perspectiva del punto de vista moral, radica en que cualquier

cesura en el proceso único e integral de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo conduce a la siguiente alternativa: o bien elimina la existencia de un ser personal, o bien impide -con certeza, y de forma irreversible- que siga su curso el proceso bio-psico-social de advenimiento de un ser personal.

En lo que sigue se buscará fundamentar, desde la perspectiva de la Ética del discurso, no solamente que la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo lesiona el punto de vista moral, sino también que, en vista de las condiciones históricas situacionales y contextuales de acción y decisión, dicho principio no debe ser aplicado en forma *rigorista*.

2.4 Reflexión provisoria

Quisiera cerrar estas consideraciones sobre las posiciones conservadora-radical, liberal-radical y liberal-moderada respecto del aborto, con las siguientes acotaciones provisionarias.

Según el discurso conservador-radical, hay vida humana desde la concepción y, desde ese momento, el feto humano posee dignidad. Esta afirmación se suele fundamentar mediante una reflexión metafísica o bien apelando a la santidad de la vida. Una dificultad de esta posición es que los enunciados de tipo metafísico o religioso no son corroborables racionalmente y, por ende, las afirmaciones fundamentales (por ejemplo, que hay persona humana desde la concepción) no son susceptibles de comprobación intersubjetiva. En este sentido, parece claro lo siguiente: por un lado, la práctica del aborto no es un asunto que incumbe prioritariamente a la religión, sino que se trata de un problema *moral* que afecta a todos los seres humanos. En este sentido, parece discutible la aseveración de Habermas

respecto de que “una regulación liberal del aborto impone a los católicos, y en general a los partidarios de una posición *Pro-Life* con base religiosa o cosmovisiva, una carga mayor que el ciudadano secular, que incluso cuando no apoya la posición *Pro-Choice* puede vivir con menor dolor con la idea de que el derecho a la vida del embrión bajo determinadas circunstancias puede ser sobrepujado por el derecho a la autodeterminación de la madre” (Habermas, 2006: 289s.). Por un lado, si la cuestión del aborto es un asunto humano, y no sólo religioso, la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana debería ocupar y preocupar por igual a creyentes y no creyentes. Por otro lado, la aseveración liberal de que la mujer tiene, al menos en algunas situaciones y contextos de interacción, un derecho superior al del feto, debería ser aceptada sin más, sino ponderada críticamente en el marco de una reflexión ético-filosófica. En sociedades democráticas, pluralistas y diversas, la legitimación de normas que pretendan vincularidad intersubjetiva debe apoyarse en razones que contemplen todos los intereses en juego y sean accesibles a todos los miembros de la comunidad de comunicación.

Por otro lado, parece muy difícil, si no imposible, obtener razones intersubjetivamente válidas (es decir, que puedan ser consensuadas en un debate público) sobre la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo mediante la apelación a postulados metafísicos o a la santidad de la vida. Es por ello que para examinar críticamente esta problemática en el ámbito público hace falta hallar un procedimiento que permita tratar con *imparcialidad* las razones que se aduzcan a favor o en contra de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

La postura conservadora-radical remite a una ética *rigorista*, que no contempla excepciones ni siquiera en

situaciones dilemáticas, y que exige mantener -en toda situación y contexto- el principio de la no interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. La *fundamentación filosófica* que se propone indagar –a saber: si es moralmente legítima la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo- no puede eludir la reflexión sobre el problema adicional a la cuestión de la fundamentación respecto de si el principio moral debe ser aplicado *rigurosamente* en toda situación y en todo contexto histórico y cultural.

En ética, el término *rigorismo* “designa el carácter severo, inflexible, que Kant atribuye a la aplicación del principio (el “imperativo categórico”), o sea, la exclusión de toda excepción en la aplicación práctica de esa universalizabilidad de la máxima, si se pretende que el acto tiene carácter moral” (Maliandi, 2007: 313). A diferencia de los planteos que se apoyan en el *rigorismo ético*, es necesario examinar críticamente si el principio moral que prohíbe la práctica generalizada del aborto debe ser aplicado *sin restricción* en todos los contextos y en las diversas circunstancias de interacción que se dan en el complejo y conflictivo mundo de la vida. En este sentido, un tratamiento adecuado de la problemática del aborto requiere de una reflexión que distinga claramente entre los problemas de *fundamentación ético-filosófica* del punto de vista moral, y la problemática de la *aplicación histórica situacional y contextual* de las normas morales.

Los discursos liberal-radical y liberal-moderado coinciden en sostener que el feto humano, en sus primeros meses de vida, no es una persona ni posee derechos; a diferencia de ello, la mujer es una persona y tiene derecho a decidir sobre el destino del feto, al menos en el lapso temporal de los 3 primeros meses de embarazo. Para fundamentar esta posición se suele sostener que el feto es una parte del

cuerpo de la mujer, y que “todas las mujeres tienen el derecho a decidir cuánta descendencia tener en función de los riesgos y costos de toda índole que implica para ellas concebir y criar un hijo” (*Pronunciamento*, 2009: 280). Ante este posicionamiento cabe hacer la reflexión siguiente.

Si bien es verdad que parece no haber forma racional de probar que desde la concepción hay persona humana, no es menos cierto que las razones que se aducen para establecer el inicio de la personalidad moral en una etapa posterior a la concepción (por ejemplo, a los 3 o los 5 meses de embarazo, o en el nacimiento) son *arbitrarias* –y, por ende, no concluyentes– para determinar el inicio de la realidad personal. Las cesuras temporales mencionadas, además de ser *arbitrarias* para establecer la dignidad del feto y el respecto que se le debe en cuanto sujeto de derecho, tienen en cuenta exclusivamente –en mi opinión, de forma incorrecta– el desarrollo biológico del feto humano.

Considero que hay buenas razones para sostener que la concepción y el embarazo no son fenómenos meramente naturales, sino también sociales, y que el advenimiento y la espera de un nuevo ser humano no es primeramente sólo un hecho natural, sino siempre ya también un acontecimiento que abarca aspectos sociales, psicoafectivos y simbólicos. (López Moratalla, 2011) Algunos autores reconocen que la individuación y la socialización son correlativos, no antagónicos: “La individuación es solamente la cruz de la moneda cuya cara es la socialización. Sólo en relaciones de reconocimiento recíproco puede cada persona desarrollar y reproducir su identidad propia” (Habermas, 2000a: 103). Además, la individuación de los seres humanos no está regulada por un equipamiento genético, sino que “los sujetos capaces de hablar y de actuar solamente se constituirán como individuos en tanto que, en calidad de miembros de su respectiva comunidad lingüística particular,

crezcan y se introduzcan en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente” (Habermas, 2000a: 18). En mi opinión, y a diferencia de lo que piensa Habermas, el proceso de socialización se inicia con la concepción de una vida humana y no recién con el nacimiento de un ser de la especie humana. (Michelini, 2010)

En lo que se refiere al derecho de la mujer a decidir sobre el cuerpo propio, cabe señalar lo siguiente: en principio, todos los seres humanos tienen derecho a decidir sobre sus cuerpos. (Se puede discutir, por cierto, si hay acaso límites morales para la libre disponibilidad del cuerpo propio: por ejemplo, si el suicidio es una acción moralmente lícita). Sin embargo, en el caso del aborto, el problema radica en que el feto no es una parte del cuerpo de la mujer, sino que se trata de otro ser, con identidad *genética* y *social* propia, que depende para su supervivencia de un modo transitorio - aunque muy especial y fundamental- de la mujer. Desde un punto de vista moral, el derecho de disponer libremente de la vida del feto sería aceptable sólo en el caso de que el feto sea considerado una cosa o nada más que una parte del cuerpo de la mujer, y que la vida humana inicial no posea un valor especial ni superior al de un apéndice del cuerpo de la mujer. En cambio, si se sostiene que el feto es un nuevo ser humano, la interrupción del embarazo estaría sujeta a límites morales: la interrupción libre y voluntaria del embarazo no podría ser invocada como un *derecho*. La interrupción del embarazo con el fin de regular la descendencia o impedir que la llegada de un nuevo hijo resulte onerosa para la mujer o los progenitores tampoco podría ser considerada una razón éticamente *legítima*.

La interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo plantea también una tensión entre el punto de vista moral y el poder que posee la mujer respecto del feto. El poder que tiene la mujer de deshacerse del

embarazo es total, mientras que el feto se presenta como un ser dependiente e indefenso. En algunas sociedades, este poder está reglamentado jurídico-políticamente, lo cual significa que la mujer puede interrumpir el embarazo *legalmente*. Ahora bien, ni el poder fáctico de realizar una práctica abortiva, ni la *legalidad* jurídico-política de la práctica del aborto deben ser confundidos o equiparados con la *justificación moral*. El poder humano, para que esté justificado éticamente -y no sólo instrumental, estratégica o jurídico-políticamente- tiene que estar articulado con el punto de vista moral, es decir, con aquello que es bueno no sólo para mí, para mi grupo o comunidad, sino para todos.

A diferencia de la posición conservadora-radical, que exige la penalización del aborto, las posiciones liberal-radical y liberal-moderada coinciden en sostener que la penalización del aborto es una medida ineficaz, puesto que no contribuye a que los abortos disminuyan. Se suele afirmar, en efecto, que los abortos tienen lugar de hecho, independientemente de que exista o no una ley que los penalice. En oposición a ello, y siguiendo la lógica inherente a este enunciado, podría afirmarse también, de un modo similar, que las leyes que penalizan los robos y los asesinatos son ineficaces, dado que -a pesar de ellas- sigue habiendo tales delitos. En mi opinión, lo importante sería precisar cuál es el sentido último de la penalización: si esta tiende primariamente a castigar a quien delinque, y a que no haya más ningún delito en absoluto, o más bien y fundamentalmente a proteger los derechos de los otros. Pienso que en vez de penalizar a la mujer que interrumpe la vida humana en devenir (muchas veces porque cree no tener otra opción frente a los desafíos que presenta la vida), habría que pensar y actuar más bien en el sentido de buscar formas eficaces de educación, de asesoramiento y de protección jurídica y política, tanto de la mujer como de la vida humana en devenir.

3. Fundamentaciones no filosóficas del estatuto del feto humano

En lo que sigue, y en relación con el abordaje de la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, se presentan algunas fundamentaciones no filosóficas del estatuto del feto humano, a saber: las que se realizan desde categorías biológicas, las que apelan a razones jurídico-políticas y las que se sustentan en convicciones religiosas.

3.1 El feto como categoría biológica

La biología utiliza términos como *cigoto*, *embrión* y *feto* para referirse a distintas etapas de desarrollo de la vida humana. Esta delimitación conceptual es relevante para distinguir y precisar los distintos grados de desarrollo de la vida humana en sus primeros estadios de *evolución biológica*. La ciencia biológica prueba que desde la unión de un óvulo con un espermatozoide hay vida humana, pero no un individuo de la especie humana: “al momento de la concepción, lo único que se forma es una célula huevo o cigoto que, como toda célula, está viva. Pero sólo en el caso de seres unicelulares, como bacterias y protozoarios, una célula es lo mismo que un individuo biológico” (*Pronunciamento*, 2009: 277). Por lo tanto, no se puede probar que desde la concepción haya individuación: del origen unicelular pueden surgir uno o más individuos pluricelulares, como son los seres humanos.

A veces se utiliza la conceptualización de la ciencia biológica para sostener, por ejemplo, que un embrión no es un ser humano, dado que hasta las 22-24 semanas de gestación “es incapaz de tener sensaciones concientes y por tanto experimentar dolor” (Tapia, 2009: 256). En

consecuencia, el feto, hasta esa etapa de gestación, no sólo no “puede tener percepciones, por carencia de las estructuras, las conexiones y las funciones nerviosas necesarias”, sino que tampoco “es capaz de sufrir o de gozar, por lo que biológicamente no puede ser considerado un ser humano” (Tapia, 2009: 256). En el mismo sentido suele sostenerse también que “el feto no es una persona” y que, “por tanto, no existen, en principio, argumentos morales seculares sostenibles en contra de la experimentación no terapéutica con fetos o en contra de la fecundación *in vitro*” (Engelhardt, 1995: 299). Los fetos, dado que no son personas, pueden ser utilizados “como fuentes de órganos”; por la misma razón; “tampoco se puede prohibir la concepción de fetos para su venta, ni el aborto con fines económicos” (Engelhardt, 1995: 301). Respecto de la posición de Engelhardt pueden hacerse las siguientes observaciones.

En general nadie duda ni cuestiona que hay vida humana desde la concepción: el disenso aparece cuando se trata de articular el devenir de la vida humana con las ideas de persona y dignidad. En mi opinión, la terminología científico-biológica nada nos puede decir respecto de si el feto humano es una *persona*, si posee *dignidad* y si debemos respetarlo y porqué. Los distintos conceptos mencionados que se utilizan para describir el desarrollo biológico de la vida humana desde la concepción y la implantación hasta el nacimiento son categorías científicas, relevantes para la embriología, la biología y la medicina, pero impertinentes para determinar si el feto humano es un ser *personal* al que se le puede asignar dignidad.

Persona y *dignidad* no son términos científicos, sino categorías ético-filosóficas: son conceptos valorativos y normativos que no pueden ser obtenidos por la embriología, la biología o la medicina. (Habermas, 2000b: 214) Ahora

bien, la cuestión clave en los debates en torno a la despenalización del aborto se centra justamente en saber si la vida humana posee dignidad, y “si un cigoto (una célula con cierta información genética) o un embrión son ya un ser humano y tienen el mismo valor moral que una persona. Si tienen ese valor, entonces esas vidas serían claramente dignas de todo respeto” (Ortiz Millán, 2009b: 156; 2009: 73).

En realidad, no son pocos los investigadores que sostienen que antes de las 12 semanas de gestación el feto no es una persona (Valdés, 2009a: 92s.); que el “embrión no es un ser humano, ni ha alcanzado un estadio de desarrollo mínimo para hacer viable que con ayuda tecnológica llegue a serlo” (*Pronunciamento*, 2009: 280; Vázquez, 2009), y que “una persona es una clase especial de entidad a la que le podemos atribuir predicados psicológicos o mentales, por mínimos que éstos sean, como la capacidad de sentir dolor o placer, frío o calor” (Ortiz Millán, 2009a: 140). Lo que da un valor especial al ser humano “es precisamente que le podemos atribuir toda una gama de predicados psicológicos, que van desde simples rasgos de sensibilidad hasta capacidades de pensamiento y emotivas muy complejas” (Ortiz Millán, 2009a: 140, 123). Tales predicados y capacidades pueden ser asignados recién después del tercer mes de gestación. Dado que el embrión durante el plazo de los 3 primeros meses de gestación no cumple con estas condiciones, no sería un ser humano ni poseería dignidad. En consecuencia, si el embrión no es un ser humano -por no disponer “aún de estructuras neurofisiológicas con el desarrollo suficiente como para esperar de su parte acciones voluntarias y concientes”, y porque “aún no ha entrado en un contexto socio cultural, y, por ende, no ha establecido una red de relaciones sociales, desde las cuales pueda estructurar su moralidad”-, entonces tampoco puede ser considerado un “sujeto moral”, y, por lo

tanto, puede ser tratado como “un ser amoral igual que las aves y las flores” (Ocampo Martínez, 2009: 120; Belausteguigoitia, 2009: 87).

Aumentar el placer y disminuir el dolor es una divisa utilitarista que a menudo sirve también para fundamentar la práctica del aborto. Dado que para tener sensibilidad y sentir dolor o placer es necesario poseer un sistema nervioso central, que en los seres humanos no aparece sino después de varios meses de gestación, no habría ningún problema moral si se eliminara el feto en la etapa inicial de su desarrollo, por ejemplo, por razones de regulación demográfica, o para atender prioridades decisionales de la mujer, relacionadas con la autonomía reproductiva y sus proyectos de vida, etcétera. En el marco de una concepción utilitarista, la vida humana no posee incluso un estatuto moral superior a la de otras especies, ni es más valiosa que la existencia de otros organismos vivos que posean un desarrollo similar a los seres humanos, como es el caso de los grandes simios.

De todo ello se sigue, por un lado, que si el feto no es un sujeto moral ni posee dignidad, no es posible comportarse frente a él de forma inmoral; por otro lado, al no poseer dignidad, el embrión puede ser instrumentalizado, sin que con ello se lesione ningún principio moral. Si esta argumentación fuera correcta, el aborto realizado en las primeras 12 semanas de gestación no lesionaría ningún principio moral, y la interrupción voluntaria del embarazo podría ser considerada no sólo *inobjetable* desde el punto de vista jurídico-político, sino también *legítima* desde el punto de vista de su justificación moral. ¿Pero es esta argumentación correcta?

Persona es un concepto que no puede ser dilucidado por la biología o cualquier otra ciencia empírico-analítica; es un término ético-filosófico que requiere otro tipo de reflexión y

validación racional que el que pueda ofrecer la investigación científica. Los datos relacionados con el inicio de la vida humana que provee la ciencia refieren solamente al embrión en tanto que *organismo biológico*.

Por un lado, la adquisición de *personalidad* y la idea de dignidad no son una cuestión científica que pueda ser constatada mediante un estudio o análisis de las distintas etapas del desarrollo biológico de la vida humana; por otro lado, el feto humano, además de ser un organismo natural en devenir, que la ciencia biológica identifica y estudia como tal, constituye también una *realidad social*. Esta dimensión social es lo que distingue el desarrollo del feto humano del devenir de un feto de cualquier otro animal.

En vista de las deficiencias de las fundamentaciones tradicionales, Valdés propone, apoyándose en Strawson, una concepción descriptiva de persona: “las personas son particulares básicos a los que podemos atribuir tanto propiedades corpóreas como estados de conciencia” (Valdés, 2009b: 102). Entre otras atribuciones que se pueden hacer a la persona, una de las más elementales y originarias es la psicológica. Sin embargo, hay quienes afirman que “de acuerdo con los resultados científicos, no existen propiedades psicológicas en los primeros meses de gestación del feto que impongan exigencias morales específicas y que, por tanto, permitan pensar que estamos en presencia de una persona moral. Se sigue, entonces, que ‘el aborto, cuando se realiza dentro de, digamos, el primer trimestre de gestación, no parece ser por sí mismo un acto al que le podamos aplicar ningún calificativo moral’ ” (Vázquez, 2009b: 103).

El resultado final de las reflexiones precedentes es coincidente: el aborto, practicado dentro de los primeros 3 meses de embarazo no lesiona ninguna norma moral. Margarita Valdés sostiene en forma contundente que “así

como no es posible comportarnos inmoralmente con el Guernica de Picasso o con el Cañón del Colorado, tampoco es posible cometer una acción intrínsecamente inmoral con los fetos inmaduros; tal vez sea posible comportarnos de manera bárbara, estúpida o insensible frente a ellos, pero no de una manera inmoral” (cit. s. Vázquez, 2009b: 103). Estas afirmaciones son ciertas en la medida que se considere que un feto es una *cosa* o un *mero* organismo biológico. Ahora bien, si se interpreta que el feto humano no es una cosa, ni el embarazo un fenómeno meramente natural, sino también social (con dimensiones afectivas, culturales, simbólicas, etcétera), la respuesta podría -y debería- ser diferente.

Otro punto de vista es el siguiente: no parece razonable pensar que el feto, durante los 3 primeros meses de embarazo, es una “cosa”, en sentido estricto, y que luego, a partir de esta delimitación temporal y de una interpretación que lo identifica como un mero ente inanimado, surja un ser humano. Como he tratado de mostrar en otro lugar (Michellini, 2010), la concepción y la gestación deberían ser interpretados más bien como un proceso en el cual se entrecruzan aspectos naturales -como la estructura biológica y un ADN propio- con fenómenos sociales -como la afectividad (Giménez Araya, 2011) y las relaciones simbólicas. En otros términos: un análisis fenomenológico del feto humano muestra que en el devenir de una nueva vida humana se entretienen necesariamente no sólo dimensiones biológicas y naturales, sino también sociales, afectivas, simbólicas y culturales.

En síntesis: sin vida humana no hay posibilidad de que surja un individuo de la especie humana ni una “persona *humana*”. La ciencia biológica puede determinar en qué estadio de desarrollo biológico se encuentra un feto en tanto que organismo natural, pero no puede ofrecer criterios válidos para determinar qué se entiende por “persona” y

“dignidad”. Estos conceptos ético-normativos sólo pueden ser provistos por una reflexión ético-filosófica. En consecuencia, no tiene sentido afirmar que un feto humano no es una persona porque no ha adquirido determinadas estructuras biológicas o no ha alcanzado determinado estadio de desarrollo biológico.

3.2 Argumentos jurídico-políticos

Desde hace décadas se viene debatiendo en ámbitos académicos y universitarios sobre la despenalización del aborto y sobre si la mujer tiene *derecho* a interrumpir voluntariamente la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Por lo general, las discusiones en torno a esta problemática tan compleja han conducido a tomar posiciones radicales y contrapuestas, y a una lucha jurídico-política entre quienes están a favor y en contra de la despenalización del aborto. Los movimientos *Pro-Choice* y *Pro Live* son una clara muestra del fragor de esta disputa y de la radicalización de las posiciones.

En vista del fenómeno de la mortalidad materna por abortos inseguros, la lucha jurídica y política por la despenalización del aborto ha ido ganando terreno en todo el mundo, también en América Latina. Algunos -apelando a la cantidad y al número países que han legislado en favor de la despenalización más o menos absoluta de la práctica del aborto- ven esta situación como un triunfo de las luchas de género y una reivindicación de los derechos de las mujeres -especialmente de los derechos a decidir, a la igualdad y a la no discriminación. Otros consideran que la despenalización del aborto representa una catástrofe social y moral, y que mediante la instrumentalización de medios jurídico-políticos se promueve una cultura de la muerte. La despenalización y la práctica segura del aborto son percibidas entonces de

forma contrapuesta: de un lado, protegerían la salud, la vida y los derechos de las mujeres (por ejemplo, el derecho a decidir sobre el cuerpo propio, sobre los propios planes de vida, etcétera); de otro lado, lesionarían el primero y principal de todos los derechos, el derecho a la vida.

Dado que el aborto es una práctica que se realiza en distintos países y culturas, más allá de que ella esté penalizada jurídicamente, suele sostenerse que la prohibición y la penalización jurídica de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estado inicial de desarrollo son incapaces de erradicar o disminuir el aborto clandestino; la prohibición y penalización del aborto sólo producen problemas de sanidad y conducen a la invisibilización de los abortos clandestinos. Sin embargo, siguiendo la lógica de este criterio, también debería ser despenalizado el robo, dado que, más allá de que esté jurídicamente prohibido y penalizado, en todos los países del mundo sigue habiendo robos. Más bien puede decirse que en un caso como en otro, la libertad de las personas, independientemente de las prohibiciones y penalizaciones, suele prevalecer a menudo sobre el cumplimiento de las normas jurídicas. En todo caso, habría que pensar y determinar claramente cuál es el sentido de la prohibición y penalización que se plasman en las normas jurídicas.

Quizá lo más razonable sea tomar conciencia de la problemática y del drama que significa para muchas mujeres afrontar un embarazo en condiciones de extrema pobreza, ignorancia o presión familiar y social. Podemos suponer asimismo que la mayoría de las mujeres -si no todas- no está a favor de interrumpir voluntariamente la vida humana inicial por simple gusto o egoísmo; no obstante, ante embarazos no deseados, muchas mujeres apelan -en situaciones extremas y por diversas razones- a una "solución" también extrema -la práctica del aborto-, sea ésta

legal o ilegal, e independientemente de que ella esté o no penalizada.

Los argumentos de quienes están a favor de la despenalización del aborto suelen remitir a las difíciles situaciones sociales, psicológicas, de salud en que se hallan las mujeres (especialmente las mujeres pobres) que desean interrumpir un embarazo. Se suele argumentar, por ejemplo, que una mujer rica tiene la opción de que se le practique un aborto legal en una clínica privada o en el extranjero, mientras que una mujer pobre no tiene prácticamente otra opción que la de realizar un aborto en forma clandestina. Podría objetarse, claro está, que esta diferenciación es una constatación de la realidad, pero la descripción de esta situación no puede ser tomada como criterio válido para legitimar una política pública de la práctica del aborto. El Estado y las políticas públicas deberían orientarse, más bien, a la eliminación de la pobreza y de los obstáculos que impiden el desarrollo de una vida digna. Además, la fundamentación moral de si la interrupción de la vida humana inicial es una práctica justa o injusta no puede apoyarse legítimamente en cuestiones fácticas.

Sostienen que con una la ley de despenalización del aborto se podría hacer frente no sólo a los desafíos que presenta la práctica clandestina de abortos en condiciones de insalubridad, sino también disminuir la mortalidad materna y dejar a las mujeres la posibilidad de elegir en los casos dramáticos de violación, de incesto o malformación fetal grave. La *descriminalización* del aborto sería un forma de hacer justicia con la situación de las mujeres pobres, que no pueden acceder de forma igualitaria a profesionales de la salud y a un servicio sanitario decente para que el aborto pueda ser realizado en forma segura y así salvar la vida de muchas mujeres que en la actualidad son víctimas de la ignorancia, la pobreza y la desatención por parte de las

políticas públicas. Es por ello que muchos debates en el ámbito público suelen centrarse en cuestiones jurídico-políticas relacionadas con el tópico de que todo Estado democrático debería despenalizar el aborto, puesto que al permitir que su práctica se pueda realizar libremente, sin otra justificación que la voluntad o el deseo de la mujer de realizarlo, se estaría tratando a los ciudadanos de forma igualitaria y equitativa. Los derechos y los deberes son fenómenos que sólo pueden darse en una comunidad de seres que se comprenden como libres y se reconocen como iguales. En este sentido, la restricción legal de la práctica del aborto podría ser considerada incluso como una intromisión del poder del Estado en la vida privada de las mujeres.

En principio sería difícil oponerse con buenos argumentos a la afirmación de que toda mujer tiene derecho a elegir su estilo de vida y a decidir sobre su cuerpo. Sin embargo, la idea de que la mujer tenga un *derecho* a abortar cuando la realidad de un embarazo no coincide con sus planes de vida sólo sería aceptable si no fuera posible mostrar racionalmente que la vida humana en el estadio inicial de desarrollo posee una dignidad especial, y si el feto humano no merece el mismo respeto que un ser humano nacido. Es decir, sólo si se interpreta que la vida humana inicial no es más que una cosa o una estructura celular, a las que no es posible adjudicarle dignidad, no habría ningún problema, ni jurídico-político ni moral, en que la mujer decida voluntariamente sobre la interrupción del embarazo. En caso que la vida humana no posea dignidad, y que el embrión y el feto humanos no merezcan respeto, la mujer estaría plenamente facultada para ejercer el derecho a abortar, y no cabría hacer ninguna objeción -ni jurídico-política, ni moral- a su toma de decisión.

Ahora bien, el feto, entendido sólo como mera agrupación de células, remite a una interpretación biologicista de la vida

humana. Por ello no es de extrañar que en determinados medios, como entre quienes defienden el derecho a elegir, se suele obviar denominar a los fetos “bebé” o “niño”. Sin embargo, es obvio que para los progenitores la vida humana en devenir es más que una cosa o una mera estructura celular.

La problemática del aborto debería ser analizada desde otra perspectiva y conduciría a otras consecuencias en caso de que pueda mostrarse que el feto no es una “cosa”, una mera estructura celular o solamente una parte del cuerpo de la mujer, sino un nuevo ser que posee un valor moral: en este caso, la vida inicial de un nuevo ser de la especie humana tendría dignidad y merecería respeto. Podría argumentarse que, desde el punto de vista moral, a los fetos debe reconocérseles el derecho a la vida: sus progenitores tendrían no sólo derechos, sino también deberes frente a ellos, y sus derechos sobre el feto tendrían límites. En consonancia con este planteo, la *autonomía* de la mujer no debería ser confundida nunca como *autarquía*, ni interpretada de forma *monológica* como valor supremo de decisión de un individuo aislado, es decir, como *arbitrariedad*.

Aun cuando al feto se le reconozcan derechos, se sabe que los derechos de la mujer y los derechos del feto pueden entrar en conflicto. Incluso pueden presentarse situaciones extremas (por ejemplo, cuando la continuación del embarazo pone en peligro la vida de la mujer) en las cuales no es posible resguardar los derechos de ambas partes. Puede haber asimismo casos dilemáticos, en los cuales la decisión última debe ser tomada a ciencia y conciencia por la mujer, después de un proceso de información y deliberación adecuado a las circunstancias de interacción y decisión.

A menudo surgen también cuestiones complejas, que pueden dar lugar a una amplia discusión, como la de determinar si la vida de la mujer tiene efectivamente más valor que la de un feto, porque sus capacidades para escoger planes de vida son *mayores*, o por cualquier otra razón similar. Sin embargo, si se sigue la lógica de esta argumentación, podría sostenerse también que la vida de las personas con más y mejores planes de vida - independientemente de lo que se entienda por "mejor"- es más valiosa y preferible que la vida sin planes o con planes menores.

Otra problemática compleja es la que remite a la relación entre normas jurídico-políticas y normas morales. En los debates públicos se suelen ignorar o desconocer los argumentos morales, o bien se los tiene en cuenta desde teorías que conciben la moral como un asunto privado. En concordancia con esta comprensión devaluada de lo moral, se considera que la práctica del aborto no sólo no lesiona el punto de vista moral, sino que contribuye a proteger los derechos de la mujer (sus derechos sexuales y de reproducción, el derecho a la igualdad y la no discriminación, etcétera). En este contexto es necesario advertir lo siguiente: *el hecho de que la interrupción del embarazo pueda ser considerada legítima desde el punto de vista jurídico-político no implica que sea también moralmente correcta y aceptable; por el contrario, siempre habrá una tensión entre el derecho y la moral.* Es por ello que si pudiera mostrarse que el feto es un ser humano, que posee dignidad y derecho a la vida, el derecho de la mujer a interrumpir voluntariamente la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no sería absoluto: estaría impedido o limitado moralmente. La elección del propio estilo de vida no debería ser nunca una razón válida para interrumpir el embarazo: el derecho del feto a la vida debería ser

resguardado jurídico-política y moralmente, y no debería ser *instrumentalizado* para favorecer el estilo de vida de nadie.

Desde un punto de vista político-jurídico es factible realizar la distinción entre un derecho a abortar a un no nacido y el no derecho a matar a un nacido; sin embargo, esta distinción es objetable desde la moral, en cuyo ámbito se tratan cuestiones relativas al respeto y la dignidad de las personas, y en el que no es relevante, por ejemplo, la edad o el momento de desarrollo biológico en que se encuentra cada individuo humano. La afirmación del derecho a la vida y del respeto absoluto, tanto a los nacidos como a los no nacidos, se enfrenta, por cierto, con dificultades no sólo de traducción político-jurídica, sino también de una ponderación adecuada de la decisión moral de las realidades como la de un embarazo causado por violación, de malformaciones graves del feto (anencefalismo) o el peligro de vida de la mujer si continúa con el embarazo.

A diferencia de la tematización jurídico-política, las consideraciones morales que se hacen en torno a la cuestión de la penalización o la despenalización del aborto remiten a una cuestión clave que debe ser resuelta por una reflexión ético-filosófica, a saber: la de determinar el estatuto moral de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Sin esta resolución, parece difícil, si no imposible, hacer una evaluación moralmente relevante sobre si la mujer tiene derecho a decidir sobre su cuerpo; si es lícito que, para realizar un aborto, baste con que la mujer exprese su voluntad de interrumpir el embarazo; si es moralmente legítimo que una mujer interrumpa el embarazo, sea por problemas económicos, ignorancia o presión familiar o social; si los derechos de la mujer tienen prioridad sobre los del feto, en caso que este tenga en general algún derecho, etcétera. La fundamentación de la legitimidad de la penalización / despenalización del aborto es un asunto de

índole pública que atañe al discurso jurídico-político, pero que debe ser tematizado también por el discurso moral, con el fin de establecer si en la interrupción de la vida humana inicial está o no en juego la dignidad humana y, por ende, el consiguiente respeto que los seres humanos se deben mutuamente.

En definitiva, las razones que ofrecen los distintos discursos jurídico-políticos mencionados pueden ser aceptadas sin restricciones solamente si se logra mostrar que con la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no se lesionan normas morales. Dicho de otra forma: independientemente de los resultados jurídico-políticos que se logren en relación con la penalización / despenalización del aborto en distintos Estados y parlamentos, subsiste el problema de determinar si es legítimo, desde un punto de vista moral, considerar el problema del aborto como una cuestión de derecho de la mujer, y si esta tiene el derecho a decidir, por voluntad propia y exclusiva, sobre la interrupción de la vida de un ser humano en devenir. La moral es entendida obviamente no como un asunto vinculado a una opción privada o religiosa, sino al establecimiento reflexivo e imparcial de aquello que es justo, esto es: de lo que es bueno no sólo para mí y para nosotros, sino para todos.

Los argumentos que expongo y desarrollo más adelante están orientados a mostrar que -más allá del resultado de los debates jurídico-políticos- la interrupción voluntaria de la vida humana inicial lesiona el punto de vista moral. Ahora bien, la comprensión de que el aborto debe ser considerado una práctica que lesiona el principio moral no implica que el principio de no interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo pueda ser aplicado siempre, en toda circunstancia y contexto del mundo de la vida: en razón de la tensión existente entre idealidad y realidad, y de

la disparidad que en algunos casos se presenta entre la exigencia del principio ético, por un lado, y las condiciones de interacción y los resultados previsibles de las decisiones, por el otro, puede haber excepciones en la aplicación y en la exigibilidad del principio.

3.3 Argumentos teológico-religiosos

La problemática del aborto tiene no sólo una larga historia de reflexión filosófica, que se remonta a los inicios mismos de la filosofía, sino que también aparece en distintos pasajes de la Biblia y en la reflexión teológica. En la historia de la Iglesia Católica hubo muchas posiciones respecto del aborto; actualmente, y tal como se puede leer en el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* (2005), el aborto es rechazado de forma absoluta, en razón de que la vida es creación divina, y de que sólo Dios puede dar o quitar la vida. En este contexto se habla, por ejemplo, de la vida humana como el primero de los derechos, y de la ilicitud de toda forma de aborto (nº 155) por ser un “delito abominable” (nº 233). La vida de cada ser humano es *sagrada*, porque es obra de Dios. El discurso teológico-religioso sobre el aborto tiene así su punto de partida en una realidad trascendente: la voluntad o el designio de Dios sobre el mundo y los seres humanos.

Los preceptos religiosos poseen una validez especial para los creyentes e implican exigencias éticas que conciernen primariamente a los miembros de una comunidad religiosa en particular; no obstante, a menudo se pretende que ellos alcancen también al comportamiento de la ciudadanía en general. Sin embargo, dado que las razones religiosas no son accesibles *prima facie* a los ciudadanos agnósticos o no-creyentes, no parece que sean aptos para plantear cuestiones morales con fuerza normativa para cualquier

ciudadano. En mi opinión, esta constatación no debe ser un obstáculo para realizar el siguiente planteo.

La afirmación de que los argumentos teológico-religiosos no son aptos para abordar -con fundamentos exclusivamente racionales y pretensión de validez general- la cuestión de la moralidad de la vida humana y la inmoralidad del aborto no implica que no haya otro tipo de razones válidas que permitan sostener la ilegitimidad moral de la práctica del aborto. En este sentido hay que aclarar, por un lado, que los problemas morales que se vinculan con la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no incumben prioritariamente a los creyentes y la teología, ni afectan exclusivamente a quienes viven en el marco de una cultura religiosa, sino a todos y cada uno de los seres humanos. En sociedades democráticas -en las que conviven distintas formas de vida y sistemas de valores diversos, y en la que las interpretaciones sobre lo bueno pueden ser no sólo diferentes, sino divergentes- nadie está autorizado para imponer a otros su concepción del bien o los valores de su religión. Por otro lado, si se considera que los principios morales son universales, que sus exigencias están en la base de las relaciones humanas y que son previos a las exigencias de cualquier credo religioso, ellos deben ser respetados no sólo por los creyentes, sino también por los progenitores (sean o no creyentes), por los ciudadanos de un Estado democrático y por todos los seres humanos en general. En este sentido, para sostener con pretensión de vincularidad estricta que la interrupción de la vida inicial es una práctica *injusta*, es necesario mostrar que el aborto no sólo viola valores o preceptos religiosos (lo cual, por añadidura, también puede ser el caso), sino que lesiona el principio moral de no instrumentalización absoluta del otro.

Dado que las exigencias morales son independientes de los preceptos religiosos, la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo podría ser visualizada así, desde un punto de vista moral, como una problemática de índole pública, que debe ocupar y preocupar a todos los ciudadanos por igual, no sólo a los creyentes. Todos los afectados directos e indirectos tendrían la obligación de *reflexionar* sobre la realidad del aborto y sus consecuencias directas e indirectas, de *afrontar* razonable y corresponsablemente los dramas que encierra y de *cooperar solidaria y responsablemente* no sólo en la solución de los problemas que surgen con la práctica de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, sino también en la elaboración de medidas tendientes a eliminar los condicionamientos económicos, sociales, políticos y culturales que conducen a dicha práctica.

Vivimos en sociedades complejas y plurales, en las que coexisten múltiples religiones y distintos códigos éticos que ofrecen respuestas diversas y divergentes a los problemas y conflictos que se presentan en el mundo de la vida. Sin embargo, al abordar un problema desde el punto de vista moral, lo relevante no debe ser la mera constatación de que existen códigos éticos diferentes o de que hay teorías que brindan respuestas diferentes a los mismo problemas y conflictos que se plantean en la vida en común, sino la determinación de cuál es la validez de dichos códigos y cuál el grado de razonabilidad de las respuestas disímiles o discordantes.

En síntesis: la problemática de la interrupción de la vida humana inicial no es una cuestión que tenga que ver ni exclusiva ni prioritariamente con el discurso teológico-religioso. El aborto es fundamentalmente un asunto moral, que debe ser abordado y dilucidado por el discurso ético-

filosófico que tiene un punto de partida estrictamente racional. En el ámbito de la reflexión ético-filosófica no es posible apelar, de forma legítima, a la voluntad de un ser Superior o a la Revelación, sino que es necesario convencer en base a buenas razones y a argumentaciones consistentes. A diferencia de los preceptos de una religión, los fundamentos morales que se obtienen por medio de una fundamentación filosófica están abiertos a una discusión pública, deben ser comprensibles en general y aceptables para todo ser racional sin más. La filosofía, a diferencia de la religión y la teología, debe ofrecer razones y argumentos convincentes en general, y fundamentar normas que obligan por igual a creyentes y no creyentes.

3.4 Argumentación filosófica: sobre la relevancia del punto de vista moral

La problemática del aborto admite ser analizada desde distintas perspectivas (médica, social, económica, educativa, psicológica, jurídica, política, etcétera), y cada una de las distintas miradas sobre la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo tiene su importancia específica. Una de las tareas clave y peculiares de la argumentación filosófica es justamente dilucidar la cuestión del estatuto moral de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

Cuando se aborda la cuestión de la *legitimidad moral* de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, la perspectiva filosófica tiene una relevancia clave en el planteo de la problemática del *estatuto moral* del feto humano, porque es la única que puede ofrecer criterios que permitan sentar límites por principio a todos los demás enfoques. Las cuestiones relacionadas con la salud y el bienestar, con lo económico y lo social, lo jurídico y lo

político, etcétera afectan de hecho el proceso de devenir humano; pero a diferencia de estos condicionamientos fácticos que afectan –en distinto grado y de distinta forma- el desarrollo de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, el punto de vista moral ofrece una mirada de principio: elabora criterios que permiten establecer límites entre lo útil, lo bueno y lo justo, y permite distinguir, por ejemplo, entre lo que *puede* y *no debe* ser manipulado, entre lo que *puede* y *no debe* ser instrumentalizado, y entre la *dignidad fáctica* que se construye empírica e históricamente y la *dignidad primigenio-primordial inviolable* que es inherente a todo ser humano, desde la concepción hasta la muerte (sobre la distinción y relación entre los conceptos de *primigeneidad* y *primordialidad*: ver 5.1.3).

Las culturas, tradiciones y religiones suministran valores éticos y formas de vida que pueden ser compatibles o no con las normas morales. Desde el punto de vista filosófico del *ethos*, lo que interesa es que los miembros de una comunidad realicen al máximo los valores sustantivos comunes; en cambio, el discurso ético-filosófico indaga la validez de las normas morales: no busca constatar si los miembros de una comunidad comparten ciertos valores u observan por igual determinadas normas, sino que pretende demarcar lo más claramente posible aquello que tiene validez moral de aquello que no lo tiene. A diferencia de los valores que están dados en el mundo de la vida y que en general guían la conducta de los agentes sociales en un determinada comunidad, el principio moral tiene *pretensión de validez universal* y remite siempre a lo que puede establecerse como *válido* e *intersubjetivamente vinculante* para todos, sin acepciones ni excepciones.

Más allá de la pretensión de universalidad del punto de vista moral, hay distintas teorías éticas. Por consiguiente, pueden distinguirse también diferentes posturas ético-

filosóficas en torno a la comprensión del *estatuto moral* del embrión humano (IBB, 2009: 5-6; Checa, 2006; Luna, Salles, 2008): algunas interpretaciones consideran al embrión humano como persona desde la fecundación o, al menos, se le reconoce como un ser potencialmente personal; otras hacen depender la relevancia ética de la vida humana del estadio inicial de desarrollo en que se encuentra el feto. En este sentido se suele argumentar, por ejemplo, que un embrión con 2 o 3 semanas de gestación no puede ser considerado legítimamente una persona, porque no ha alcanzado cierta madurez biológica que le permita poseer determinadas características o cumplir determinadas funciones. La madurez biológica se alcanzaría recién en etapas posteriores del desarrollo: por ejemplo, después del tercer (Ortiz Millán, 2009) o quinto mes de embarazo. Habermas sostiene incluso que el nacimiento sería la instancia que marca el proceso de socialización (Habermas, 2004) y, por ende, ese sería el momento en que un ser humano debe ser reconocido como persona. Estas interpretaciones no aportan, sin embargo, un buen fundamento filosófico para la determinación del ser personal, puesto que no es posible obtener normas morales a partir de criterios biológicos de desarrollo de la vida humana. Más adelante (5.1.3) se muestra que la distinción entre lo *primordial* y lo *primigenio* es útil para destacar que la dignidad integral de una persona implica un máximo de articulación entre la dimensión moral y los aspectos biológico y social, y, con ello, para mantener también la idea de que las personas merecen -en principio- un respeto único, primordial y absoluto, aun cuando las condiciones biológicas, sociales y culturales *primigenias* estén disminuidas o lesionadas.

Desde un punto de vista ético-filosófico, tampoco son convincentes las interpretaciones de fundamentación de la

dignidad humana que se sustentan en la idea de la sacralidad de la vida. Se trata de interpretaciones epistemológicamente débiles, porque remiten a una visión metafísico-religiosa que no puede ser racionalmente validada en un discurso filosófico. La idea de la sacralidad de la vida tiene, por cierto, pleno sentido en el marco de un discurso teológico-religioso.

La fundamentación ético-filosófica debe ser distinguida también de la normatividad jurídica. Las normas vigentes en una sociedad democrática pueden ser legítimas desde el punto de vista de su elaboración e implementación, pero pueden ser *injustas*. Además, son normas generales que afectan a los miembros de un conjunto, no a todos los seres racionales sin más, como las normas morales, que tienen pretensión de universalidad.

Como ha quedado explicitado en lo expuesto hasta aquí, los principios morales tienen pretensión de *universalidad* y deben ser distinguidos claramente tanto de la facticidad biológica como de la normatividad jurídica y religiosa. Además, los principios morales remiten al ámbito de lo público: sólo si la moralidad es relegada al ámbito de lo privado es posible sostener que el debate sobre la moralidad o la inmoralidad del aborto “debe reservarse a las conciencias individuales y discutirse, con la seriedad que merece, en las aulas universitarias, pero ante las graves injusticias de que son objeto las mujeres, mucho ganaríamos comenzando por distinguir el ámbito de la moralidad del ámbito del derecho y la política, y adoptar y ejercer una actitud de denuncia pública y activa” (Vázquez, 2009: 107). Las relaciones morales son, por principio, relaciones intersubjetivas, que remiten a la justicia y la solidaridad, y en las cuales el respeto al otro tiene la forma de imparcialidad y reciprocidad estricta. Es por ello que las morales “tienen que solucionar siempre dos problemas de

una sola vez: hacer valer la inviolabilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno de ellos, pero en esa misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco en virtud de las cuales los individuos se mantienen como pertenecientes a una comunidad. Los principios de justicia y solidaridad responden a esos dos aspectos complementarios” (Habermas, 2000a: 20). Justicia y solidaridad son también componentes clave cuando se aborda la cuestión de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

Dado que el ámbito de lo moral no se limita a la esfera de la conciencia individual, ni de lo subjetivo y privado, sino que se conecta con lo común e intersubjetivo, porque lo moral tiene su base en la intersubjetividad y afecta las relaciones humanas en su raíz, el aborto es un asunto eminentemente público: si se lo transforma en un problema de conciencia individual y de resolución monológica de intereses y conflictos, el punto de vista moral queda cancelado. En este sentido, la afirmación de que la restricción legal del aborto y la penalización del mismo son asuntos que incumben exclusivamente a la decisión privada de la mujer, o que representan una *intromisión ilegítima* del Estado en la vida privada de las mujeres (Villoro, 2001) sólo sería correcta si se considerara que la ética no tiene nada que ver con el ámbito público. En cambio, si se sostiene que las cuestiones morales remiten a asuntos comunes y públicos, al respeto mutuo, a la igualdad y la imparcialidad, las exigencias de las normas morales ligadas a la problemática del aborto no deberían ser vistas ya como un fenómeno atinente a la decisión privada de la mujer o como una intromisión indebida del Estado en la vida privada de los individuos. Si el punto de vista moral afecta a todo ser racional en cuanto tal, el aborto -al ser objeto de reflexión tanto jurídico-política

como ético-filosófica- se convierte en un asunto que trasciende el ámbito privado y la conciencia individual.

La relevancia del punto de vista moral sobre el aborto reside en que si se puede mostrar que la vida humana en el estadio inicial de desarrollo posee dignidad y merece respeto no debería ser utilizada nunca sólo como medio para el bienestar de nadie. Desde la perspectiva del punto de vista moral sería insostenible afirmar, por ejemplo, que el aborto es legítimo en la medida que promueve el bienestar de la mujer que no desea ser madre, o el de la mayoría de los ciudadanos, en la medida que una limitación del número de personas nacidas evitaría aumentar los impuestos para sostener las condiciones de vida digna de un mayor número de personas. Procurar el bienestar de una mayoría de ciudadanos (por ejemplo, de los ciudadanos ya nacidos) a costa de la vida de miembros de generaciones futuras puede significar un aporte para la solución pragmático-estratégica de problemas sociales inmediatos o futuros, pero las acciones y decisiones que promueven dicho bienestar son incompatibles con el principio moral de respeto mutuo y corresponsabilidad solidaria. En consecuencia, a la hora de abordar la cuestión del aborto desde una perspectiva ético-filosófica es necesario tener en cuenta no sólo los deseos y los derechos de la mujer, o las necesidades y las aspiraciones de la sociedad, sino también los intereses del *nasciturus* y de todos los afectados.

Para ejemplificar de qué manera pueden ser tomados en consideración de los intereses del feto, quisiera referirme brevemente a la propuesta ético-filosófica que al respecto realiza María Natalia Zavadvker en el marco de sus reflexiones sobre la *ética de la calidad de vida*, de Peter Singer. (Zavadvker, 2016) Como se sabe, los intereses del *nasciturus* pueden ser interpretados de formas muy diversas. Peter Singer, a partir de la comprensión de su

teoría ética que tiene como concepto clave la *calidad de vida*, ha defendido algunas tesis muy controvertidas sobre la vida humana, y sobre qué individuos tienen derecho a la existencia. Singer niega cualquier interpretación conectada con la *sacralidad* de la vida humana y afirma, en consecuencia, que no cualquier vida humana (como la de los individuos que no son autónomos o no poseen autoconciencia, o la de los fetos con severas deformaciones) merece ser traída a la existencia. Según su criterio moral, la *calidad de vida* de un ser no reside en que sea vida humana, sino en las cualidades y propiedades que tenga.

En la línea utilitarista y consecuencialista de Singer, Zavadivker define la idea de *Calidad de vida* como “permanente búsqueda de bienestar y alejamiento del dolor” (Zavadivker, 2006) e interpreta que “el valor de una decisión moral debe estar dado por las consecuencias que acarrea a las personas directamente implicadas, en términos de beneficios -incrementar el placer- y perjuicios -evitar el dolor” (Zavadivker, 2016). A partir de esta comprensión de la moral y de una idea de calidad de vida entendida según el criterio costo/beneficio, Zavadivker cree, por un lado, que es necesario revisar las réplicas pro-abortistas que destacan unilateralmente “los prejuicios e inconvenientes que acarrea a la mujer un embarazo no deseado ni planificado” [...], y “anteponen el valor de la libertad de elección de la madre [...] al valor de la vida del feto, cuyo beneficio o perjuicio pasa a segundo plano o no es directamente tomado en cuenta” (Zavadivker, 2006). Con esta constatación, Zavadivker no pretende desacreditar la tesis -defendida sobre todo por algunas feministas- que enfoca el problema del aborto exclusivamente desde el punto de vista del bienestar o del perjuicio que la interrupción voluntaria de la vida humana en el estado inicial de desarrollo ocasiona a la

mujer y a su calidad de vida, sino complementarla con la consideración expresa de los beneficios y los perjuicios que el aborto puede significar para el feto y la vida humana futura.

A partir de los presupuestos de la ética de calidad de vida propuesta por Singer, María Natalia Zavadvivker sostiene la tesis de que el aborto puede contribuir no sólo a garantizar el bienestar de la mujer y el derecho de ésta a decidir si continúa o no con un embarazo no deseado, sino también a tomar en cuenta los derechos y el bienestar del *nasciturus*, en la medida en que, al no traer a la existencia un ser que se vería seriamente perjudicado (sea por una enfermedad genética, o por razones sociales, psico-afectivas, etcétera), “se le haría un favor si no existiera” (Zavadvivker, 2016). En este sentido afirma que, en vista de contextos sociales de pobreza, marginalidad, explotación infantil, etcétera la interrupción de un embarazo podría legitimarse éticamente en razón de que se evitaría un perjuicio mayor al hijo por nacer.

El criterio para la legitimación ética del aborto provendría de la realidad, puesto quien se guía por principios, desconociendo los datos de la realidad, “padece una especie de ceguera o necedad moral” (Zavadvivker, 2016), dado que ocasiona más perjuicios que beneficios a los afectados. Es así como la interrupción de la existencia de una vida humana no deseada -o que se piensa que será sin sentido- podría ser justificada éticamente en la suposición de que la vida futura sería “peor que la no existencia” (Zavadvivker, 2016).

En mi opinión, la tesis de la defensa del otro (en este caso, del feto) que propone Zavadvivker desde los supuestos de la ética de la *calidad* de vida es -cuanto menos- curiosa, puesto que la ayuda que se brindaría a la vida humana inicial, y la búsqueda del bien del feto, consistirían en su

eliminación. Ahora bien, la defensa del punto de vista moral que conlleva la eliminación del otro coincidiría con la cancelación de la ética. Ante esta propuesta desconcertante, estimo que es necesario ahondar en la noción de “calidad de vida” y preguntarse cuál es la concepción que se tiene de la vida humana en la teoría ética de la calidad de vida.

Por un lado, la propuesta de la ética de la calidad de vida evidencia una valoración insignificante o nula de la vida con capacidades diferentes. La vida humana ya no es considerada digna de ser vivida cuando está afectada por el sufrimiento o se requiere de la ayuda de terceros. A diferencia de ello, considero que tomar en serio al otro en el caso de sufrimiento y de debilidad implica tanto reconocer su dignidad como también “simpatizar con sus dolores, con las desdichas que por error propio, accidente fortuito o necesidad biológica le afligen, como antes o después pueden afligirnos a todos. Enfermedades, vejez, debilidad insuperable, abandono, trastorno emocional o mental, pérdida de lo más querido o de lo más imprescindible, amenazas y agresiones violentas por parte de los más fuertes o de los menos escrupulosos... Una comunidad política deseable tiene que garantizar dentro de lo posible la asistencia comunitaria a los que sufren y la ayuda a los que por cualquier razón menos pueden ayudarse a sí mismos” (Savater, 1993: 176s.).

Además de ello, y dado que no hay otra forma de existencia de un ser humano que no sea también *corporal*, cabría repensar incluso el tópico de la dignidad humana. Ante la fragilidad biológico-corporal, como ante cualquier otra forma de fragilidad, se tendría que apelar, desde un punto de vista restrictivo, al principio de precaución, evitando cualquier forma de solución eugenésica. *Cuidar* y *ser cuidado*, sobre todo cuando no se está -o se cree que alguien no está- en condiciones “óptimas” o “normales” de

ejercer todas las capacidades, o cuando se poseen capacidades diferentes, deberían ser asuntos clave de la reflexión ética sobre la vida humana: la práctica del cuidado del otro debería estar integrada tanto en la comprensión de la dignidad humana como en la idea de la calidad de vida. Desde este enfoque se tendría una perspectiva moral marcadamente diferente de aquella que prefiere o recomienda la muerte a una vida afectada por el sufrimiento, las limitaciones o la enfermedad.

Por otro lado, por “calidad” de vida se entiende exclusiva o fundamentalmente aumentar el placer y evitar el dolor. Ambos aspectos son importantes en la vida de los seres humanos: todos buscamos, en mayor o menor grado, satisfacer necesidades y evitar el sufrimiento, al menos en determinados niveles básicos. Sin embargo, un concepto de calidad de vida reducido a la búsqueda de bienestar o placer y a la evitación del sufrimiento aparece como unilateral y héético. Como sostiene Habermas, en el párrafo que he incluido en la introducción, la calidad de una vida en común se mide no sólo por el bienestar, sino también por la solidaridad y la justicia. Podría añadirse, además, que el concepto *calidad* de vida incluye otras dimensiones de la existencia humana, como *amar* y *ser amado*.

En síntesis: la perspectiva ético-filosófica tiene una importancia singular cuando se abordan cuestiones relacionadas con la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. La *universalidad* del punto de vista moral implica que las exigencias morales no dependen de la mera costumbre o la imposición de una autoridad, de una forma determinada de vida o los preceptos de una religión. Como intentaré mostrar más adelante (4.3.1), la validez moral se sustenta exclusivamente en *buenas* razones; la bondad de las razones arraiga en los resultados de los discursos prácticos, en los cuales se

examinan en común las normas que pretenden vincularidad intersubjetiva y exigen seguimiento general. Desde este punto de vista es posible sostener, por ejemplo, que la discusión sobre la legitimidad o ilegitimidad moral del aborto debe estar sustentada en argumentos convincentes y en buenas razones, de modo que los resultados de la reflexión y la crítica racional tengan un alcance universal, esto es: *que no se circunscriban a legitimar lo que es bueno para mí o para nosotros, sino lo que es bueno para todos.*

Ahora bien, el punto de vista moral es universal, pero no absoluto. El principio moral condiciona las acciones y las decisiones relacionadas con la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, pero no las determina, puesto que, en algunos casos especiales, las reglas de juego que se dan por supuestas en la fundamentación ético-filosófica abstracta y formal (la cual expresa que la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo lesiona el principio moral) pueden ser modalizadas en los diferentes contextos de acción, o la aplicación del principio moral podría no ser *exigible* en una situación determinada.

El esclarecimiento del *estatuto moral* de la vida humana inicial es relevante no sólo para la elaboración de leyes y la toma de decisiones políticas, sino fundamentalmente para dirimir cuestiones vinculadas con la dignidad humana, la asignación del ser personal y el respeto mutuo que se deben entre sí los seres racionales. *El Estado democrático debe ser neutral respecto de las exigencias inherentes a las formas de vida de las distintas comunidades, pero los ciudadanos, los gobernantes y el Estado democrático no deben ser neutrales ante el punto de vista moral.*

En lo que sigue, me propongo presentar y precisar algunos conceptos clave de la *Ética del discurso* que pueden servir como criterios para plantear la problemática del aborto

desde el punto de vista moral y responder a la cuestión de la legitimidad / ilegitimidad moral de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

4. Fundamentación y aplicación de las normas morales en la Ética del discurso

En lo que sigue, expongo brevemente los rasgos principales de la Ética del discurso en vistas a obtener criterios para examinar la problemática moral de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. En consecuencia, no haré una exposición sistemática de la Ética del discurso, sino que, después de una introducción general del cometido de esta teoría ética, presento sintéticamente algunos conceptos clave de la teoría ético-discursiva que me parecen significativos para abordar la problemática del aborto desde el punto de vista moral.

4.1 Rasgos distintivos de la Ética del discurso

La Ética del discurso es una teoría elaborada por los filósofos alemanes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, cuyo interés fundamental es rehabilitar una reflexión moral crítica frente al relativismo y cientificismo reinantes en las postrimerías del siglo XX. Apel y Habermas sostienen que la teoría ético-discursiva es capaz de superar no sólo la situación dilemática que plantean el relativismo y el cientificismo en el ámbito de la moral -los cuales niegan toda posibilidad de fundamentación racional de la ética-, sino también la impotencia conceptual y metodológica de las teorías éticas tradicionales para enfrentar las consecuencias planetarias del desarrollo científico-tecnológico. (Michelini, 2002) El cometido de la ética discursiva es determinar la validez racional incondicional de las normas morales mediante la indagación de los fundamentos normativos de la comunicación humana.

Las dos formas de fundamentación ético-discursiva de las normas morales provienen de los aportes realizados por la pragmática universal, Jürgen Habermas, y de la pragmática trascendental, de Karl-Otto Apel. Estas propuestas se han desarrollado en un diálogo crítico mutuo: si bien coinciden y se complementan en muchos aspectos, en otros presentan también diferencias considerables.

Habermas ha centrado su investigación ético-filosófica en la reconstrucción de las instancias formales que son constitutivas de los discursos normativos. La *Ética del discurso* se presenta como una teoría *universalista*, en el sentido de que sus resultados pretenden validez para todo ser racional, y *procedimental*, puesto que no ofrece respuestas concretas en el orden moral ni suministra valores o normas sustanciales, sino que establece un *procedimiento* -el discurso práctico- para la justificación de las normas. En los discursos prácticos, los afectados examinan y validan racionalmente las normas que tendrán vincularidad intersubjetiva. Cabe destacar que, en el ámbito de los discursos prácticos, el filósofo es un argumentante más, puesto que en ningún caso posee un acceso privilegiado a la verdad.

La versión pragmático-universal habermasiana de la *Ética del discurso* se sustenta en una reconstrucción de las condiciones universales del acuerdo intersubjetivo y en un análisis de las pretensiones de validez del habla; la interpretación pragmático-trascendental apeliana de la *ética discursiva* remite a la irrebabilidad racional de la situación argumentativa, mediante la cual se busca suministrar una *fundamentación última* del principio moral.

La versión pragmático-universal de la *ética discursiva*, elaborada por Karl-Otto Apel, concuerda en gran medida con la propuesta de Habermas, aunque introduce importantes modificaciones, tanto en el ámbito de la

fundamentación del principio moral, como en la esfera de la aplicación del principio moral en la realidad histórica, contextual y situacional.

En lo que sigue, haré primero una breve presentación de la teoría ético-discursiva habermasiana, y esbozaré luego, con un poco más de amplitud, la arquitectónica de la Ética del discurso propuesta por Apel.

4.2 La propuesta de Jürgen Habermas

Habermas ha formulado dos ideas clave de la teoría ético-discursiva, las cuales remiten al principio del discurso “D” y al postulado de universalidad “U”. Por un lado, el principio “D” enuncia que:

“una norma sólo puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto a *participantes de un discurso práctico* (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida” (Habermas, 1991a: 86; cf. 2000: 36).

Este principio expresa la idea fundamental de la ética discursiva y pone de manifiesto que es posible la fundamentación racional de las normas. Por otro lado, el postulado “U” expresa lo siguiente:

“cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados...” (Habermas, 1991a: 85s.; cf. 2000: 36).

Según Habermas, en el discurso argumentativo se encuentran las condiciones de posibilidad para fundamentar el punto de vista moral. Es por ello que la tesis central de la ética discursiva en su versión pragmático-universal expresa que las normas de acción están justificadas y son intersubjetivamente válidas si satisfacen el criterio del principio de universalización (“U”), es decir, si los argumentantes pueden reconocerlas como válidas en un discurso práctico, y si los afectados pueden aceptar además las *consecuencias y subconsecuencias* que resulten de su seguimiento general.

Las normas válidas deben estar sostenidas en *buenas razones* y ser *públicamente* accesibles. La Ética del discurso otorga un lugar central a la argumentación: “en las argumentaciones, los participantes tienen que partir de que en principio todos los afectados participan como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción permitida es la del mejor argumento” (Habermas, 2000a: 17; 67). Las cuestiones comunes y los intereses generales, si se apoyan en instancias dogmáticas, no pueden resolverse satisfactoriamente desde el punto de vista moral. Mediante el procedimiento intersubjetivo del *discurso práctico* es posible superar la reflexión monológica de la evaluación prudencial individual de las acciones humanas, lograr acuerdos libre de dominio y evaluar críticamente la aceptabilidad de las consecuencias de las normas morales: todo ello aporta a la validez intersubjetiva del juicio moral.

De un modo similar al imperativo categórico kantiano, la regla general de argumentación es la que hace posible en última instancia el entendimiento mutuo, a la vez que establece la forma en que pueden ser validadas las normas morales. McCarthy ha propuesto la siguiente reformulación ético-discursiva del principio *monológico* kantiano de

universalización: “más que atribuir como válida para todos los demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada cual pueda querer sin contradicción que se convierta en una ley universal, a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal” (McCarthy, 1987: 377).

En vista de los conflictos contingentes inherentes al mundo de la vida, los argumentantes sólo poseen el discurso práctico como instrumento para dilucidar *pretensiones de validez* cuestionadas (Habermas distingue cuatro pretensiones de validez, a saber: *comprensibilidad, verdad, veracidad* y *corrección*), y el único criterio que poseen los argumentantes en un discurso práctico para validar las normas (tanto morales, como políticas y jurídicas) son las *reglas del discurso*. En este sentido, Habermas asume el conjunto de *reglas* del discurso formuladas por Robert Alexy, las cuales son constitutivas del principio de universalización e inherentes a la situación ideal de habla y a un discurso libre de dominación. (Habermas, 1985: 110ss.) Estas reglas, de tipo lógico-semántico, procedimental y ético, son las siguientes:

(1.1) Ningún hablante debe contradecirse.

(1.2) Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a a en todos los aspectos importantes.

(1.3) Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos.

(2.1) Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree.

(2.2) Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de discusión debe dar una razón de ello

(3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión;

(3.2) a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación

b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso

c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.

(3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso.

Las reglas mencionadas no son meras convenciones de la institucionalización del discurso, sino “presupuestos inexcusables” (Habermas, 1985: 113) de todo sujeto capaz de habla y de acción.

La Ética del discurso habermasiana pretende no solamente fundamentar un principio moral formal y abstracto, sino también *adecuado al contexto*. El principio moral debe incluir una consideración lo más precisa posible de la situación y del contexto de acción. Al tomar en cuenta las consecuencias de las acciones y las decisiones, la Ética del discurso se presenta como una teoría ética sensible al contexto en que deben interactuar los agentes morales. Habermas afirma que los problemas de aplicación de las

normas bien fundamentadas “revisten incluso mayor urgencia que los problemas de fundamentación” (Habermas, 2000a: 91).

En su obra *Facticidad y validez*, Habermas defiende la tesis de que el discurso jurídico, el discurso político y el discurso moral representan procedimientos discursivos peculiares en un mismo nivel, lo cual implica que la moral no está por encima del derecho y de la política (Habermas, 1998: 305), sino que estos discursos, aunque se diferencian entre sí, son complementarios y no están relacionados jerárquicamente.

Para concluir, cabe señalar que Habermas descarta tanto la idea de un *metadiscurso* en el ámbito ético-filosófico, como también la posibilidad de una *fundamentación última* de las normas morales. Desde la perspectiva habermasiana, la Ética del discurso se presenta como una ética universalista de la justicia, que busca articular aquello que es bueno para mí y para nosotros, con lo que es bueno para todos.

4.3 La propuesta de Karl-Otto Apel

Los resultados del desarrollo científico-tecnológico, que se ponen de manifiesto por ejemplo en la problemática ecológica, representan un desafío no sólo para la ciencia y la técnica, sino también para la ética. La solución del problema ecológico, al igual que otros problemas globales de la humanidad, requiere que los seres humanos actúen mancomunadamente, asumiendo una responsabilidad solidaria ante los efectos que producen las acciones humanas a escala planetaria. Apel sostiene que para enfrentar los desafíos morales que presentan las consecuencias del desarrollo científico-tecnológico no bastan los convenios ni los acuerdos estratégicos técnico-

pragmáticos, sino que hace falta elaborar una *ética universal* de la responsabilidad solidaria que sea capaz de justificar las normas morales de forma intersubjetivamente vinculante. Los convenios (pactos, constituciones, leyes, etcétera), en tanto que productos de la prudencia individual y la racionalidad estratégica, pueden ser más o menos eficaces, pero no son capaces de fundamentar la obligatoriedad moral ni de tomar en consideración la responsabilidad solidaria de la humanidad en vista de los problemas globales que deben enfrentar los seres humanos en la actualidad. La obligatoriedad moral se distingue de la de un convenio en que aquella no se basa en la aceptación fáctica de los términos de un pacto entre los actores, sino en la vincularidad originaria de quienes han adquirido competencia comunicativa y son miembros de la comunidad de comunicación.

La versión apeliana de la *Ética del discurso* distingue entre una parte “A” de fundamentación argumentativa pragmático-transcendental, que explicita las condiciones de posibilidad y de validez del entendimiento argumentativo, y una parte “B” de fundamentación, que concierne a la problemática de la *aplicación referida a la historia* del principio moral. (Apel, 1986: 89; Michelini, 2000) Esta diferenciación conceptual pone de manifiesto que, “para que lo bueno acontezca” (Michelini, 2011), es necesario reflexionar críticamente tanto sobre los aspectos lógicos, formales y pragmático-transcendentales de la fundamentación racional de las normas morales, como también sobre las condiciones históricas de aplicación del principio moral.

La fundamentación de la aplicación referida a la historia de las normas morales es una cuestión tan relevante, que Apel ha dedicado en su teoría ética una parte especial de fundamentación, en la que se tienen en cuenta tanto las condiciones de aplicación de las normas bien

fundamentadas, como los resultados de su aplicación. (Apel, 1988: 134, 465)

A continuación se presentan los rasgos fundamentales de la arquitectónica de la teoría ético-discursiva apeliana con el fin de que sirva de guía para el análisis y la evaluación de la problemática moral relacionada con la interrupción de la vida humana en el estado inicial de desarrollo.

4.3.1 La parte "A" de la Ética del discurso

A la parte "A" de la Ética del discurso apeliana pertenecen (a) la *fundamentación última* pragmático-trascendental de la metanorma moral y (b) los *discursos prácticos*. El tratamiento de estas dos cuestiones se distingue claramente de las reflexiones sobre la fundamentación de la aplicación referida a la historia del principio moral.

a) La fundamentación última pragmático-trascendental

La *fundamentación última* filosófica de las normas morales no puede conseguirse ni de forma dogmática ni recurriendo al ámbito de lo empírico o a una derivación lógica desde principios abstractos, sino sólo mediante una reflexión estricta pragmático-trascendental sobre los presupuestos de la situación argumentativa. Dado que la pertenencia a la comunidad lingüística es un hecho inevitable de razón, Apel piensa que mediante una reflexión trascendental sobre los presupuestos *a priori* de la argumentación pueden obtenerse elementos clave para la elaboración de una ética normativa de la responsabilidad solidaria que pueda hacer frente a los desafíos globales que provienen de las consecuencias del desarrollo científico-tecnológico.

Según Apel, "quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una

comunidad real de comunicación, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Sin embargo, lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal en la real, como posibilidad real de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real -incluido él mismo- está muy lejos de identificarse con la ideal (en la mayor parte de los casos)” (Apel, 1985, II: 407). La *situación argumentativa* es *reflexivamente irrebasable*: quien pretende cuestionarla o negarla debe argumentar y, al hacerlo, la presupone, con lo cual comete una *autocontradicción performativa*. La *irrebasabilidad* de la situación argumentativa implica, para los interlocutores discursivos, un consenso racional básico e irrenunciable. La situación de consenso no se refiere a un entendimiento o acuerdo *fáctico* entre actores sociales, sino a una instancia *a priori* inherente a la situación argumentativa, que todo argumentante presupone necesariamente -de forma explícita o implícita- al ingresar en un discurso práctico. La norma fundamental o “metanorma” de la Ética del discurso -reconocida ya siempre inevitablemente por todo argumentante- alude a la relación de reciprocidad generalizada de todos los interlocutores discursivos, y constituye la condición trascendental de posibilidad de toda formación de consenso bajo las condiciones de una comunidad de comunicación ideal.

En lo fundamental, Apel está de acuerdo con la formulación que dio Habermas del principio de universalización (U), y la asume como la pieza clave de la parte “A” de la ética discursiva. Se trata de un principio abstracto formal que torna posible la validación de normas

en vista de un entendimiento universal bajo las condiciones de la comunidad de comunicación ideal de una situación ideal de habla. Sin embargo, Apel modifica el principio de universalización habermasiano en dirección a lo que él denomina una “ética de la responsabilidad posconvencional”, y lo amplía con un principio de acción referido a la historia (U_h), el cual enuncia:

“Obra sólo según una máxima de la que puedes suponer -sobre la base de un entendimiento real con los afectados o, respectivamente, de sus abogados o -en su lugar- a raíz de un experimento mental correspondiente- que las consecuencias y acciones colaterales que resultan previsiblemente de su realización general para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados puedan ser aceptados sin coerción por todos los afectados en un discurso racional” (Apel, 1988: 123).

El concepto *todos los afectados* remite, en un sentido inclusivo radical, tanto a los argumentantes actuales como a los interlocutores virtuales (es decir, aquellos que aún no pueden o ya no pueden argumentar), e involucra todos los intereses que puedan ser defendidos argumentativamente con buenas razones en la comunidad ilimitada de comunicación.

Los interlocutores discursivos -quienes, en tanto que miembros de la comunidad ilimitada de comunicación, orientan sus acciones y decisiones por los criterios de la comunidad *ideal* de comunicación- no deben renunciar a asumir la responsabilidad moral que les cabe como miembros de la comunidad *real* de comunicación. Así, por ejemplo, quienes pertenecen “a una clase o raza oprimidas

cuentan con un *privilegio moral a priori* frente a los privilegiados socialmente: tienen derecho a la realización de la igualdad, aún con anterioridad a las reglas de juego que sólo pueden aceptarse suponiendo la igualdad real” (Apel, 1985, II: 405). Los interlocutores discursivos no deben sacrificar ningún interés individual que sea compatible con las exigencias de la comunidad de comunicación ideal, puesto que todas las necesidades individuales que puedan ser articuladas argumentativamente con las necesidades de los demás deben ser incumbencia de la comunidad de comunicación. El *a priori* de la comunidad de comunicación sirve incluso de guía para aquellos contextos en que los interlocutores discursivos deben limitar o posponer la aplicación del principio moral y hacer uso provisorio de la racionalidad estratégica en las acciones y toma de decisión situacionales.

Ahora bien, entre la comunidad de comunicación real y la comunidad de comunicación ideal hay una tensión, cuya disolución implica la realización de la comunidad de comunicación ideal en la real. Apel menciona dos principios regulativos para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo en vista de la realización de dicha tarea, a saber: “en primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación con la real. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento” (Apel, 1985, II: 409). El *principio de conservación* asegura la supervivencia del género humano, y debe responder, por ejemplo, por las consecuencias globales del desarrollo científico-tecnológico que amenazan la vida y la existencia humana. Si bien es verdad que

también la ciencia contribuye a la supervivencia del género humano, no es menos cierto que esta contribución podría redundar solamente en beneficio de una parte de la humanidad; en cambio, la estrategia de supervivencia que propone la Ética del discurso es *emancipatoria* en el sentido de que busca la conservación de la vida y los intereses de *todos* los seres humanos, sin excepción. Es por ello que “la estrategia de supervivencia recibe su sentido a través de una estrategia de emancipación a largo plazo” (Apel, 1985, II: 410). Claro está que, aún en los casos en que se deba decidir o actuar en forma solitaria, no hay ninguna regulación ética superior a la que pone “en vigor en la propia autocomprensión reflexiva la posible crítica de la comunidad ideal de comunicación” (Apel, 1985, II 413).

Los dos principios estratégicos de la Ética del discurso -el de *emancipación* y el restrictivo de *conservación*- mantienen entre sí también una relación tensa, puesto que las condiciones de la realidad social, política y cultural a menudo dificultan -y en muchos casos impiden- la realización de la norma ideal de la solución discursivo-consensual de disensos y conflictos. Para superar esta tensión hace falta crear condiciones materiales y sociales adecuadas.

El principio de emancipación exige, por un lado, que se supere históricamente la contradicción entre las condiciones fácticas de acción propias de la comunidad real de comunicación (signadas por distorsiones en la comunicación, por el poder y los intereses, las coerciones sistémicas, etcétera) y las exigencias ideales de la comunidad ideal de comunicación contrafácticamente anticipada. Por *emancipación* se entiende “la realización de la comunidad ideal de comunicación [...] en la comunidad real de comunicación” (Apel, 1988: 38) El principio de emancipación es fundamental para la estrategia moral ético-

discursiva, dado que las condiciones fácticas de acción obstaculizan a menudo la aplicación del principio discursivo. De ahí también que la cuestión crucial de una ética política en la actual situación de la humanidad sea justamente que “la exigencia de la responsabilidad solidaria de los seres humanos debe ser cumplida, a pesar de que no han sido creadas aún las condiciones de posibilidad de su cumplimiento” (Apel, 1980: 39).

El *principio restrictivo de conservación*, que mantiene cierta tensión con el principio de emancipación, lo complementa en la medida que exige que se conserven “aquellas convenciones e instituciones de la tradición cultural humana que, según el criterio ideal (U) de la ética discursiva, pueden ser consideradas como logros aún nos sustituibles” (Apel, 1988: 149). Este principio hace justicia parcialmente con el principio de conservación formulado por Hans Jonas, aunque la exigencia ético-discursiva de conservación no se reduce tendencialmente a la problemática ecológica, sino que busca rescatar toda la “realidad racional”, en el sentido hegeliano, o -expresado ético-discursivamente- todos los resultados que puedan defenderse con buenos argumentos ante la comunidad ilimitada de comunicación.

Por lo expuesto hasta aquí queda claro que la Ética del discurso, mediante el principio formal de complementación, busca articular de modo sistemático el principio ideal de la racionalidad comunicativa con las exigencias situacionales y contextuales en que se puede -e incluso se debe- hacer uso de la *racionalidad estratégica*; es por ello que “en la argumentación en serio se presupone el *a priori* irrebasable de la comunidad de comunicación en un doble sentido, a saber: la comunidad ideal de comunicación, contrafácticamente anticipada, y la comunidad real de comunicación en tanto que *a priori* de las condiciones

fácticas de comunicación, propias del mundo de la vida y a la que pertenecemos a través de los procesos de socialización” (Apel, 1988: 466s.). La diferenciación entre una comunidad de comunicación *real* y una comunidad de comunicación *ideal* representa una tensión que debe ser superada mediante la elaboración de una estrategia ética teleológica a largo plazo, la cual implica crear condiciones para que las normas bien fundadas puedan ser *aplicables* y *exigibles*: en el caso que no estén dadas las condiciones sociales para la consideración de todos los intereses generalizables y el examen equitativo de las necesidades de todos los argumentantes -actuales o virtuales-, la Ética del discurso sostiene que las condiciones de interacción halladas deben ser transformadas de modo que todos puedan participar -libremente y en igualdad de condiciones- en el proceso discursivo de entendimiento mutuo.

El espíritu emancipatorio de la ética discursiva se muestra así en la exigencia que tienen los interlocutores discursivos de colaborar, mediante “una estrategia ética a largo plazo” (Apel, 1986: 100), en la transformación de las condiciones materiales y sociales halladas, con la finalidad de que el principio moral pueda ser *aplicable* y *exigible*. Para poder cumplir con el objetivo mencionado de transformación de las deficiencias y la superación de las asimetrías del mundo de la vida, las condiciones de interacción deben ser modificadas no sólo en el sentido de que permitan una participación efectiva y simétrica de todos los afectados (puesto que sólo mediante una participación sin exclusión de todos los interlocutores válidos es posible alcanzar un entendimiento racional y una solución justa de disensos y conflictos), sino también mediante el tratamiento imparcial de todos los temas e intereses que atañen a los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación.

b) Los discursos prácticos

Los *discursos prácticos* son procedimientos que permiten examinar de forma *imparcial* y *justa* la validez de las normas; se trata de un procedimiento racional para averiguar y transmitir discursivamente “los intereses de todos los afectados, que son sostenibles como pretensiones” (Apel, 1986: 89). El discurso práctico no es concebido como la praxis particular de una ciencia especial, ni tampoco como un diálogo existencial o una mera conversación, sino como un procedimiento mediante el cual pueden ser validadas de forma intersubjetiva las normas que pretendan vincularidad pública.

Entre los rasgos distintivos de los discursos prácticos se cuentan: la *inclusión efectiva de los afectados*, la *simetría* y la *exclusión de la violencia*.

La *inclusión efectiva* de los afectados -o la no exclusión de ningún argumentante- refiere a que los interlocutores discursivos deben participar *de facto* en los discursos prácticos que tratan asuntos que los afectan. La mejor forma de defender los derechos y de hacer valer las necesidades y los intereses propios es participar *efectivamente* en los discursos prácticos, en los cuales deben ser consideradas las necesidades y las aspiraciones de todos los afectados, “en la medida que puedan justificarse interpersonalmente mediante argumentos” (Apel, 1985, T. II: 403). La exigencia de inclusión efectiva implica que todos los asuntos de interés para los afectados tienen que examinarse discursivamente, que ningún tema debe ser considerado por principio *inargumentable* y que no es legítimo posicionarse en contra o al margen de los discursos prácticos para defender dogmáticamente, por ejemplo, determinados valores, tradiciones y formas de vida.

Ahora bien, en muchos casos y por diferentes razones, no es posible contar en los discursos prácticos con la participación *efectiva* de todos los afectados, de modo que estos puedan defender argumentativamente sus intereses. Algunas de las razones que pueden impedir la participación efectiva de los interlocutores en un discurso práctico son la minoría de edad, situaciones fácticas de exclusión e impedimentos causados por determinadas coerciones sistémicas (por ejemplo, de la economía) o institucionales (por ejemplo, de la legislación vigente).

En los casos en que los afectados no puedan participar *de facto* en el discurso, la ética discursiva sostiene que es una obligación moral de los interlocutores que participan efectivamente en la deliberación considerar *imparcialmente*, de forma *advocatoria*, los intereses no representados -por ejemplo, los intereses de los *interlocutores virtuales* o, en el sentido de Hans Jonas (1979), de las *generaciones futuras*. A este respecto, Apel sostiene que los miembros de la comunidad de comunicación están obligados a “tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir, todas las necesidades humanas, en la medida en que podrían plantear exigencias a los demás hombres. Las ‘necesidades’ humanas, en tanto que ‘exigencias’ comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes; debemos reconocerlas en la medida en que puedan justificarse interpersonalmente mediante argumentos” (Apel, 1985, II: 403s.) En relación con el problema de la supervivencia de la especie humana -y tomando como ejemplo una expresión de Hans Jonas, que es ilustrativa y ayuda a comprender la problemática de la emancipación (aunque aquí no pretendo que ella exprese propiamente el significado que Jonas le haya otorgado)-, no debe exigirse simplemente, como afirma Jonas, “¡que haya humanidad!” -para lo cual bastaría con que un grupo

humano, a costa de otro, sobreviva a alguna guerra o hambruna global-, sino que la existencia de *todos* los seres humanos debe ser garantizada, sin excepciones ni excepciones: este es justamente el núcleo de la idea de participación emancipatoria de la ética discursiva.

La armonización argumentativa de las necesidades, tanto actuales como virtuales, debe ser así incumbencia de la comunidad ilimitada de comunicación. Incluso un interlocutor solitario -que tenga que actuar moralmente en una situación extrema, en la que no sea posible contar con la participación efectiva de los afectados ni con una representación advocatoria- debe acudir a un *experimento mental* y examinar si la decisión a tomar, y las consecuencias directas e indirectas que previsiblemente se sigan de la aplicación general del principio moral, podrían ser defendidas con buenas razones en un discurso práctico ante los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación. *La exigencia de contemplar los intereses de todos los afectados, y examinar imparcial y responsablemente los derechos y las necesidades aún de quienes no pueden o ya no pueden participar en los discursos en que se tratan temas que afectan sus intereses expresa también, de forma clara y contundente, el carácter emancipatorio de la Ética del discurso.*

Los discursos prácticos implican además relaciones de simetría. La *simetría discursiva* refiere a que los interlocutores que participan en un discurso en que se tratan cuestiones que los afectan deben tener acceso irrestricto a la información, disponer de las mismas posibilidades de participar en forma igualitaria en las discusiones y gozar de los mismos derechos para expresar sus posiciones y críticas respecto de otras propuestas y otros puntos de vista. Esta exigencia de simetría discursiva es inherente a la condición

propia de interlocutores discursivos que se reconocen mutuamente como libres e iguales.

La solución imparcial de disensos y conflictos, excluyendo toda forma de violencia, es asimismo una nota distintiva de los *discursos prácticos*. El discurso práctico no representa la única forma de solucionar conflictos, pero -al excluir el uso de la fuerza, la manipulación y la violencia- constituye un procedimiento racional insustituible para la resolución justa y pacífica de conflictos. En efecto, la resolución de conflictos, la superación de disensos y la determinación de la validez de las normas que pretenden vincularidad general no pueden obtenerse mediante el uso de la violencia en ninguna de sus formas (física, simbólica, etcétera), sino sólo a través de buenas razones. Los interlocutores discursivos, que en un discurso práctico pretendan obtener validez para sus propuestas, con el fin de solucionar de forma justa y pacífica los disensos y conflictos, pueden apelar solo y exclusivamente a la fuerza de convicción racional de una buena argumentación, y a la *coerción no coercitiva* de las mejores razones. *Buenas razones* y argumentaciones que se orientan por el punto de vista moral son aquellas que, al contemplar intereses generalizables, logran el consenso de los afectados.

4.3.2 La parte “B” de la Ética del discurso

A diferencia de la tesis habermasiana de que el principio de universalización es la clave de la Ética del discurso y que a la teoría moral no le corresponde otra tarea que esclarecer las condiciones de procedimiento bajo los cuales es posible realizar un discurso libre de coacción, alcanzar normas que sean igualmente aceptables para todos y contemplar por igual los intereses en juego de todos los afectados, Apel sostiene que hace falta incorporar además, junto al principio

de universalización, un *principio de complementación* que sirva para la *fundamentación de la aplicación referida a la historia* de las normas formalmente válidas. Es decir, el principio de universalización, orientado a la fundamentación consensual de las normas morales, necesita de un *principio de complementación* para poder dar cuenta de las condiciones históricas contingentes en las cuales los agentes morales tienen que decidir y actuar.

Habermas se ha mostrado escéptico respecto de la incorporación a la *Ética del discurso* de un principio complementario, tal como lo sugiere Apel; es por ello que critica tanto el principio de complementación apeliano, como la parte “B” de la *ética discursiva* de Apel y, en general, la forma en que la *Ética del discurso* en su versión pragmático-transcendental aborda la cuestión de la fundamentación de la aplicación referida a la historia de las normas morales. (Habermas, 2000a) Sin embargo, para el tema que nos ocupa, es importante considerar qué pretende lograr Apel con la inclusión del principio de complementación en la *arquitectónica de la Ética del discurso*.

a) El principio de complementación

El *Principio de complementación* (*Ergänzungsprinzip* “U_h”) completa el principio de universalización habermasiano en un *sentido estratégico-moral* (Apel, 1988: 142): se trata de “una idea regulativa para la eliminación aproximativa de los obstáculos para la aplicación de (U_h)” (Apel, 1988: 145), que, en vista de la institucionalización de los discursos prácticos, exige la colaboración de todos los argumentantes. (Apel, 1988: 147, 299). El principio de complementación constituye así una pieza clave en la teoría apeliana de una *responsabilidad posconvencional* (Apel, 1988: 465) y, con

ello, en la arquitectónica de la versión pragmático-trascendental de la ética discursiva.

El principio ético-discursivo “U_n” deja en claro, por un lado, que los interlocutores discursivos, en caso de disenso, deben interactuar dialógicamente para lograr un consenso; por otro lado, en caso de conflicto, deben cooperar para alcanzar compromisos y acuerdos que, orientados al entendimiento mutuo, permitan reanudar la interacción comunicativa y resolver los conflictos de forma justa. Además, el principio exige que los interlocutores discursivos se hagan cargo conjuntamente, de forma responsable y solidaria, de las *consecuencias* directas e indirectas de sus acciones y de los resultados imprevistos e indeseados de sus decisiones.

Para poder aplicar de forma responsable el principio moral tienen que darse condiciones-marco adecuadas, es decir, tiene que haber condiciones mínimas (económicas, políticas, etcétera) de interacción. Una de estas condiciones es, por ejemplo, la vigencia de un Estado de derecho. A diferencia de ello, en un Estado autoritario y dictatorial, que cercena las libertades individuales y vulnera los derechos básicos de las personas, no estarían dadas las condiciones-marco para cumplir con las exigencias del principio (U): en semejante contexto político, actuar unilateralmente de acuerdo con la racionalidad comunicativo-consensual y tomar decisiones siguiendo exclusivamente el punto de vista moral podría conllevar una lesión grave de los derechos fundamentales. Más aún, dado que vivimos en un mundo signado por el poder, por coerciones fácticas de los sistemas de autoafirmación (por ejemplo, de la economía), por distintas coerciones institucionales (por ejemplo, de los ordenamientos jurídicos) y, no en último término, por intereses egoístas, sería poco *realista* -e incluso *irresponsable*- actuar *siempre* según el principio de la

racionalidad consensual, y cumplir unilateralmente con sus exigencias.

En los contextos de interacción en que no estén dadas las condiciones de aplicación responsable del principio moral (Apel, 1988: 295, 297; Kettner, 2000), lo cual puede suceder incluso en sociedades democráticas, la versión pragmático-transcendental de la ética discursiva afirma que los agentes morales deben hacerse cargo de las responsabilidades asumidas y, en consecuencia, pueden poner en juego la *racionalidad estratégica*, y suspender temporariamente la aplicación del principio moral. Los interlocutores discursivos no deben renunciar a los compromisos de responsabilidad adquiridos en el mundo de la vida: más bien deben enfrentar, incluso de forma estratégico-contraestratégica, las coerciones y los conflictos a que están sometidos en determinadas situaciones y contextos de acción. Dicho de otra forma: al tener que actuar en contextos de interacción en que imperan exigencias sistémicas y relaciones de poder que impiden o dificultan la aplicación del principio moral, los interlocutores discursivos *pueden* -y en algunos casos *deben*- actuar no sólo de forma comunicativa, sino siempre también de forma estratégica; ellos deben evaluar la relevancia de las condiciones históricas, contextuales y situacionales de acción y decisión, y, dado el caso, deben hacer prevalecer sus derechos, necesidades e intereses, activando la racionalidad estratégica y postergando la aplicación de la racionalidad comunicativa.

La *acción estratégica* no siempre contradice la moral: en muchos casos, recurrir a ella es no sólo deseable, sino también *moralmente debido*. Por ejemplo, “la información falaz que salva la vida a otro está mandada moralmente en el mismo grado en que matar en defensa propia o la omisión de la ayuda para evitar males mayores están permitidos moralmente” (Habermas, 2000a: 176). Esto significa que las

normas morales son válidas sólo *prima facie*, y que, en caso de conflictos entre normas, la toma de decisión debe basarse en una descripción de la situación de interacción lo más amplia y completa posible. Es por ello que, en aquellas situaciones en que no están dadas las condiciones para realizar discursos prácticos, los actores sociales pueden suspenderlos temporariamente (Kuhlmann, 1985: 214); más aún, el “principio de complementación” autoriza a contrarrestar las acciones estratégicas con comportamientos contra-estratégicos. (Kettner, 1992: 346ss.) Como guía para actuar en situaciones de difícil aplicación del principio moral, la ética discursiva exige aportar *tanta racionalidad comunicativa como sea posible*, y *tanta racionalidad estratégica como sea necesario*. (Apel, 1988: 168; Apel-Kettner, 1992: 36).

Dado que a menudo el límite entre el uso comunicativo y el uso estratégico de la racionalidad no es claro y preciso, la activación de la racionalidad estratégica debería ser reducida a la mínima expresión, y no debería hacer perder de vista la obligación fundamental de los agentes morales de remover las condiciones que obstaculizan o impiden la aplicación responsable de principio moral. Más aún: en aquellos casos en los cuales no es posible aplicar de forma directa el principio moral y en que la razón estratégica entra en acción, la perspectiva comunicativa de coordinar las “acciones de acuerdo con pretensiones normativas de validez [...] que puedan ser justificadas sólo a través de una racionalidad no-estratégica” (Apel, 1986: 99) no debe perder su fuerza orientadora última, y los argumentantes no deben perder de vista la orientación teleológica en las condiciones del discurso ideal. No se trata de alcanzar una forma de vida ideal, “el *telos* sustancial de la vida buena” (Apel, 1988: 147), pero tampoco es posible “comenzar de cero” (Apel, 1988: 242, 243) o dejar todo como está, sino que el objetivo

es lograr -a partir de las condiciones halladas y de su transformación discursiva- el fin moral “de la superación, a largo plazo, de la necesidad del obrar estratégico en el sentido de la imposición de intereses no-discursivos en favor del seguimiento exclusivo del principio discursivo ideal de la regulación de conflictos” (Apel, 1988: 468).

b) Aplicabilidad y exigibilidad del principio moral

En orden a obrar de forma moralmente correcta, la teoría pragmático-trascendental de la ética discursiva exige que se tomen en cuenta las consecuencias directas e indirectas que previsiblemente se seguirán del seguimiento general de las normas consensuadas, y que se consideren críticamente las exigencias que provienen de las coerciones fácticas y los sistemas de autoafirmación. Las éticas deónticas tradicionales, como la ética kantiana, han ignorado o desconocido que hay situaciones históricas y contextos de interacción únicos e irrepetibles, y consecuentemente no han examinado la problemática de la *aplicabilidad* y *exigibilidad* del principio moral en vista de los condicionamientos fácticos e institucionales de interacción. Este es un déficit de abstracción de las éticas deontológicas, que la ética discursiva busca compensar mediante el principio de complementación, el cual debe orientar el trabajo conjunto de creación de las condiciones históricas de aplicación del principio moral y guiar el proceso de la articulación entre la realidad hallada y la exigencia ideal de la ética discursiva. (Apel, 1988: 300)

A diferencia de las éticas principistas tradicionales, que exigen la aplicación *rigurosa* del principio moral y no tienen en cuenta las condiciones situacionales y contextuales de acción, la ética discursiva afirma que las exigencias provenientes del principio moral *pueden* -o incluso *deben*-

ser provisoriamente suspendidas cuando no están dadas las *condiciones de aplicación* del principio moral, o cuando el agente moral prevé que las consecuencias directas e indirectas de sus acciones podrían ocasionar graves lesiones a la dignidad propia o ajena, o acarrear resultados irreversibles para la vida de los individuos. En consecuencia, la Ética del discurso sostiene que, en una etapa de transición de la moral convencional a la moral posconvencional, el principio moral puede *no ser aplicable o exigible* en determinadas situaciones. “El problema de la exigibilidad o, inclusive, de la relatividad de la exigibilidad” (Apel, 1988: 124) del principio moral constituye así un tema central en la parte “B” de la Ética del discurso en tanto que teoría ética post-convencional. La problemática de la *aplicabilidad* del principio moral en el contexto de las condiciones históricas de acción halladas, junto con la *exigibilidad* del principio moral, son parte fundamental de la teoría ético-discursiva cuando se trata de reflexionar sobre la fundamentación de la *aplicación referida a la historia* de las normas morales.

La *exigibilidad* y la *aplicabilidad* del principio moral están relacionadas no sólo con la *calidad* de los ordenamientos legales vigentes en una determinada sociedad, sino también con *el nivel de realización social* de las normas jurídicas y la *institucionalización* de discursos de fundamentación de normas en un Estado democrático. Este marco institucional de aplicación es fundamental en relación con la exigibilidad de la aplicación del principio (U), puesto que la racionalidad estratégico-instrumental debe ser articulada dialéctica y responsablemente con la racionalidad comunicativo-consensual en el sentido del principio de complementación.

c) Ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista

Los agentes morales no pueden orientarse *siempre y exclusivamente* por normas ideales, sino que necesitan

ponderar, mediante un principio de interacción *realista*, si pueden asumir *responsablemente* la aplicación del principio moral en vista de los intereses en juego y de las coerciones que provienen de los sistemas de autoafirmación. En consecuencia, la tarea central de la ética discursiva apeliana incluye no sólo la fundamentación formal-racional de las normas morales, sino también la elaboración de criterios que permiten afrontar *responsable* y *solidariamente* la solución de problemas y conflictos en mundo social. En este sentido, la teoría ético-discursiva se autocomprende como una *ética de la responsabilidad* (Apel, 1988: 10), una responsabilidad organizada solidariamente (Apel, 1988: 213) o, mejor aún, una *ética de la corresponsabilidad solidaria*. (Apel-Burckhart, 2001)

En tanto que *ética de la corresponsabilidad solidaria*, la *Ética del discurso* afirma que es necesario y posible *fundamentar racionalmente* no sólo las normas morales que pretendan validez pública y vincularidad intersubjetiva, sino también su *aplicación responsable* en contextos históricos y situacionales diversos, contingentes y conflictivos. La problemática de la *aplicación referida a la historia* del principio moral, tal como lo concibe la *Ética del discurso*, no se parece a un “recetario”, en el cual pueden encontrarse respuestas para cada problema concreto. Más bien, lo que la *Ética del discurso* propone al abordar la cuestión de la *aplicación referida a la historia* del principio moral, es fundamentar el marco general y establecer los criterios con que deben resolverse los disensos y conflictos morales en el mundo de la vida.

Apel y Habermas coinciden en señalar que la *Ética del discurso* delega la resolución concreta de problemas a los afectados, quienes deben velar, en tanto que interlocutores discursivos, por el cumplimiento de las condiciones ideales presupuestas en la argumentación, y ponderar críticamente

la praxis de los discursos prácticos y los resultados que a través de este procedimiento pretendan alcanzar vincularidad intersubjetiva. La responsabilidad en la aplicación del principio moral puede expresarse de distintas maneras, a saber: como consecuencia de un entendimiento real actual con los afectados, como resultado de una acción advocatoria o, finalmente, como corolario de un experimento mental, en el cual el interlocutor debe preguntarse si los resultados de la acción prevista podrían ser aceptables, en principio, para los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación.

Al postular el examen crítico y la transformación de las condiciones sociales halladas que dificultan o impiden la implementación de discursos prácticos para la solución de las cuestiones éticamente relevantes (Apel, 1988: 12s.), la teoría ético-discursiva de la corresponsabilidad solidaria aboga por una *aplicación no rigorista del principio moral*. En este sentido, una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista tiene que tomar en cuenta las condiciones de aplicabilidad del principio moral e implementar una estrategia que contribuya, a largo plazo, “a la transformación de las condiciones reales con el fin de aproximarse a las condiciones ideales de la solución consensual-discursiva de conflictos” (Apel, 1988: 268).

La aplicación unilateral, estricta y absoluta del principio moral en situaciones de interacción no razonables, en las cuales, por ejemplo, se violan derechos fundamentales de las personas, puede ser calificada de *rigorista*. Es por ello que la Ética del discurso, en su versión pragmático-transcendental, sostiene que los agentes morales -en los casos de interacción en que el principio moral no sea aplicable o exigible- deben actuar responsablemente y velar por el resguardo de sus intereses legítimos de supervivencia y dignidad; por consiguiente, no están obligados a aplicar de

forma simple y directa el principio moral, ni a guiarse exclusivamente por aquellas normas que buscan obtener consenso general en el sentido de la norma (U), puesto que ello implicaría no sólo aplicar en sentido *rigorista* el principio ético-discursivo, sino también tener que soportar eventualmente consecuencias desastrosas e inaceptables.

La Ética del discurso puede ser considerada con razón una teoría ética de la corresponsabilidad solidaria *no rigorista* (Maliandi: 2010: 250), dado que el principio moral no es exigible en ciertas situaciones, y, en determinados contextos de acción, puede -e incluso debe- legítimamente no ser aplicado, o sólo ser aplicado parcialmente. En tanto que *ética de la corresponsabilidad solidaria*, la Ética del discurso asevera que, para “que lo bueno acontezca” (Michelini, 2011), en toda decisión moral tienen que tomarse en cuenta las situaciones históricas y las coerciones fácticas e institucionales que pueden afectar las acciones y decisiones de los agentes sociales. En casos especiales, lo interlocutores discursivos están obligados a actuar no sólo de modo *discursivo*, siguiendo las reglas de la comunidad ideal de comunicación, sino también *estratégicamente*, con el fin de salvaguardar responsablemente los intereses de todos y cada uno de los agentes sociales, dado que, en determinadas circunstancias, una acción poco realista podría tener consecuencias dramáticas e irreversibles para los afectados. Claro está que, aun cuando la aplicabilidad y la exigibilidad de las normas morales se vean restringidas a causa de las condiciones fácticas e institucionales, el principio moral mantiene su validez y sigue cumpliendo su función de guía para la superación de las condiciones que obstaculizan su aplicación.

4.3.3 Supuestos, derechos y obligaciones de los interlocutores discursivos

A continuación, destaco sucintamente algunas ideas clave de la teoría ético-discursiva que me parecen relevantes para abordar la cuestión de la legitimidad / ilegitimidad de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

En sentido moral típico-ideal, *persona humana* es, para la Ética del discurso, el *interlocutor discursivo*. Interlocutor discursivo es todo ser lingüístico y comunicativamente competente, capaz de dar, recibir y exigir razones en un discurso práctico en el marco de una comunidad *real* de comunicación que se guía por los parámetros de una situación ideal de habla o comunidad ideal de comunicación.

Para averiguar qué relevancia tiene esta idea de persona para el abordaje de la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, cabe preguntar entonces cuáles son los supuestos inherentes al concepto de interlocutor discursivo, y cuáles son los derechos y las obligaciones fundamentales de los interlocutores discursivos.

-*Interlocutor discursivo* es todo sujeto capaz de lenguaje y comunicación. En los seres humanos, la moralidad está anclada en la capacidad de argumentar -es decir, de dar, recibir y exigir razones- en una comunidad de comunicación.

-En el caso de las personas humanas, la constitución bio-psico-social es una condición necesaria para la adquisición de moralidad.

-La articulación dialéctica e indisoluble que establece la Ética del discurso entre el principio de emancipación y el principio de supervivencia exige no sacrificar ningún interés

y ninguna necesidad de ningún interlocutor discursivo, real o virtual, que pueda ser validado en el marco de la comunidad ideal de comunicación.

-Los interlocutores discursivos, en tanto que miembros reales y virtuales de la comunidad real de comunicación, tienen *derecho* a que se les garanticen todas las prerrogativas inherentes a los miembros de la comunidad ideal de comunicación.

-Los interlocutores discursivos tienen derecho no sólo a intervenir de forma libre, simétrica y sin violencia en las argumentaciones sobre asuntos que los afectan, sino también a que en los discursos prácticos se tengan en cuenta todos sus intereses y necesidades.

-En determinados contextos de interacción, los interlocutores discursivos tienen derecho a defender sus necesidades e intereses de forma no sólo comunicativa, sino estratégico-contraestratégica, y a no aplicar el principio moral de forma *rigorista* (es decir, que pueden suspender o postergar legítimamente la aplicación del principio moral, cuando éste no sea aplicable o exigible).

-En los discursos prácticos, los interlocutores discursivos tienen la obligación de tomar en consideración los intereses de todos los afectados, actuales y virtuales.

-Los interlocutores discursivos tienen la obligación de guiarse por el principio moral de la búsqueda de consenso aún en los casos que deban obrar de forma estratégica.

-Los interlocutores discursivos tienen la obligación moral de contribuir, de forma corresponsablemente solidaria y no rigorista, a la institucionalización de los discursos prácticos y

a la superación de los escollos que impiden el entendimiento mutuo de los miembros de la comunidad de comunicación.

5. Los problemas morales del aborto a la luz de los criterios de una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista

La problemática del aborto abarca un conjunto amplio y complejo de cuestiones -biológicas, económicas, sociales, jurídicas, políticas, religiosas, etcétera-, para cuyo estudio se requiere de un enfoque interdisciplinario que tenga en cuenta tanto la perspectiva filosófica como los análisis y resultados de las distintas disciplinas científicas.

Uno de los problemas que tienen que abordar las teorías éticas es la posible colisión de normas o de valores. Mientras que la ética kantiana puede ser vista como una teoría rigorista, porque toda consideración de la situación y del contexto es ajena al principio moral, la *Ética convergente* (Maliandi, 2007, 2010) admite que puede darse una colisión de principios, y cuando ello sucede es necesario apelar a la convergencia como método de solución de conflictos. (Maliandi, 2010, 2011, 2013) Desde otras teorías se supone asimismo que “las normas morales pueden entrar en conflicto y por eso no pueden aplicarse sólo de manera deductiva, sino que necesitan muchas veces el discernimiento y la ponderación de todos los factores, para acabar quizás aceptando el mal menor [...]. En este discernimiento radicó el valor de la casuística tradicional, “aunque luego esa misma casuística degenerase en escolasticismo y olvido de la responsabilidad” (González Faus, 1995).

La fundamentación de la aplicación del punto de vista moral en vista de las condiciones históricas, situacionales y contextuales de interacción posee una relevancia sistemática: no sólo la fundamentación, sino también la aplicación referida a la historia del principio moral juega un papel decisivo cuando se trata de evaluar racionalmente los

diversos aspectos vinculados con la práctica del aborto. En lo que sigue me atenderé exclusivamente a examinar los problemas morales del aborto a la luz de los criterios de la Ética del discurso en tanto que *ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista*.

5.1 ¿Es el feto vida humana?

Desde el punto de vista de la Ética del discurso, el esclarecimiento del estatuto moral del feto resulta ser una cuestión clave para dilucidar tanto las cuestiones de fundamentación como los problemas de aplicación referida a la historia del principio de no interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. No caben dudas que desde la unión de un óvulo con un espermatozoide hay vida humana, independientemente de que el resultado del desarrollo de la vida humana inicial sea la existencia de uno o más individuos, o que a esta vida humana en su estado originario no se la considere vida personal. El problema es saber si esta vida humana inicial debe ser considerada sólo un dato biológico, o si a ella le es inherente algún tipo de normatividad, es decir, si a ella se le debe respeto porque posee dignidad.

5.1.1 La vida humana como proceso integral

Algunos filósofos destacan, por ejemplo, que la vida humana “marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. [...] La vida humana es el *modo de realidad* del ser ético” (Dussel, 1998: 129) Y al explicitar esta idea de la relevancia ética de la vida humana, Dussel afirma: “el sujeto ético posee una dignidad suprema en el ‘ciclo’ de la reproducción de la vida en el planeta Tierra. [...] Esto no es antropocentrismo, sino el saber situar

al ser humano por su complejidad en el punto central del 'ciclo de la vida' ” (Dussel, 1998: 491, n. 358). Aunque no se comparta la tesis dusseliana de que del “mero vivir” puede extraerse la exigencia ética del “deber vivir” (Dussel, 1998: 139) -o, dicho de otro modo, de que la normatividad del “deber vivir” pueda ser derivada del mero *hecho* de vivir-, estas afirmaciones dejan en claro que la *vida humana* es una *conditio sine qua non* de la existencia de la persona humana.

A diferencia de la posición de Dussel, Zavadivker (2016) sostiene que la defensa del derecho a la vida “se funda en una valoración universal del carácter positivo y deseable de la misma”, y que “la obligación moral de proteger la vida no debe asimilarse a la consideración de que la vida es algo bueno en sí mismo, pues dicha valoración es perfectamente susceptible de cuestionamientos de todo tipo”. En esta misma línea argumentativa inquiriere: “¿Hay alguien que no se haya preguntado legítima y seriamente si la vida tiene sentido, si es preferible vivir o no vivir? Esta necesidad esencialmente humana de someter a cuestionamiento nuestra condición existencial nos está indicando que no es en absoluto obvio y evidente para los hombres que *el ser* sea preferible a *la nada*.” En otros términos: de la vida humana no sólo no pueden derivarse normas morales, sino que la vida misma sólo sería deseable bajo ciertas circunstancias.

Al hablar de la vida humana, otro aspecto relevante a considerar es que ella constituye un elemento clave de la *corporalidad* humana, la cual está sometida a un proceso de desarrollo integral: este proceso, si es interrumpido en cualquier etapa de su devenir, desaparece irreversiblemente toda posibilidad de existencia humana. La interrupción del desarrollo del devenir humano no es un asunto temporal y

reversible, sino que coincide con la eliminación de la existencia de un ser humano.

En relación con la problemática de la comprensión de la vida humana es necesario destacar asimismo que los conceptos que utiliza la ciencia para designar las diversas etapas del desarrollo inicial de la vida humana -como blastocisto, embrión y feto- son adecuados para describir el proceso *biológico* de devenir de un individuo de la especie humana, y focalizar momentos muy especiales y diferenciados de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Sin embargo, la división en etapas de desarrollo biológico de la vida humana inicial, que aparece como lógica e instructiva desde un punto de vista científico, no debe hacer perder de vista que, más allá de esta distinción de fases de desarrollo biológico del feto humano -que es obviamente ilustrativa y pertinente-, la *vida humana* tiene que ser comprendida como un *proceso único e integral*, por lo cual, la interrupción del proceso en cualquiera de sus etapas implica la pérdida irreversible de la vida humana.

En esta misma línea argumentativa, la vida humana -considerada como proceso único e integral, desde la concepción hasta la muerte- incluye -junto con otros aspectos, como lo psíquico, social, afectivo, simbólico, cultural, etcétera- la dimensión *corporal* de toda vida humana. La corporalidad es relevante no sólo para comprender el desarrollo biológico-natural de los seres humanos, sino también para la reflexión ético-filosófica sobre la realidad humana en general, y, como veremos más adelante, también para establecer una relación pertinente entre la base biológica del ser humano y la idea de persona humana.

Hay que señalar asimismo que la vida humana inicial, si fuera sólo una cosa, o una mera estructura biológica, podría ser manipulada e instrumentalizada en forma total, sin que

ello implique la lesión de ningún principio moral: podría disponerse de ella libremente para cualesquiera otros fines. Kant afirma que la dignidad del ser humano radica en la moralidad, y que, por ello, todo ser humano debe ser respetado, y nunca ser tratado *sólo* como una cosa: “Aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo, la moralidad, no tiene valor relativo ni precio, sino dignidad. Lo único que posee dignidad es la humanidad, en cuanto que es capaz de moralidad” (Kant, 1996: 48). Tener dignidad significa poseer un valor intrínseco y ser incanjeable. Quien posee dignidad merece ser respetado y tratado como fin en sí mismo y nunca *sólo* como una cosa, nunca *sólo* como un medio.

Si se considera que la vida humana en el estado inicial de desarrollo no es una cosa ni una mera estructura biológica, podría argumentarse con razón que ella posee *dignidad*. Desde el punto de vista de la Ética del discurso, y en conexión con el pensamiento kantiano, puede decirse no sólo que la vida humana posee dignidad, y no precio, sino también que, en el caso de los seres humanos, la moralidad no puede ser pensada al margen de la constitución biológico-natural.

5.1.2 La vida humana como interdependencia

Se suele afirmar, esgrimiendo como argumento a favor de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, que el feto no es una persona ni un nuevo individuo de la especie humana, sino un *organismo biológico* que depende totalmente de la mujer y que, en definitiva, no es más que una parte de su cuerpo. Sólo a partir del nacimiento podría hablarse de un ser humano *independiente*. Sin embargo, esta interpretación de la vida humana presenta dificultades.

En mi opinión, la vida humana puede ser concebida cabalmente sólo desde el punto de vista de la *interdependencia*. Por un lado, no sólo el feto *depende* temporalmente de la mujer: también el niño recién nacido depende -de otra forma y en otras condiciones- de la madre, del padre o de alguien que lo mantenga en vida, puesto que no podría hacerlo por sus propios medios. Por otro lado, la *dependencia inicial* del feto respecto de la mujer es fundamental, pero provisoria. La vida inicial de un ser humano adviniente no se confunde con la de la mujer. La dependencia biológica que experimenta el feto respecto de la mujer es una etapa natural de supervivencia, pero ello no significa que el feto no es más que una parte del cuerpo de la mujer. La nueva vida humana no puede ser considerada como una mera estructura biológica, que forma parte del cuerpo de la mujer, puesto que posee un ADN propio y único.

En realidad, no hay etapa en la vida humana que pueda ser concebida al margen de la idea de *interdependencia*. La vida humana no se limita a la interdependencia biológica, propia del proceso de todo ser vivo natural; la interdependencia se pone de manifiesto también en las dimensiones social y cultural de la vida humana: en los sentimientos, la afectividad y el simbolismo que caracterizan las relaciones entre los seres humanos desde la concepción hasta la muerte. Algunos autores sostienen que la eliminación de la idea de *internecesidad* -y, podríamos agregar, de *interdependencia*- se corresponde con una razón abortista individualista y autárquica, que es propia de la cultura occidental: “La razón abortista es una concreción de esa manera de ver. Con ello, en realidad, la razón abortista se ataca a sí misma como razón humana. Es una razón ‘monadológica’ ” [...] que “se expresa en eslóganes como los siguientes: ‘nuestro cuerpo nos pertenece’ y

‘nosotras parimos, nosotras decidimos’. Estos eslóganes son la mejor expresión de lo que se ha llamado aquí ‘razón abortista’ ” (González Faus (1995).

Desde el punto de vista de la Ética del discurso, la pertenencia a una misma comunidad ilimitada de comunicación de seres corporales interdependientes, y lingüística y comunicativamente competentes, hace que la vida humana tenga que ser considerada necesariamente en su dimensión moral. En otros términos, la existencia humana es una red de fenómenos corporales y lingüístico-comunicativos que arraiga y se sostiene en *una interdependencia de tipo biológico, social-cultural y moral*.

5.1.3 Primigeneidad y primordialidad: el concepto de *persona humana*

En el período de transición del pensamiento griego y medieval al pensamiento moderno, el concepto tradicional *sustancialista* de persona -criticado como ajeno a la historia y al fenómeno de la intersubjetividad- se enriqueció con los aportes de la psicología, la ética y las ciencias humanas. Kant produce un giro ético en la idea de persona: el filósofo alemán interpreta como *persona* a los seres racionales, “porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio” (Kant, 1996: 44). El imperativo práctico: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1996: 44s.) recoge justamente esta idea kantiana del ser racional como fin en sí mismo.

Kant vinculó de forma estrecha la idea de persona moral con la libertad, la autonomía y la independencia frente al mecanicismo de la naturaleza: la personalidad moral “no es

sino la libertad de un ser racional bajo leyes morales” (Kant, 1994: 30). La personalidad representa lo humano sin más que hay en la persona. En este sentido, *personalidad* significa *imputabilidad moral*: es persona quien ya siempre es responsable y, por lo tanto, imputable de sus acciones y decisiones.

No son pocos los pensadores que en la actualidad sostienen que la idea de persona no puede ser reservada exclusivamente a los seres humanos. Con el fin de superar el *antropocentrismo* en la consideración de lo que es un ser personal, Peter Singer (1995, 1997) ha propuesto extender la idea de persona -entendida como “ser racional conciente de sí mismo” (Singer, 1995: 109, 137)- más allá de la realidad “humana” y utilizar el término “personas no humanas” para referir a algunos animales desarrollados que poseen cierto grado de racionalidad, inteligencia y conciencia de sí. (Singer, 1995: 145; 1997: 181) Independientemente de si los argumentos de Singer resultan convincentes, lo cierto es que a las nociones tradicionales de “persona *humana*” (utilizada, por ejemplo, en el derecho y la filosofía) y “persona *divina*” (empleada en teología) se suma ahora una nueva noción de *persona*, a saber: la de “persona *no humana*” o, mejor aún, “persona *animal*”.

Con el propósito de comprender cabalmente el concepto de “persona *humana*”, y poder diferenciarlo de otros conceptos similares, distingo a continuación entre dos instancias clave que remiten a la noción de persona humana, a saber: *primigeneidad* y *primordialidad*. Utilizo el término *primigeneidad* para referirme a la dimensión biológica y social-cultural del devenir de un individuo de la especie humana; con el término *primordialidad* aludo a la dimensión estrictamente *moral*. En el caso de los seres humanos, la *primigeneidad* es *condición de posibilidad* de la adquisición de *primordialidad*. De modo que puede

sostenerse con certeza que sin primigeneidad no hay ninguna posibilidad de que exista una persona humana.

La idea de vida humana entendida como primigeneidad abarca dos aspectos fundamentales, a saber: la *identidad genética* y la *identidad social*. La vida humana posee *ab origine* una dimensión *biológico-natural* y una dimensión *socio-cultural*: posee una *identidad genética* y una *identidad social*. *Identidad genética* significa que no hay persona humana sin un organismo biológico-natural con un ADN propio. El concepto de “persona humana” remite, por principio, a la corporalidad y a un organismo biológico con determinadas características. En este sentido, puede afirmarse que el código genético es una categoría biológica que permite determinar que estamos en presencia de una vida humana o ante un individuo de la especie humana. El hecho de que un feto sea viable o posea la capacidad de experimentar placer o dolor, que haya adquirido un grado inicial de sensibilidad o alguna capacidad psicológica básica inicial, pertenece a la dimensión de primigeneidad, la cual es relevante, porque los fenómenos biológicos, psíquicos y afectivos, si bien no explican el ser personal ni fundamentan la dignidad moral (*primordialidad*) de un ser humano, ellos son, en el caso de las “personas humanas”, condición de posibilidad de *adquisición* de personalidad moral.

La *identidad genética* no es suficiente para asignar a un ser humano respeto o dignidad en sentido moral. En consecuencia, es correcto sostener que “la dignidad no está en los genes” (Ortiz Millán, 2009: 74). Un ser humano es siempre “mucho más que la suma de sus genes, y no puede reducirse al resultado de la fusión de dos gametos [...] los genes son importantes, pero todos los mecanismos y procesos epigenéticos por encima de los genes también son cruciales para la formación de un ser complejo como lo es un humano” (*Pronunciamento*, 2009: 279). Sin embargo,

aunque desde la realidad genética no pueda fundamentarse la dignidad humana, la identidad genética (el ADN) es un dato clave para identificar la vida humana y a un individuo de la especie humana de cualquier otro ser vivo; el código genético es, a su vez, una instancia necesaria, aunque no suficiente, para describir lo que denominamos “persona humana”: hasta tal punto es necesaria, que no es posible para las personas humanas adquirir personalidad moral sin el supuesto de la realidad corporal biológico-natural.

La *identidad social* es otro elemento clave de la primigeneidad: refiere a las relaciones afectivas, simbólicas, sociales y culturales que son inherentes al desarrollo de toda vida humana. La socialización no comienza recién con el nacimiento, sino que el proceso de socialización se inicia con una nueva vida humana: con la concepción de un nuevo individuo de la especie humana. Un ser humano es no sólo un conjunto de células o un sistema biológico complejo, sino también, desde la concepción, un ser inserto en relaciones lingüístico-comunicativas, para el cual los mecanismos y los procesos epigenéticos tienen suma importancia. En este sentido, es verdad que para producir un nuevo Mozart, si es que esto llegara a ser posible alguna vez, haría falta más que un genoma: “(...) ‘para producir otro Mozart necesitaríamos no sólo su genoma, sino el útero de su madre, las lecciones de música de su padre, a su hermana Nannerl, a sus amigos y a los de él, al estado de la música en Austria en el siglo XVIII, el generoso apoyo de Haydn, la interacción con su alumno, el joven Beethoven, la devoción (y la modestia) de su esposa Constanze, el patronato del emperador Joseph II, la competencia de Salieri como compositor de la corte, y así en círculos cada vez más amplios. Concedemos que sin su genoma único, el resto no hubiera sido suficiente, después de todo, sólo hubo un Mozart. Pero no podemos hacer la inferencia opuesta: que

su genoma, cultivado en otro mundo y en otro tiempo, resultaría en un genio musical creativo igual' ” (Ortiz Millán, 2009: 86s., citando a L. Eisenberg).

En el caso de las “personas humanas”, la adquisición de *primordialidad* (que es inherente a la constitución de la persona moral de un interlocutor discursivo) depende desde sus inicios del principio de *primigeneidad* (el cual incluye aspectos psicológicos, sociales, culturales y éticos), de modo que, sin el proceso de primigeneidad no es posible, para las personas humanas, adquirir personalidad moral.

Las denominadas condiciones de primigeneidad (aprehendidas sintéticamente en los conceptos de *identidad genética* e *identidad social*) son relevantes para la adquisición de personalidad moral, porque puede afirmarse, con certeza, que si se interrumpe el proceso de vida humana que se inicia en la concepción, dejará de haber -o no habrá jamás- “persona humana”. Esto significa, por un lado, que la personalidad moral (dimensión de *primordialidad*) no puede ser explicada desde la ciencia biológica, y, por otro lado, que la dimensión de *primigeneidad* (identidad genética e identidad social) es necesaria e imprescindible para la aparición de la personalidad moral en aquellos seres que denominamos “personas humanas”. Es por ello que, sin identidad genética y sin identidad social (características constitutivas de la primigeneidad), no puede haber persona humana. Esto implica que *el desarrollo primigenio debe ser salvaguardado en sentido absoluto* -al menos, en principio-, *porque puede aseverarse con certeza que su interrupción implica cercenar toda posibilidad de existencia de una personalidad moral*.

Teniendo en cuenta lo expresado hasta el momento, para describir la idea de moralidad y de respeto absoluto que merecen las “personas humanas” no alcanza ni la mera referencia a un hecho natural (por ejemplo, un conjunto de

células, una estructura biológica, un determinado ADN, etcétera), ni tampoco la exclusiva alusión a lo social, psicoafectivo, simbólico y cultural. La identidad genética y la identidad social (que constituyen conjuntamente lo que denomino *primigeneidad*) no son elementos suficientes para asignar *dignidad* moral. Se cometería una falacia naturalista si se pretendiera obtener la idea de dignidad moral a partir de la estructura biológico-social de primigeneidad. No obstante, si bien es verdad que si se pretendiera derivar los fenómenos morales (como el ser personal, la dignidad de la vida humana, los derechos, etcétera) de los procesos biológicos se cometería una falacia naturalista, no es menos cierto que la *aparición* de primordialidad (identidad moral) depende de la primigeneidad. Dicho brevemente: sin la dimensión de primigeneidad no es posible devenir “persona humana”.

Los argumentos de las posiciones extremas (sea de los denominados “conservadores radicales” o de los “liberales radicales”) sostienen, o bien que “somos” -en sentido estricto o potencialmente- *personas* desde la unión del óvulo con el espermatozoide, o bien que somos personas solamente a partir de algún momento posterior de la fecundación (por ejemplo, cuando aparece el dolor, cuando se ha desarrollado suficientemente el sistema nervioso o a partir del nacimiento). Algunas de las fuentes en que abrevan estas tesis son de tipo metafísico-religioso (las primeras), otras de procedencia científica (las últimas).

El argumento conservador señala que desde la concepción hay un ser humano *personal*, pero ello no puede ser probado *científicamente* ni tampoco avalado con alguna razón que pueda ser corroborada intersubjetivamente. En cambio, puede sostenerse con certeza que la interrupción voluntaria de la vida humana inicial implica una *cesura radical arbitraria* en el desarrollo de la primigeneidad: con

ello se destruye un ser personal (en opinión de quienes sostienen que desde la concepción hay persona humana), o se clausura su advenimiento y desarrollo (en caso de que se sostenga que la vida humana personal se da en alguna etapa posterior a la concepción). Entre los liberales radicales no hay acuerdo sobre cuál sería la instancia a partir de la cual aparece la personalidad moral.

La tesis que puede ser defendida desde los supuestos de la Ética del discurso expresa lo siguiente: con la cesura arbitraria de la vida humana en cualquier estadio de desarrollo se *interrumpe no sólo la vida de un organismo natural, sino una vida humana*; con ello, o bien se produce la destrucción de una personalidad moral, o bien se elimina toda posibilidad *real* de adquisición y desarrollo de personalidad moral (en caso que se ubique la aparición de la personalidad moral en un momento posterior de la fecundación). En consecuencia, puede sostenerse que la vida *humana* merece respeto y no debe ser interrumpida arbitrariamente en ninguna de sus diferentes etapas de desarrollo.

En vista de lo sostenido en la tesis mencionada, es difícil, si no imposible, compartir la afirmación de que “no se daña a una persona si se previene que exista a través del aborto (o de la anticoncepción o de la abstinencia); en cambio, sí se daña a una mujer cuando la ley le impide practicarse un aborto” (Ortiz Millán, 2009: 87). No se daña a nadie que no exista: esto es una verdad de perogrullo. La abstinencia, la pérdida de espermatozoides y la anticoncepción son acciones que no implican en sí mismas una intervención manipuladora en la vida de un ser humano: mientras no haya un óvulo fecundado no hay ninguna posibilidad de desarrollo primigenio y, por ende, no se daña a nadie. En cambio, la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, practicada voluntariamente en el aborto,

implica la destrucción *arbitraria* de las condiciones primigenias de existencia de un nuevo ser humano y del advenimiento de una personalidad moral. En consecuencia, es necesario diferenciar entre acciones y decisiones que impiden preventivamente que un nuevo ser llegue a la vida, de aquellas que voluntariamente eliminan una vida nueva en el estadio inicial de desarrollo.

La práctica de la anticoncepción y la abstinencia no pueden ser ponderadas de la misma forma que la interrupción voluntaria del embarazo. Usar un método anticonceptivo puede implicar tanto una decisión egoísta (en caso que se esté cerrado en forma absoluta y sin buenas razones a la fecundidad) como un acto de racionalidad y razonabilidad en relación con la maternidad y la paternidad responsables (en caso que se esté por principio abierto a la fecundidad, sin necesidad de que esto signifique que cada relación sexual en concreto esté orientada a la procreación); en cambio, la interrupción voluntaria del embarazo incluye la eliminación de una vida humana en el estadio inicial de desarrollo, lo cual lesiona el punto de vista moral.

En síntesis: La vida humana, en tanto que proceso bio-psico-social (primigeneidad), es condición de posibilidad de adquisición de personalidad moral (primordialidad). La distinción entre *primordialidad* y *primigeneidad* es importante, porque *permite afirmar que el proceso primigenio de adquisición de personalidad moral no debe ser interrumpido en ninguna etapa de su desarrollo, puesto que cualquier cesura arbitraria que se realice afecta la primordialidad, dado que -con certeza- destruye un ser humano personal o impide el advenimiento de lo que denominamos una personalidad moral, dependiendo del posicionamiento que se tenga respecto de si desde la concepción de una vida humana estamos o no ante la presencia de un ser personal.*

5.2 La idea de ser personal

La idea de persona ha sido interpretada de múltiples formas, y sigue siendo discutida desde distintas tradiciones y posiciones filosóficas. En lo que sigue se presenta brevemente la comprensión de ser personal, tal como puede ser interpretado desde la Ética del discurso, con el fin de precisar si los fetos humanos son personas, y, en tal caso, si tienen dignidad y merecen respeto.

5.2.1 La idea de persona como *interlocutor discursivo*

En sentido típico-ideal, la Ética del discurso considera *persona* al *interlocutor discursivo*. El concepto de *interlocutor discursivo* remite a la idea de seres lingüística y comunicativamente competentes que se desempeñan en el marco de una comunidad ideal de comunicación, y que son capaces *dar, recibir y exigir* razones en un discurso práctico en relación con la pretensión de validez de una norma.

La idea de *persona humana* está compuesta de los términos “persona” y “humana”. El concepto *humano* refiere a la dimensión de *primigeneidad* -es decir, no sólo al *factum* de un ADN único y del *código genético* propio de un individuo de la especie humana, sino también a las relaciones *sociales* e *histórico-culturales* (afectivas, comunicativas, simbólicas, etcétera) que se articulan con la concepción y el desarrollo de un individuo de la especie humana. Esta dimensión es *conditio sine qua non* para la adquisición de *primordialidad*, es decir, de personalidad moral.

Los seres humanos son seres corporales que para ejercer su función de interlocutores discursivos necesitan disponer de la base biológico-natural y social correspondiente. Sin la satisfacción de las condiciones de primigeneidad no es

posible, para los seres humanos, llevar adelante discursos prácticos y desempeñarse como seres personales en libertad e igualdad de condiciones. En otros términos: *primordialidad* y *primigeneidad*, independientemente del grado de realización de esta última, están intrínsecamente articuladas. No hay posibilidad de que haya interlocutores discursivos -y, por ende, persona humana-, si el desarrollo progresivo e integral del proceso de primigeneidad es voluntariamente interrumpido, porque en tal caso se impide la adquisición de primordialidad o bien se elimina toda posibilidad de que surja y se desarrolle una personalidad moral, cualquiera sea el momento y el modo en que ello ocurra.

En consecuencia, si se considera que *persona humana*, en sentido moral, se denomina a quien puede ser reconocido como interlocutor discursivo, y que ello implica no interrumpir arbitrariamente la base primigenia constitutiva del ser humano, cabe pensar que, ante la posible práctica de un aborto, habría que invocar, al menos, el *principio de incertidumbre*, esto es: si no puede determinarse con precisión cuándo un individuo de la especie humana comienza a ser persona, la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no debería ser declarada una práctica racional legítima desde el punto de vista moral, puesto que sin condiciones primigenias de realización no es posible el acceso a ninguna forma primordial de validez por parte de los seres humanos. La interrupción voluntaria de las condiciones de primigeneidad -independientemente de la etapa de desarrollo en que se la realice- implica inevitablemente la *exclusión arbitraria* de uno o más miembros de la comunidad ilimitada de comunicación.

5.2.2 Los fetos ¿son personas?

Uno de los interrogantes que surge cuando se plantea la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es si los fetos son o pueden ser considerados *personas*. La experiencia indica que cuando una mujer queda embarazada tiene la intuición de que lo que está en devenir es una hija o un hijo suyo. Su expectativa es dar a luz un individuo de la especie humana. Antes y después del alumbramiento, los progenitores del *nasciturus* consideran que el resultado del embarazo es una hija o un hijo, más allá de las características fácticas -biológicas, físicas, síquicas, estéticas, etcétera- que el nuevo ser tenga. Entre los parientes y amigos, y el círculo social más estrecho de los progenitores se producen expectativas similares. Estos sentimientos e intuiciones demarcan ya claramente un ámbito humano de relaciones en torno del *nasciturus*: el embarazo y el nacimiento de una hija o de un hijo nunca son sólo *un hecho natural* sin más, sino ya siempre también un *hecho social*.

Ahora bien, más allá de ello, podría pensarse que, desde un punto de vista ético-discursivo, el feto humano no debería ser considerado "persona humana", dado que no puede desempeñar *de facto* -con algún tipo de rendimiento- el papel de un *interlocutor discursivo*. Para responder a esta cuestión es necesario destacar que, desde la teoría ético-discursiva, puede sostenerse que la *comunidad fáctica* de interlocutores discursivos actuales no agota la *comunidad real* de comunicación: a esta pertenecen también todos los interlocutores *virtuales* (es decir, aquellos interlocutores que no pueden participar *efectivamente*, aquí y ahora, en una deliberación práctica, pero que, sin embargo, en principio podrían o podrán hacerlo). En este sentido, los fetos humanos pueden ser comprendidos como interlocutores

virtuales de la comunidad ilimitada de comunicación y pueden ser representados en cuanto tales mediante un experimento mental (como es el caso, por ejemplo, de la representación de intereses de las *generaciones futuras*, señalada por Hans Jonas). En consecuencia, los fetos deben ser representados *advocatoriamente* en la comunidad real de comunicación, y sus intereses deben ser incluidos en los discursos prácticos como miembros virtuales de la comunidad ilimitada de comunicación, puesto que ellos están inmersos en un desarrollo *primigenio* que los hace inconfundiblemente humanos (tanto porque poseen la determinación genómica propia de los individuos de la especie humana, como por estar insertos en una comunidad real de comunicación que incluye afectividad, ilusiones, imaginación, comunicación, etcétera).

En este contexto quisiera destacar además que el desempeño *primordial* de los interlocutores discursivos no sería posible sin el desarrollo sostenido e ininterrumpido de las condiciones de primigeneidad, como el organismo biológico humano, el cuerpo propio, la comunicación, los lazos de afectividad, etcétera. Desde un punto de vista ético-discursivo, los miembros que conforman actualmente *de facto* la comunidad real de comunicación y que, por ende, pueden desempeñarse discursivamente, están así obligados a tomar en cuenta los intereses de todos los afectados, y, por consiguiente, a reflexionar sobre *el status del feto humano* en tanto que éste constituye la etapa inicial de desarrollo del proceso único e integral de un individuo de la especie humana, el cual está no sólo *genómicamente determinado*, con una base biológico-corporal definida, sino también *dialógico-comunicativamente integrado* como miembro virtual en la comunidad ilimitada de comunicación.

De lo expuesto hasta aquí cabe concluir lo siguiente: en los seres humanos, la instancia de primordialidad está

intrínseca e indisolublemente articulada con las condiciones de primigeneidad, es decir, con un proceso unitario e integral de desarrollo que no puede ser interrumpido en ninguna de sus etapas sin que se lesione la estructura en su conjunto: la primordialidad sin primigeneidad no es propia de seres finitos, como son las personas humanas, y la primigeneidad, sin primordialidad, no puede ser referida a la personalidad de un ser humano. Expresado de otra forma: si bien es verdad que todo sentido válido proviene de la primordialidad, no es menos cierto que, al menos en los seres humanos, la adquisición de *primordialidad* (personalidad moral) está ligada estrecha e indisolublemente a la *primigeneidad*, la cual incluye tanto la capacidad individual de un interlocutor discursivo de poder intervenir *de facto* en una argumentación (competencia lingüístico-comunicativa), como también aspectos significativos de las esferas lógico-pragmáticas de significación que refieren al ámbito social y a su articulación con fenómenos del mundo de la vida (marco en el cual deben ser comprendidos también, por ejemplo, la concepción de un nuevo individuo humano y el proceso de su gestación). Por consiguiente, siempre que hablamos de *persona humana* y de su *dignidad* propia nos estamos refiriendo a la dignidad de seres finitos integrados en lazos primigenio-primordiales desde la concepción y el nacimiento hasta su muerte.

Podría argumentarse que las diferencias entre un cigoto y un feto, o entre este y un recién nacido son de tal índole, que, desde un punto de vista moral, deberíamos tratarlos de forma diferente; así, Ortiz Millán sostiene por ejemplo que puede justificarse que un feto y un bebé sean tratados de la misma manera: “Si, en un caso hipotético, tuviéramos que optar entre salvar una veintena de probetas con óvulos fertilizados o salvar a un bebé recién nacido, todos coincidiríamos en que lo correcto es salvar al bebé” (Ortiz

Millán, 2009: 128). El argumento esbozado sólo puede ser válido si se acepta que el óvulo fertilizado es una cosa o un *organismo natural* que no tiene ninguna relevancia moral. Si se considera, por el contrario, que un óvulo fertilizado es condición de posibilidad de existencia tanto de un individuo de la especie humana como de una “persona humana”, el resultado de la argumentación tiene que ser necesariamente diferente. La existencia de ambos debería ser protegida, salvo que existan razones convincentes para actuar de otra forma.

Otro tipo de argumentación es la que busca justificar la diferencia entre fetos y seres humanos nacidos de la siguiente forma: “Si comparamos las diferencias entre un embrión de 30 días con uno de 90 o con uno de nueve meses, entonces los cambios son notables y estas diferencias justifican un trato distinto y también una consideración moral distinta. En este sentido, Margarita Valdés afirma: ‘No podemos ser crueles con una blástula, pero sí podemos serlo con un feto de seis meses o más aún con otro que esté a punto de nacer. No podemos exigir que la reflexión sobre la moralidad del aborto arroje como resultado fechas matemáticamente exactas dentro de las que el aborto hubiera de ser moralmente irreprochable; lo que sí tenemos que exigir es que nos proporcione ciertas guías razonables que nos ayuden a tomar decisiones en casos concretos’ ” (Ortiz Millán, 2009a: 129). Los “cambios notables” que se mencionan se refieren a diferencias de tipo biológico y psicológico: a partir de ellas, sin embargo, es muy difícil que pueda justificarse “una consideración moral distinta”. La moral refiere justamente a la igualdad y respeto por principio que se deben todos los seres humanos, sin acepciones ni excepciones.

La interrupción *voluntaria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo plantea así un asunto relevante, a saber:

si puede darse o no por válido que en el proceso de devenir humano haya diferencias *cualitativas* que justifiquen, desde el punto de vista moral, que los seres humanos sean tratados de forma diferente según el estadio de desarrollo en que se encuentren. Según la ética discursiva, el punto de vista moral no discrimina entre seres humanos *más* o *menos* desarrollados, entre una vida humana más o menos lograda, etcétera; las connotaciones de índole afectiva, estética o etaria que podamos advertir al comparar diferentes personas no pueden afectar legítimamente el trato moral. Es por ello que en los discursos prácticos deben ser tenidos en cuenta los intereses de *todos* los afectados, incluso los de los *miembros virtuales* de la comunidad ilimitada de comunicación, independientemente de las condiciones primigenias de desarrollo que tenga cada uno de ellos. En consecuencia, queda claro que en los discursos prácticos y en los debates públicos de los interlocutores discursivos, los intereses del feto deben ser tenidos también en cuenta, por principio, sea de modo advocatorio o en la forma de un experimento mental.

La diferencia que podamos llegar a establecer entre un feto y un recién nacido o un niño de dos años se funda en la experiencia de haber compartido lazos de afectividad durante un lapso de tiempo más o menos extenso. Es comprensible que desde una perspectiva psicológica, afectiva y social se aprecie quizá como más valiosa la vida de un recién nacido que la de un feto o la de un óvulo fecundado. Pero el menor o mayor grado de afectividad que podamos tener en tales casos no es fundamento suficiente para alterar la dimensión moral del respeto absoluto que, desde el punto de vista moral, nos debemos unos a otros como seres humanos, independientemente del grado de desarrollo en que cada uno se encuentre, y más allá la edad, el deseo, los afectos y las preferencias.

5.3 Sobre el derecho de la mujer a abortar

El *derecho* de la mujer a abortar es uno de los tópicos recurrente en las discusiones que abordan la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Como se mostrará seguidamente, la problemática de los derechos no debería ser separada de las obligaciones que tienen tanto la mujer como el Estado y los ciudadanos en general respecto del cuidado de la vida humana inicial.

5.3.1 Los derechos de la mujer

Ortiz Millán (2009: 70ss) sostiene, por un lado, que los embriones de menos de 12 semanas no son personas y, en consecuencia el aborto no significa discriminar, ni la eliminación de embriones significa cometer un genocidio; por otro lado, y en contraposición a ello, afirma que la mujer posee dignidad y derechos consagrados por el orden jurídico, y que la penalización del aborto lesiona sus derechos fundamentales (como el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, sobre su plan de vida, etcétera). Sin embargo, si se sostiene que el devenir de un ser humano sólo es posible mediante el desarrollo de un proceso primigenio único e integral, que presupone interdependencia con el organismo de la mujer, parece arbitrario aseverar que un feto puede ser considerado *persona* -o posea dignidad personal- recién desde los 3 meses de gestación, sólo porque sea un organismo que a partir de ese momento comienza a sentir placer o dolor. Más aún: *el sentir placer o dolor no son características propias de la personalidad moral, sino justamente notas no exclusivas de un individuo de la especie humana*. Con lo expuesto debiera quedar claro que la interrupción del embarazo es siempre posible de

hecho, puesto que la mujer tiene el poder y la capacidad de producir una cesura en el estadio inicial de desarrollo de la vida humana; sin embargo, desde el punto de vista moral, interrumpir *arbitrariamente* este desarrollo significa instrumentalizar de forma absoluta la base de la adquisición de personalidad moral o impedir unilateral e ilegítimamente el advenimiento de un nuevo ser humano.

La cuestión de si la mujer tiene derecho a abortar posee así, al menos, una doble dimensión, a saber: una *jurídica* y otra *moral*. Desde el punto de vista jurídico-político, la mujer tiene derecho a abortar siempre que una ley se lo permita, sea porque se considere que el feto no es una persona y, por ende, no posee derechos, sea porque se considere que los derechos de la mujer son superiores y deben prevalecer sobre los del feto, o por cualquier otra razón. En este sentido, a menudo se toman medidas médicas, educativas, psicológicas, etcétera que tienen como objetivo reducir a su mínima expresión el número de embarazos o nacimientos no deseados y también mejorar la calidad de vida de la mujer. Habría que diferenciar, sin embargo, entre medidas razonables y legítimas -como puede ser una educación sexual integral de los jóvenes-, de otras que no lo son, como aquellas que articulan la práctica del aborto con la idea de planificación familiar. La idea de promover el aborto como una forma de planificación familiar es susceptible de crítica, puesto que “se usa el aborto unas veces como medio de evasión de responsabilidades contraídas irresponsablemente [...] y otras veces para escapar a situaciones sobrevenidas inconsciente o fatalmente, y que se dejan luego todas sobre la parte más indefensa que es la mujer” (González Faus, 1995).

Desde una perspectiva ético-filosófica es necesario advertir además lo siguiente: el hecho de que una ley semejante sea promulgada legítimamente por un parlamento

democrático no es razón suficiente para justificar, desde el punto de vista moral, la práctica del aborto.

Entre los tópicos relacionados con los derechos de la mujer, las discusiones sobre la despenalización del aborto ocupan, desde hace tiempo, un lugar importante en los debates público y jurídico-político, y en la conciencia colectiva de las sociedades democráticas. También aquí cabe señalar que los criterios jurídico-políticos con que se acepta o rechaza la despenalización del aborto no coinciden -siempre y necesariamente- con las razones morales que pueden hacerse valer en un discurso ético-filosófico, ni con los criterios religiosos que suelen esgrimirse para atacar la práctica del aborto. En este sentido, si una ley permite el aborto (supongamos, dentro de los tres primeros meses de embarazo), esto significa que, desde un punto de vista jurídico-político, la interrupción del embarazo es legal y que dicha praxis, si se observan los plazos legales, no es penalizada. Ahora bien, una ley que permite el aborto puede ser *legítima* desde el punto de vista jurídico-político, pero *injusta* desde el punto de vista moral. Es por ello que la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo puede ser ponderada como útil, adecuada y razonable desde el punto de vista jurídico-político (por ejemplo, porque reduce los abortos clandestinos, otorga a la mujer el derecho a decidir sobre si prosigue o no con el embarazo, etcétera), y, a la vez, puede ser criticada también como *moralmente injusta*, porque con dicha práctica o bien se elimina una personalidad moral, o bien se impide, de forma arbitraria, su advenimiento (se elimina una personalidad moral si se piensa que la misma surge ya con la concepción; se impide su advenimiento si se sostiene que ella se adquiere en alguna etapa de desarrollo posterior a la concepción).

Desde el punto de vista moral no es posible así justificar una ley que, basándose simplemente en la apelación a la preferencia, al deseo o a la decisión de la mujer o de los progenitores, permita la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Una ley que permita el aborto y conceda a la mujer (o a cualquier afectado) el derecho -exclusivo y excluyente- de hacerlo puede ser legítima desde el punto de vista jurídico-político, pero lesiona el punto de vista moral y, por ello, no puede ser justificada desde una reflexión ético-filosófica. Esto significa que la apelación a la ley vigente no alcanza, desde el punto de vista de una argumentación ético-filosófica, ni para defender ni para desaprobar la práctica de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

De acuerdo con las observaciones precedentes, la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, independientemente de que la misma esté o no legitimada jurídico-políticamente, no es aceptable desde el punto de vista moral, puesto que *la vida humana es, cuanto menos, condición de posibilidad para la adquisición de personalidad moral*. En consecuencia, desde el punto de vista moral, no es lícito interrumpir *arbitrariamente* el proceso de primigeneidad que se inicia con la concepción (y no recién en una etapa posterior de la embriogénesis o con el nacimiento de un nuevo ser de la especie humana). Con ello queda claro que los criterios jurídico-políticos con que se acepta o se rechaza la despenalización del aborto no coinciden -siempre y necesariamente- ni con los criterios morales que pueden hacerse valer en un discurso ético-filosófico, ni tampoco, como es obvio, con los criterios religiosos o jurídico-políticos que, dado el caso, se esgrimen para defender o atacar la práctica del aborto.

Otras cuestiones vinculadas con la necesidad de precisar jurídico-políticamente la cuestión del aborto es la de saber si la vida humana merece ser respetada, y si el feto humano posee dignidad. Con razón advierte Ortiz Millán (2009: 123) que la cuestión de si el aborto es una práctica moralmente correcta o incorrecta desde el punto de vista moral depende de si se considera que un cigoto o un embrión son “un ser humano o una persona”. En mi opinión, la pregunta sobre el estatuto moral del feto y de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo representan una problemática clave si se pretende determinar no sólo la legitimidad moral de la interrupción voluntaria del embarazo, sino también todos los demás problemas jurídico-políticos vinculados con el aborto, como el derecho de la mujer a decidir y a abortar.

Si es correcto, como he intentado mostrar, que el feto posee dignidad y la vida humana inicial merece respeto, porque su desarrollo integral es condición de posibilidad de adquisición de personalidad moral, la mujer no tendría en principio un *derecho* a decidir sobre la vida del feto, dado que este no es una cosa, una mera estructura celular o simplemente una parte de su cuerpo.

No pocas veces se habla exclusivamente de los *derechos* reproductivos de la mujer, sin que se mencionen también las *obligaciones* de la mujer y los *derechos* y las *obligaciones* del varón en el cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Se suele argumentar, por un lado, que a la mujer -para que sea respetada en sus derechos y no sea discriminada- debería permitírsele abortar en forma segura y sin necesidad de dar razones para ello, puesto que en determinadas situaciones es difícil, si no imposible, tener el hijo o hacerse cargo de continuar con el embarazo; por otro lado, hay quienes sostienen que si se diera más peso a los derechos del padre, se consolidaría el patriarcalismo y “se perpetuaría un modelo patriarcal de sociedad en el que la

mujer estaría subordinada al hombre, es decir, un modelo no igualitario y machista de sociedad. Esta circunstancia, como han afirmado muchas feministas, también nos llevaría a ver a las mujeres como simples medios o instrumentos de reproducción ('incubadoras con patas')" (Ortiz Millán, 2009: 102).

Respecto de esta problemática cabe señalar que, aun cuando se considere que la mujer -y todo ser humano- tiene derecho a decidir sobre su propio cuerpo, es innegable, sin embargo, que desde la perspectiva interpretativa de la vida humana como *interdependencia*, el feto depende provisoriamente de la mujer para vivir y sobrevivir, pero no es una mera parte de su organismo: por consiguiente, la mujer no tiene derecho a manipularlo arbitrariamente como si fuera una mera propiedad accidental de su cuerpo.

En lo que se refiere al varón y a su responsabilidad en todo lo relacionado con la problemática del aborto, hay muchas razones que suelen esbozarse para desconocer o minimizar sus derechos con respecto a la toma de decisión de interrumpir la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Es un dato de la experiencia que a menudo la mujer queda embarazada, y que, ante esta situación, el progenitor masculino no quiere asumir la responsabilidad de que la mujer lleve adelante el embarazo; en semejantes condiciones de soledad y de abandono, el aborto aparece como una respuesta a la problemática de no poder o no desear hacerse cargo de un hijo, y esta decisión sería exclusiva de la mujer. Sin embargo, de estos conflictos fácticos y situaciones dramáticas no debe sacarse la conclusión de que la decisión de abortar o de proseguir con el embarazo le corresponda sólo a la mujer.

También hay casos en que, por las razones que fuere, se presenta una disputa entre los progenitores: por ejemplo, el varón desea tener el hijo, y la mujer no. En estos casos

¿debe prevalecer el derecho del varón sobre el de la mujer? ¿O los derechos de la mujer (por ejemplo, el derecho a decidir sobre su propio cuerpo) tienen prioridad frente a los del varón? Cabe reiterar que las mujeres y los varones tienen derecho a decidir sobre sus cuerpos; sin embargo, en el caso de un embarazo, el derecho individual sobre el propio cuerpo está limitado por los derechos que le asisten a una vida humana en el estadio inicial de desarrollo, que son diferentes a los derechos que corresponden a la vida de la mujer y del varón. Sólo sería legítimo hablar del derecho de la mujer sobre su propio cuerpo en relación con la interrupción voluntaria de la vida humana en el estado inicial de desarrollo si hubiera razones de peso para afirmar que la prosecución del embarazo podría causar a la mujer afecciones graves de salud u ocasionarle la muerte, o si se sostiene que los humanos pueden ser instrumentalizados, puesto que no son más que *organismos naturales*, un *montón de células* o cosas ajenas a cualquier valoración ética. En cambio, si se afirma que los fetos poseen dignidad y merecen respeto, no deberían ser considerados *propiedad* de nadie, tampoco de los progenitores, puesto que la relación que un feto mantiene con la progenitora durante la gestación es de *interdependencia*, pero no de *pertenencia posesiva*.

5.3.2 Deberes de los progenitores, del Estado y de los ciudadanos

En línea con las observaciones que preceden podría decirse que la problemática del aborto suele ser planteada unilateralmente como un derecho, sin que se tomen suficientemente en cuenta los deberes que están vinculados con la procreación y el cuidado de la vida.

Los progenitores tienen no sólo derechos, sino también deberes y obligaciones, tanto en lo que se refiere a la generación de una nueva vida humana como en el posterior cuidado en las distintas etapas de su desarrollo. Ellos poseen el poder exclusivo de decisión respecto de si quieren tener hijos y de cuántos hijos desean tener; pero la decisión de abortar una vida en devenir no es un medio moralmente legítimo para realizar un plan de vida. Interrumpir voluntariamente la vida humana en el estadio inicial de desarrollo plantea límites morales a los planes individuales de vida y a las decisiones de los progenitores, puesto que el feto merece respeto, tanto si se lo pondera como un ser personal, o si se lo valora como condición de posibilidad del advenimiento de un ser personal.

Desde una perspectiva liberal radical podría pensarse que no hay ningún problema en que el aborto sea utilizado como un medio de control de la natalidad, o que incluso pueda justificarse el infanticidio, puesto que no es posible convalidar que el feto humano es “un ser valioso con propiedades distintivas” que sobresalga “por encima, por ejemplo, de los animales con sensibilidad desarrollada. El aborto no sería ni mejor ni peor que cualquier otro medio de control natal y con mayor razón, desde una perspectiva utilitarista, se justificaría en presencia de un grave problema de sobrepoblación. Más aún, entre el feto y el recién nacido no es posible percibir diferencia alguna en términos de autonomía o autoconciencia por lo tanto se puede, y en ciertas circunstancias se debe, justificar el infanticidio” (Vázquez, 2009: 95). Esta argumentación que equipara el aborto con la práctica de la abstinencia sexual o a la utilización de un medio anticonceptivo sólo es correcta si se considera que un cigoto o un embrión son “cosas” o entidades a las que no se les puede perjudicar, porque no han nacido, ni “se les puede dañar, porque no son sujetos

de sensaciones ni tienen conciencia de la vida, porque no existen todavía como personas” (Ortiz Millán, 2009: 85); sólo así podría justificarse un derecho general e irrestricto de la mujer a abortar. Por el contrario, si se considera que la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es condición de posibilidad del advenimiento de una personalidad moral, por lo cual merece respeto, la argumentación mencionada es insostenible, y el aborto no debería ser considerado un derecho.

Para decidir sobre la legitimidad de la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo tampoco es suficiente la mera mención de hechos, datos o estadísticas. Se sabe, por ejemplo, que una parte importante de la población de América Latina se originó en las violaciones que tuvieron lugar durante la conquista. Muchos de los latinoamericanos actuales no existirían si las mujeres violadas -tanto indígenas como europeas- hubieran preferido abortar antes que dar a luz. Esta experiencia es obviamente un dato histórico relevante, que *da que pensar*, pero que no constituye ninguna razón ético-filosófica contundente en contra de la praxis del aborto: a partir de ella no puede fundamentarse racionalmente, por ejemplo, la ilegitimidad moral de la práctica del aborto. En consecuencia, una ley restrictiva o permisiva del aborto que esté fundamentada en datos empíricos o en la voluntad de la mujer no es convincente ni puede hacerse valer legítimamente a favor o en contra del principio moral que exige el respeto y cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

También se sabe que el llevar adelante un embarazo está relacionado con gastos económicos y posibles situaciones de estrés, con eventuales riesgos para la salud y el bienestar de la mujer, etcétera; estos problemas, y otras dificultades semejantes que pueden aparecer tanto en el tiempo de gestación como con posterioridad al nacimiento,

afectan a la mujer y al entorno familiar, y deberían ser objeto de ocupación y preocupación de las políticas públicas. La solución racional y razonable de estos problemas sociales, económicos o sanitarios no debería ser el aborto, sino que la respuesta adecuada para enfrentar los desafíos mencionados debe buscarse en el compromiso corresponsablemente solidario de los afectados y la participación activa del Estado.

En sociedades democráticas, los ciudadanos y el Estado deberían tomar en cuenta en sus acciones y sus decisiones vinculadas con el cuidado de la vida humana no sólo razones pragmáticas y éticas, sino también morales. En el caso concreto de la problemática del aborto, el Estado debería promulgar leyes que protejan tanto la vida de la mujer, como también la vida del feto. Ahora bien, en los países en que el aborto está legitimado jurídicopolíticamente, el Estado democrático tiene que garantizar no sólo una atención médica apropiada para llevar adelante el aborto, sino también las condiciones necesarias para que la vida de un nuevo ser humano se desarrolle de forma integral.

Quienes desde una posición rigorista estén en desacuerdo con una ley que permita, en determinados casos y contextos, la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo podrán abstenerse personalmente de realizar un aborto, pero en el contexto de una sociedad democrática no podrán impedir que las mujeres que decidan abortar puedan realizar esta práctica cuando su decisión está avalada por un correspondiente marco jurídico. Las garantías para que la práctica del aborto se lleve a cabo en condiciones seguras, tanto desde el punto de vista legal como de la salud, no debe ser obstáculo para seguir insistiendo mediante la discusión pública y la toma de conciencia colectiva que el Estado y los ciudadanos

tienen una obligación fundamental en el cuidado de la vida de todos y cada uno de los seres humanos, también de los seres humanos cuya vida se encuentra en el estadio inicial de desarrollo.

Los presupuestos de la posición liberal radical no permiten fundamentar ninguna obligación respecto de la vida humana inicial: en consecuencia, ni los progenitores, ni el Estado o los ciudadanos en general tienen el deber de cuidar la vida del feto humano en su etapa inicial de desarrollo. Desde un punto de vista liberal radical, puramente pragmático, podría pensarse incluso que el aborto legal, libre y gratuito suprimiría, por principio, una serie de consecuencias “onerosas” para el Estado y los conciudadanos. La interrupción temprana del desarrollo de una vida humana, a diferencia de la prosecución de un embarazo, implicaría no sólo un ahorro impositivo para los ciudadanos, sino también una menor inversión estatal en el cuidado de la vida: el desembolso del Estado podría ser mucho menor si a una embarazada se le suministra gratuitamente la denominada “píldora del día después” o si se realiza un aborto en forma gratuita, que si se trae al mundo una criatura que debe ser alimentada, cuidada en su salud, sostenida en su educación, etcétera).

Sería importante indagar en qué medida los argumentos en favor del aborto de la posición liberal radical se condicen con una sociedad de mercado, en la cual están a la orden del día no sólo el egoísmo y la exacerbación del subjetivismo y del individualismo, sino también la tendencia a considerar todos los fenómenos desde un punto de vista puramente técnico-económico, y en la que la vida como la muerte se convierten en mercancía y en materia susceptible de manipulación y transacción. No sólo los bienes, la información y el conocimiento, sino también la vida y la muerte tienen un precio. En todo caso, sería necesario hallar

criterios que permitan discernir entre decisiones compatibles con el principio moral y acciones orientadas exclusiva o fundamentalmente por un principio de instrumentalización de la vida.

En conexión con lo sostenido anteriormente -respecto de que el aborto no es una práctica *moralmente* aceptable, aunque sea legal en una determinada sociedad o esté permitido por una ley o una constitución- es necesario reiterar que la interrupción de la vida humana en el estado inicial de desarrollo es *prima facie indefendible*, no porque infrinja preceptos religiosos o porque afecte los intereses y el bienestar de la mujer, sino porque lesiona el punto de vista moral que exige igualdad de trato, respeto, protección y cuidado de todos los seres humanos -independientemente del estado de desarrollo en que se encuentren-, en tanto que miembros actuales o virtuales de la comunidad ilimitada de comunicación. Es por ello que la mera apelación a la validez jurídica de una norma no es suficiente para justificar la moralidad o la inmoralidad del aborto. En mi opinión, una sociedad *bien ordenada* debe buscar una articulación adecuada entre el ámbito jurídico-político y las exigencias morales: la eficacia de un Estado no debe lograrse a costa de la eliminación de una vida humana ni debe sustentarse en la exclusión de algunos individuos para que otros puedan vivir bien o mejor. *La obligación básica del Estado y de los ciudadanos es cuidar toda vida humana, también aquella que no ha sido deseada, que posee cualidades diferentes o que se encuentra en el inicio o el final de su existencia.*

En síntesis: el cuidado y la protección de la vida humana inicial es un asunto que conlleva obligaciones tanto para los progenitores, como para el Estado y los ciudadanos. En consecuencia, el aborto no debe ser examinado -ni exclusiva, ni prioritariamente- desde la perspectiva del "derecho", como si la interrupción voluntaria de la vida

humana en el estadio inicial de desarrollo estuviera exenta de deberes y obligaciones fundamentales; tampoco debe ser abordada como un asunto que incumbe exclusivamente a la mujer y que debe ser decidido solo o prioritariamente por ella sobre la base de su voluntad, sus deseos y sus preferencias. En todo caso es necesario mostrar que en relación con la vida humana inicial hay deberes y obligaciones que involucran tanto a los progenitores como al Estado, y que el cuidado de la vida humana no es un asunto privado ni depende exclusivamente de una decisión monológica, sino que es incumbencia de todos los miembros de la comunidad real de comunicación.

6. La idea de *corresponsabilidad solidaria no rigorista*

La Ética del discurso distingue diversas formas de responsabilidad. Además de la responsabilidad individual, profesional e institucional, la Ética del discurso señala que hay una *corresponsabilidad solidaria* entre todos los seres humanos, en tanto que seres racionales: se trata de la *corresponsabilidad primordial* de todo ser racional para con todo ser racional, en tanto que miembros de la comunidad ilimitada de comunicación. (Apel, 2000) La corresponsabilidad solidaria implica que los intereses, derechos y necesidades de todos los afectados deben ser contemplados de forma equitativa y resueltos según los criterios de igualdad y de justicia.

El carácter emancipatorio de la ética discursiva consiste en sostener que ningún tema de interés general ni ningún argumentante actual o virtual debe ser excluido del discurso práctico. A la comunidad ilimitada de comunicación pertenecen tanto los interlocutores *actuales* que pueden participar *de facto* en las argumentaciones como aquellos argumentantes *virtuales* cuyos intereses deben ser tenidos en cuenta responsable y solidariamente en toda argumentación que pretenda alcanzar normas válidas desde el punto de vista moral. La comunidad moral debe tomar en cuenta las necesidades y los intereses de todos los afectados y no sólo los de aquellos que participan *de facto* en un discurso real. La vida humana en el estadio inicial de desarrollo, en tanto que condición de posibilidad de adquisición de la personalidad moral, puede ser así defendida con buenas razones en sentido emancipatorio, tanto de forma *advocatoria* como mediante un *experimento mental* en un discurso práctico. La vida humana inicial puede ser defendida advocatoriamente en los debates

públicos por personas o instituciones que tratan de mostrar, mediante el aporte de buenas razones, que ninguna vida humana debe ser excluida *arbitrariamente* de la comunidad ilimitada de comunicación. En los casos en que no sea posible llevar adelante un debate público ni institucionalizar discursos prácticos sobre el aborto, los interlocutores discursivos deben realizar un experimento mental y considerar reflexivamente si su decisión podría ser consensuada por todos los afectados.

6.1 Corresponsabilidad solidaria no rigorista y discursos prácticos

En sentido estricto y típico-ideal, solamente los interlocutores discursivos son personas morales y pueden participar en los discursos prácticos, *dando, recibiendo y exigiendo* razones. Según esta definición, parecería que no sólo los fetos, sino también los niños recién nacidos quedarían excluidos del ámbito moral, puesto que ninguno de ellos es capaz de participar en una argumentación. Sin embargo, la ética discursiva sostiene que en los discursos prácticos deben ser tenidos en cuenta las necesidades, intereses y los derechos no sólo de quienes aquí y ahora pueden participar en una argumentación, sino también los *de los argumentantes virtuales* -es decir: de quienes aún no pueden, o ya no pueden argumentar.

Los discursos prácticos ofrecen la posibilidad de abordar de forma responsable y solidaria aún los casos más complejos de reconocimiento de derechos y de igualdad, puesto que en ellos deben estar representados los intereses de todos los afectados. Para dejarse guiar por el punto de vista moral, aún en situaciones difíciles y dilemáticas, es fundamental que puedan expresarse y tomar en cuenta todos los derechos, y que se examinen las distintas

obligaciones de los interlocutores reales y virtuales. Para ello es necesario que se disponga de *información confiable* y de un *asesoramiento integral* respecto de la situación y las consecuencias previsibles, directas e indirectas, vinculadas con el caso. Esta exigencia es especialmente importante en relación con la problemática de la gestación, la maternidad y la paternidad, así como en vista de la práctica del aborto y sus consecuencias. Los intereses de ningún miembro de la comunidad real de comunicación deberían ser ignorados o desconocidos, si es que se pretende alcanzar una respuesta justa.

Como se ha señalado ya, no puede sostenerse la idea de que el embarazo y la gestación sean asuntos de responsabilidad individual, que atañen sólo y exclusivamente a la mujer: los progenitores, el Estado y los conciudadanos son, en distintos niveles, corresponsablemente solidarios en la defensa y protección de la vida humana inicial. Desde una perspectiva ético-discursiva, las nuevas obligaciones que surgen ante el advenimiento de una nueva vida humana ponen en juego no sólo la responsabilidad individual de los progenitores, sino también, en distintas medidas y formas, la corresponsabilidad solidaria de los profesionales, del Estado y de los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación en vistas a asegurar las condiciones de supervivencia y la dignidad de todos los seres humanos. (Michelini, 2015) La carencia de los medios adecuados para afrontar los cuidados que requiere la nueva vida, la falta de información y de educación, etcétera son cuestiones que a menudo sobrepasan las posibilidades de acción de los progenitores y su solución requiere de la intervención de profesionales, del Estado y del esfuerzo colectivo de los ciudadanos en general.

En relación con lo expuesto hasta aquí puede sostenerse sintéticamente que en los discursos prácticos se expresa en toda su profundidad el cometido de la Ética del discurso en tanto que *ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista*. En este sentido, cabe señalar lo siguiente:

a) Los discursos prácticos son procedimientos adecuados para deliberar sobre situaciones complejas y la toma de decisiones justas en base a las mejores informaciones y razones disponibles. En ellos se expresa de forma clara y contundente la corresponsabilidad solidaria de todos los interlocutores discursivos para con todos los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación en el abordaje y la solución de todos los problemas públicamente relevantes.

b) Los discursos prácticos exigen que todos los afectados estén representados, y que todos los intereses y derechos (particularmente, en el caso que nos ocupa, los derechos e intereses de la mujer y del *nasciturus*) puedan ser defendidos con buenas razones.

c) Los discursos prácticos pueden contribuir a la resolución justa de disensos y conflictos, y al esclarecimiento de los derechos, las obligaciones y la responsabilidad que les cabe en cada caso particular a los afectados; la ponderación de la información y las razones disponibles está orientada así a una toma de decisión responsable en vista del mejor saber disponible.

d) En relación con el abordaje de la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, los discursos prácticos pueden ayudar a tematizar alcances y límites de un conjunto de problemas puntuales, referidos, por ejemplo, a cuestiones médicas

(como una contraindicación médica para realizar el aborto en determinadas circunstancias); a objeciones de conciencia del personal de salud; a asuntos jurídicos vinculados con la solución de controversias que surjan entre los progenitores, la constatación fehaciente de información y la convalidación de las razones que se aduzcan para la realización de la práctica del aborto; a la responsabilidad que les cabe a los afectados directos y al Estado en el cuidado y la protección de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, etcétera.

e) En los casos complejos y de difícil solución, como en los casos de violación, los discursos prácticos pueden contribuir tanto a la búsqueda de respuestas adecuadas y responsables, como así también a hacer tomar conciencia respecto de que la violación es un crimen horrendo; que la víctima de un embarazo por violación no debe ser criminalizada; que la prevención del delito de violación es un asunto que compete no sólo al Estado sino también a todos y a cada uno los ciudadanos, etcétera.

6.2 Progenitores, Estado y corresponsabilidad solidaria no rigorista

Tanto el cuidado de la vida como la decisión de interrumpir la vida inicial de un nuevo ser humano no son un asunto que concierne sólo a la mujer, sino también a los progenitores, al Estado y a todos y cada uno de los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación. Defender la vida humana desde el punto de vista moral implica un acto de corresponsabilidad solidaria que exige no sólo el cuidado del viviente humano en el estadio *inicial* de desarrollo, sino en *todos* los estadios de desarrollo. La vida humana está amenazada no sólo durante el período de embarazo, sino en

todas las etapas posteriores de desarrollo. En este sentido, quizá ninguno de nosotros ha eliminado literalmente una vida humana, y quizá solo algunos deban responsabilizarse personalmente por la miseria de niños famélicos, la injusticia relacionada con el tráfico de persona, etcétera, pero todos somos corresponsablemente solidarios, a partir de las situaciones halladas, en ayudar a vivir y a vivir dignamente, aun cuando se encuentren escollos legales, u obstáculos provenientes de la costumbre, la tradición o el sistema. Es por ello que los interlocutores discursivos poseen no sólo derechos, sino también deberes y obligaciones morales respecto del cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, y respecto de todos los seres humanos que *de facto* no pueden explicitar sus necesidades o defender sus intereses.

Es sabido que en muchos casos la mujer es abandonada por su pareja en el proceso de gestación y dejada sola para afrontar el aborto, como si el embarazo, el proceso de gestación y su interrupción fueran cuestiones que incumben exclusivamente a las mujeres. A ello se suma que las penas previstas para los casos de interrupción voluntaria del embarazo suelen recaer principalmente sobre la mujer, aunque a veces se extiendan también a quienes ayudan a practicarla. En muchos casos los varones no tienen conciencia de que la paternidad implica no sólo acompañar a la mujer en el proceso de gestación, sino también asumir la responsabilidad de la crianza y la educación del *nasciturus*. Ante la circunstancia de sentirse solas y abandonadas (sobre todo por temor, por presión familiar o social, o simplemente porque el progenitor masculino no quiere asumir el compromiso de cooperar para que la mujer lleve adelante el embarazo y la crianza del hijo), hay mujeres que prefieren abortar para no afectar los propios

planes de vida ni comprometerse con obligaciones que previsiblemente no podrán cumplir.

La corresponsabilidad solidaria de los interlocutores discursivos, que puede estar ciertamente condicionada por diversas instancias sociales, económicas, políticas, legales, culturales, etcétera tiene una raíz moral que no debe ser subordinada ni a la autarquía y la arbitrariedad de los individuos, ni a las urgencias políticas y sociales de tipo estratégico, demográfico, etcétera. En consecuencia, tanto la transmisión y el cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, como la eventual interrupción del proceso de gestación, lejos de ser un problema exclusivo de la mujer, son un problema social, político y moral que afecta primeramente a la mujer, pero que deben ser incumbencia de una corresponsabilidad solidaria que abarca también al Estado y a toda la sociedad.

Con lo expresado anteriormente queda claro que el embarazo, si bien tiene siempre consecuencias directas para la mujer, no es un fenómeno que atañe sólo a la mujer, sino que afecta también directamente a la pareja, e, indirectamente, a aun grupo social más amplio (familiares, instituciones, etcétera). La protección y el cuidado de la vida humana están relacionados siempre con aspectos psicológicos y afectivos, con cuestiones institucionales y profesionales, con la educación y con políticas públicas, con la responsabilidad individual y colectiva; etcétera. En consecuencia, la responsabilidad directa de protección y cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo corresponde primariamente a los progenitores; sin embargo, desde un punto de vista ético-discursivo, se trata de un asunto de *corresponsabilidad solidaria*, puesto que, en definitiva, tanto la problemática del cuidado como la cuestión de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo son asuntos que afectan y competen

moralmente -aunque de distinta forma- tanto a los progenitores, como al Estado y a los conciudadanos.

El Estado debe contribuir a cuidar y promover la vida humana en todos los estadios de su desarrollo: con todos los recursos necesarios o disponibles debe favorecer la protección de la vida humana con medidas adecuadas de tipo médico, educativo, social, jurídico, político, etcétera. Además, debe asumir la corresponsabilidad solidaria por la vida y el bienestar de todos (sin excepción), y no sólo por la de aquellos de quienes se puede esperar éxito, retribución de beneficios, expectativas de triunfo o de buena salud, etcétera. Claro está que los Estados no siempre asumen *de facto* su responsabilidad institucional: sus intervenciones dejan a menudo mucho que desear, porque no implementan políticas públicas para la atención de la mujer embarazada, o porque las leyes no se cumplen o los derechos no pueden hacerse efectivos. En un Estado democrático, el cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo tendría que formar parte de las políticas públicas y emancipatorias. Esto significa que en un Estado de derecho se deberían ofrecer las mejores condiciones posibles (médicas, sanitarias, educativas, psicológicas, etcétera) tanto para la protección del feto como para la atención integral y responsable de la mujer embarazada.

Dado que en una sociedad democrática existen diversos puntos de vista y visiones antagónicas sobre valores y disvalores -también en lo que respecta al valor de la vida humana-, la comunidad política no debe obviar la discusión pública sobre el tema y debe reglamentar jurídicamente la interacción en este ámbito. Las normativas jurídico-políticas e institucionales en general deberían estar orientadas a proteger y cuidar la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, y a facilitar una atención integral y segura a todas las mujeres, especialmente a aquellas que carecen de

recursos y se exponen a prácticas sanitarias riesgosas y no profesionales.

La responsabilidad del Estado y la corresponsabilidad de los ciudadanos tienen que hacerse valer también en aquellas situaciones en que los interlocutores no puedan cumplir con sus obligaciones morales de respeto, protección y cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. También en estos casos de situaciones límite, la responsabilidad política tiene que favorecer la creación de condiciones que permitan afrontar con dignidad los desafíos que presentan la incertidumbre, los dilemas del saber y de la acción, y las decisiones que se toman en el horizonte estrecho de la finitud y la falibilidad.

En determinados contextos (por ejemplo, en situaciones de ignorancia o de pobreza), la práctica del aborto -sobre todo cuando es realizada en condiciones de esterilidad e higiene- puede aparecer al Estado y a muchos ciudadanos como una práctica legítima para solucionar problemas sociales. Promover y facilitar el aborto en tales situaciones puede resultar más fácil y económico para el Estado -también para el Estado democrático en la era liberal del mercado globalizado- que implementar políticas públicas de salud y de educación orientadas a cuidar efectiva y responsablemente la salud de la mujer y la vida del *nasciturus*. Sin embargo, una política pública que favorezca la práctica del aborto en forma irrestricta equivaldría al retiro de la responsabilidad del Estado del cuidado de la mujer y sus hijos, tal como sucedió en otros ámbitos, en la Argentina de los años 90, cuando se descentralizó la administración del Estado, se provincializó el sistema de educación y se privatizaron el seguro de retiro y las empresas públicas de comunicaciones y de transporte.

Con la retirada de la responsabilidad institucional del Estado en el ámbito público, la mujer quedaría en soledad

para afrontar los desafíos que presenta el cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Con un Estado ausente -y sin la responsabilidad solidaria profesional, institucional y colectiva de los ciudadanos-, la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo pasa a ser considerada rápidamente un asunto exclusivo de decisión individual de la mujer.

6.3 Aplicabilidad y exigibilidad del principio moral

La Ética del discurso, que se comprende a sí misma como una teoría “sensible a las diferencias” (De Zan, 2007: 175), propone una aplicación *corresponsablemente solidaria* y *no rigorista* del principio moral. El concepto *no rigorista* refiere a que, en determinadas situaciones y contextos, el principio moral no es aplicable o su aplicación no es exigible en forma estricta y directa, y que, por ende, los agentes morales pueden actuar de forma estratégico-contraestratégica sin lesionar el principio moral. En efecto, hay dilemas y situaciones dramáticas que no pueden resolverse simplemente aplicando -de forma directa y simple- el principio de resguardar la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. La ética discursiva no tiene recetas ni respuestas prefabricadas para casos concretos. Para los casos puntuales en que el principio de protección y resguardo de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no pueda ser cumplido, la Ética del discurso, en tanto que *ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista*, prevé que los interlocutores discursivos que se ven confrontados con coerciones fácticas e institucionales puedan suspender provisoriamente -en forma parcial o total- la orientación en el principio comunicativo-consensual y obrar de forma *estratégico-contra-estratégica*.

La forma ético-discursiva *no rigorista* de interpretar la corresponsabilidad solidaria en lo que atañe al cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo y a la protección de las condiciones de primigenidad en vista de las generaciones futuras implica comprender que hay situaciones dramáticas y dilemáticas en las que los interlocutores discursivos no pueden aplicar razonable y responsablemente de forma estricta y directa el principio de no interrupción de la vida humana en su estado inicial de desarrollo.

La orientación normativa de una corresponsabilidad solidaria puede verse afectada por diferentes coerciones fácticas e institucionales, y por colisión de normas y deberes. En contextos de acción en los cuales la situación individual, institucional o social no permite decidir u obrar de forma comunicativo-consensual, el principio moral puede no ser aplicable (a), o su aplicación puede no ser exigible (b).

a) En casos puntuales, en los cuales no es posible llevar adelante un discurso práctico o resolver en su marco los problemas y conflictos que se plantean, los interlocutores discursivos pueden dejar en suspenso provisoriamente la orientación comunicativo-consensual; en algunos casos están incluso *obligados* a servirse de la racionalidad estratégico-contra-estratégica como guía de acción.

Dos ejemplos, relacionados con los principios de no matar y no robar, pueden ilustrar la aseveración ético-discursiva de que a veces no están dadas las condiciones históricas, situacionales y contextuales para que los interlocutores puedan cumplir las exigencias del principio moral. Los principios de “no matar” y “no robar” expresan una *validez incondicional*. Sin embargo, en determinadas circunstancias, robar o matar son consideradas acciones que no lesionan el principio moral, porque se realizan por fuerza mayor

(hambre extrema, defensa propia). En estos casos, los principios de no robar y no matar no pueden aplicarse, pero mantienen su validez.

El principio de no mentir tiene, de un modo similar al principio de no robar, posee una pretensión de validez incondicional. Sin embargo, en el marco de las coerciones fácticas e institucionales de Estados no democráticos y de regímenes totalitarios se torna difícil, si no imposible, cumplir con la aplicación de este principio moral y con las exigencias del principio ético-discursivo del diálogo y la búsqueda de consenso. En consecuencia, en diálogos y declaraciones con autoridades dictatoriales es lícito hacer uso de acciones estratégicas y suspender, en forma temporaria, la realización de discursos prácticos y la búsqueda de consenso, y mentir, en un contexto de acción sin libertad y en vista de consecuencias que atentan contra la vida de una persona, no lesiona ningún principio moral. Todo ello significa que el principio moral no puede ser aplicado de forma *rigorista*, sin tener en cuenta las circunstancias de la acción. Lo que se relativiza es la *aplicación* del principio, no su *validez*. ¿Qué incidencia tiene este planteo en el abordaje de la problemática del aborto?

En relación con la problemática del aborto esto significa que el principio que exige no interrumpir voluntariamente la vida humana en el estadio inicial de desarrollo puede no ser aplicable en determinadas situaciones o contextos de acción. Supongamos que un régimen político prohibiera tener más que un hijo, o que, por razones de estado, exigiera eliminar un feto de determinado sexo, y amenazara con pena de cárcel o de muerte a quien incumpla dichas normas: en semejante contexto de acción, una mujer que, por ejemplo, lleva adelante un segundo embarazo y decida abortar contra su voluntad, porque no está en condiciones de afrontar las penas mencionadas, podría suspender la

aplicación del principio de no interrupción voluntaria de la vida humana inicial. Desde un punto de vista ético-discursivo, la mujer no estaría obligada moralmente a dar su vida para salvar la del hijo, aunque obviamente puede hacerlo, por cualquier otra razón.

b) La vida humana es valiosa y, en principio, *indisponible*. Es un deber moral protegerla y cuidarla en todas las etapas de su desarrollo. Sin embargo, en determinados casos no es *exigible* aplicar la norma de la protección y del cuidado de la vida en forma directa y absoluta, porque las coerciones situacionales y contextuales dejan a la mujer embarazada sin otra alternativa clara de acción que la de interrumpir el embarazo.

Un caso típico de no exigibilidad de la aplicación del principio moral puede darse, por ejemplo, cuando se prevé que la prosecución del embarazo implicaría la muerte de la mujer. Al igual que en el ejemplo explicitado en a), desde un punto de vista ético-discursivo la mujer no está obligada moralmente a dar su vida para salvar al hijo.

En otras teorías o posiciones éticas se trata esta problemática bajo el tópico del “doble efecto”, en el sentido de que si intencionalmente se busca salvar la vida de la mujer, pero como consecuencia no intencionada de forma directa de dicha praxis se afecta la salud del hijo hasta el punto de causar su muerte, no habría en realidad una lesión del principio moral. Como hemos visto, ninguna de las dos teorías logra eludir el dilema de eliminar una vida para salvar otra.

Es necesario reiterar que las decisiones individuales que se toman puntualmente en vista de coerciones fácticas e institucionales no afectan la validez del principio que exige no interrumpir arbitrariamente la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Dicho brevemente, desde el punto de

vista de una ética de la corresponsabilidad solidaria *no rigorista*, en casos puntuales, en los cuales los afectados (la niña o la mujer embarazada, los padres, los profesionales, etcétera) que participan en un discurso práctico -después de un proceso de información adecuado, de un asesoramiento interdisciplinario y de las deliberaciones correspondientes- llegan al resultado de que el principio moral que impide la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no puede ser aplicado, o que su aplicación no es exigible, el mismo puede ser suspendido. Tal decisión, tomada en circunstancias extremas y basada en buenas razones, afecta la aplicación del principio, pero no lesiona ninguna norma moral ni tampoco la validez del principio que remite a la no aceptabilidad moral del aborto, por ser una práctica injusta. El principio de no interrumpir voluntariamente la vida humana en el estadio inicial de desarrollo permanece válido, aunque en alguna situación particular no pueda cumplirse fácticamente con su exigencia.

Lo que se pone en juego cuando no están dadas las condiciones que permiten cumplir *de facto* con el punto de vista moral del cuidado y del respeto de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no es solamente la *validez* lógica y abstracta del punto de vista moral del respeto y cuidado de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, sino también la consideración de la *aplicación* puntual del principio moral en condiciones históricas e institucionales concretas y conflictivas, y especialmente en situaciones personales dramáticas y dilemáticas. Es por ello que la teoría ético-discursiva pone énfasis no sólo en la *fundamentación racional* del principio moral, sino que destaca también, en tanto que ética de la *corresponsabilidad solidaria no rigorista*, la relevancia de fundamentación de la aplicación en vista de las circunstancias históricas

situacionales y contextuales de interacción. Esto significa que, en algunos casos, los individuos pueden -o incluso deben- actuar *estratégicamente*, lo cual implica que el principio de resguardo de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo puede eventualmente no ser cumplido, sin que el mismo sea lesionado: este sería el caso, por ejemplo, cuando una mujer decide abortar, porque corre peligro su vida si continúa con el embarazo. Desde un punto de vista estrictamente moral nadie está obligado a ofrendar su vida por el otro, aunque por razones de otro tipo (por ejemplo, por razones religiosas) pueda hacerlo.

Ahora bien, desde una perspectiva ético-discursiva, incluso en los casos extremos de imposibilidad del seguimiento del principio moral y del consiguiente uso estratégico o contra-estratégico de la razón, los interlocutores deben cooperar para que, al menos en el mediano o el largo plazo, se produzca una transformación de las condiciones de acción en el sentido que lo exige dicho principio.

Resumiendo: Desde el punto de vista de una ética de la *corresponsabilidad solidaria no rigorista*, el cuidado y la protección de la vida de todo ser humano representan una exigencia moral fundamental; en consecuencia, el aborto puede ser ponderado como una práctica *injusta*. A la vez, en línea con la reflexión sobre la problemática de la aplicación de las normas morales que ofrece la Ética del discurso, puede sostenerse que en los casos en que el principio que impide interrumpir voluntariamente la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no sea aplicable o exigible, los actores sociales pueden suspender o posponer la aplicación del principio moral, sin que se lesione su validez. En estos casos, la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no obedece a una decisión arbitraria y autárquica de la mujer, sino a circunstancias que

condicionan de tal forma la voluntad y la decisión individual, que impiden aplicar el principio en forma simple, directa y responsable.

7. Fundamentación de la aplicación del principio moral en casos concretos

Para poder hablar con propiedad de acciones o decisiones morales, se precisa de conocimiento, voluntad y libertad. Las acciones que se realizan con desconocimiento del contenido normativo, involuntariamente o bajo coerción no pertenecen al ámbito de lo moral. En este sentido puede afirmarse que, en el caso de una violación, la mujer es víctima de una coerción que anula o condiciona en forma extrema su libertad de decisión; por ende, las decisiones que tome en tales circunstancias deben ser evaluadas no sólo desde el punto de vista de la observancia rigorista y de una deducción rigurosa y formal del principio moral, sino también desde la perspectiva de responsabilidad en vista de los condicionamientos históricos, situacionales y contextuales de interacción.

Una de las características de la ética discursiva en lo que atañe a la reflexión moral es que toma en consideración no sólo la *fundamentación* del principio moral, sino también la fundamentación de su *aplicación*. Esto implica que el principio moral no debe ser aplicado siempre en forma directa y sin consideración de las condiciones históricas - situacionales y contextuales- de interacción. La *fundamentación de la aplicación*, en tanto que tarea reflexiva del filósofo, da orientaciones generales de cómo deben ser resueltos los problemas morales, aunque la evaluación concreta de los contenidos particulares depende siempre de los resultados a que lleguen los afectados en los discursos reales correspondientes, en los cuales los expertos y los filósofos intervienen como un afectado más.

En relación con el tratamiento de casos concretos, es importante destacar que, ante la presencia de conflictos graves y la discusión de problemas complejos, los filósofos

pueden aportar sus conocimientos respecto de cómo se debe proceder para resolver los problemas morales de forma imparcial y justa, pero no tienen un acceso privilegiado a la verdad para dar respuestas últimas y definitivas: sus aportes para la dilucidación o resolución de un caso concreto -al igual que los de cualquier otro interlocutor discursivo- deben ser sometidos al procedimiento discursivo y a la evaluación crítica de los afectados. Los ejemplos concretos de problemas y conflictos relacionados con la interrupción de la vida en el estadio inicial de desarrollo que se presentan a continuación deben ser interpretados, por consiguiente, como tópicos de reflexión y propuestas para el análisis y el debate que están, por principio, sujetas a crítica y revisión.

7.1 El embarazo por violación

Por violación se entiende siempre un acto que se realiza contra la voluntad de la víctima, y, en la mayoría de los casos, utilizando la violencia física. La violación es un acto aberrante, que conlleva consecuencias dramáticas y afecciones de por vida para la víctima. La pregunta que surge en este contexto es si el aborto es la única y la mejor respuesta que pueda darse frente al hecho de un embarazo por violación. Las leyes de muchos países concuerdan en permitir el aborto en caso de violación, aunque ninguna mujer violada está obligada a abortar. La interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo se suele permitir también cuando se trata de un embarazo forzado (cuando la mujer no hace uso de su libertad).

La fundamentación que se da para avalar la interrupción de la vida humana en casos de violación remite a diferentes tópicos, como a que la presión social y psicológica que puede

tener que afrontar una niña o una mujer violada puede ser insoportable; a que la mujer, a raíz de condiciones económicas, no se siente capaz de afrontar el mantenimiento y la educación de un (nuevo) hijo, etcétera. En la práctica, las ponderaciones que pueden hacerse sobre la mujer violada que aborta van desde la catalogación de asesina, hasta el señalamiento de que la mujer violada que decide abortar -puesto que dadas determinadas circunstancias no pudo, no fue capaz o no tuvo la posibilidad de obrar de otra forma-, lejos de ser penalizada, debería contar -después de haber sido adecuadamente informada y asesorada- con el acompañamiento de la pareja y de profesionales, así como con el apoyo incondicional del Estado y de las instituciones públicas. (La experiencia muestra, por cierto, que el acompañamiento adecuado y el apoyo necesario no llegan a tiempo, o incluso no llegan nunca). En los casos de embarazo forzado se trata de una situación en que la mujer no deseó ni buscó *libremente* el embarazo. En el caso de un embarazo no deseado, la obligación de gestación equivaldría a una instrumentalización de la mujer. Obligar a la mujer a llevar adelante la gestación y a dar a luz a un hijo no deseado equivaldría incluso a una tortura.

Pueden pensarse distintas situaciones como alternativa al aborto en el caso de que una mujer haya quedado embarazada a causa de una violación o de una relación forzada. Entre estas situaciones se cuentan la posibilidad de que la mujer violada, después de un asesoramiento especializado en que se tematizen los principales tópicos en juego, decida continuar el embarazo y cuidar luego de la nueva vida, en razón, por ejemplo, de que el ser humano adviniente es también su hijo. Otra posibilidad es que continúe el embarazo y luego dé el hijo en adopción. En la actualidad no se perciben otras respuestas razonables que

se presenten como alternativa al aborto para una mujer violada. Las alternativas mencionadas pueden ser cuestionadas -y, de hecho, lo han sido-: la primera opción fue criticada, porque un asesoramiento que conduzca a un cambio de decisión semejante es visto como una coerción sobre la voluntad de la mujer, con el fin de forzar su consentimiento para que no interrumpa el embarazo; la segunda opción puede ser desacreditada en razón de que la decisión de entregar el hijo en adopción después de nueve meses de embarazo traería a la mujer serios problemas psicológicos y afectivos.

Obviamente que también estas críticas pueden ser desactivadas o relativizadas con buenas razones. Respecto de la primera objeción de un sesgo en el asesoramiento de la mujer violada, considero que una orientación integral de la mujer y los afectados no implica siempre y necesariamente coerción. El diálogo orientativo es necesario porque la mujer no pierde la relación de filiación con la vida no deseada, que surge como fruto de una violación o un embarazo forzado. Este planteo es dramático, porque no sólo afecta la libertad, la sensibilidad y la vida de la mujer, sino también porque el nuevo ser en devenir, si bien no fue deseado, no pierde por ello su calidad de ser un *hijo*. Además, la ayuda que se le ofrece a la mujer para examinar detenidamente la situación y resolver responsablemente los problemas que se plantean a partir de la violación o de un embarazo forzado, no deben interpretarse necesariamente como una coerción: la ayuda puede ser comprendida también como un acompañamiento responsable y solidario en la búsqueda de la mejor solución posible para una situación que es siempre concreta, única y dramática.

Respecto de la adopción, para que esta sea no sólo legalmente tramitada, sino también moralmente legítima, tiene que estar siempre acompañada de la libre decisión de

la mujer. Obviamente, no es posible decidir en forma abstracta si para una determinada mujer puede causar más daño el desprenderse de un hijo después del nacimiento o eliminarlo en el marco de su proceso de advenimiento. Ante una situación semejante, la mujer deberá ponderar libre y responsablemente si la adopción representa una respuesta más adecuada que el aborto, tanto para ella como para la vida adviniente y el entorno familiar.

Teniendo en cuenta la exposición anterior, cabe preguntar: ¿cuáles serían, desde el punto de vista ético-discursivo, las posibilidades de acción y decisión en caso de una violación? La Ética del discurso no elabora respuestas previas ni definitivas para cada situación. La respuesta a casos concretos debe ser elaborada en los discursos prácticos, con la participación de los afectados. La mujer violada o víctima de un embarazo forzado debería ser asesorada en forma clara e integral, tanto respecto de los efectos directos e indirectos que implica el llevar adelante el embarazo y la maternidad, como sobre las consecuencias previsibles - físicas, psicológicas y sociales- que pueden seguirse de la práctica del aborto. Dicho asesoramiento debería ser implementado en forma de un discurso práctico entre los afectados y conducir a una decisión fundada y responsable, previo examen crítico de las distintas circunstancias que influyen en la misma, entre las cuales pueden mencionarse las siguientes: el estado de salud de la mujer; la posibilidad de que la mujer pueda realmente dar a luz sin riesgos graves para su salud desde un punto de vista médico; las condiciones sociales, económicas y psíquicas en que se llevará adelante eventualmente el embarazo o su interrupción; la consideración respecto de cuáles serían las opciones en caso de que la mujer desee proseguir el embarazo, pero no pueda o no desee hacerse cargo del recién nacido; etcétera.

El resultado del discurso práctico entre los afectados sirve de orientación para la acción, esto es: para que la decisión que se tome sea razonable, responsable y autónoma en un sentido práctico-comunicativo. Dado que la vida humana incluye no sólo la realidad biológica, sino también lo afectivo, psíquico y social, es posible que haya situaciones límites, en que la mujer no puede aplicar *en conciencia* el principio moral de respeto a la vida humana inicial, o la aplicación de dicho principio no sea exigible.

7.2 El embarazo y el riesgo de vida para la mujer

Pueden darse casos en que la prosecución del embarazo implique riesgo de vida para la mujer. Supongamos que un mujer embarazada no tenga otra opción de salvar su vida que tomando un medicamento que, más allá del beneficio que pueda producir a la mujer, conducirá irremediabilmente a la muerte del feto; y viceversa: si no se administra el medicamento, el feto podría salvarse, pero la mujer perdería su vida. En este ejemplo puede apreciarse que no hay muchas opciones para la acción, y todas traspasan los límites morales de lo recíprocamente exigible: la mujer puede pretender salvar las dos vidas (la suya y la del feto), aunque sabe que corre el riesgo de que mueran ambos. La mujer puede también optar por salvar su vida a costa de la vida del feto, o bien salvar la vida del feto a costa de la suya.

Desde el punto de vista de la Ética del discurso, este sería un caso ejemplar en que la prosecución de la gestación no sería *moralmente exigible*. Por un lado, en el contexto de acción mencionado en el ejemplo anterior, la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo debería ser considerada una consecuencia no deseada de la toma de decisión de mantener la propia existencia. Por otro lado, el examen crítico de dicha

circunstancia es un asunto que debe resolverse en discursos prácticos: una vez presentadas las alternativas, la determinación concreta de la decisión compete, en última instancia, a la mujer. Es por ello que cuando la vida de una mujer se encuentra en peligro a causa del embarazo, y por ello desea interrumpirlo, desde una perspectiva ético-discursiva puede sostenerse que el principio moral de respeto absoluto a la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no es exigible. Obligar a que una mujer prosiga el embarazo cuando éste pone en riesgo su vida es actuar de forma *moralmente rigorista*.

Es obvio que una mujer puede preferir la muerte, con tal de que sobreviva su hijo, sea por razones religiosas o por razones meramente humanitarias; ello implica, sin embargo, realizar libremente un acto de heroísmo o de generosidad suprema, que no puede ser exigido desde el punto de vista moral, puesto que se trata de decisiones que sobrepasan el ámbito moral de lo que es recíprocamente exigible dentro del marco de una teoría moral racional.

En cualquier caso habría que descartar que la omisión o la práctica del aborto sean resultado de coacciones extremas (familiares, sociales, institucionales), las cuales, sin mediar razones, obligan a la mujer a dar a luz o a abortar. Tanto el aborto como la gestación y la maternidad forzados caen fuera del ámbito de lo que puede ser considerado como una acción moral, independientemente del sufrimiento físico y de los trastornos psíquicos que puedan o no causar el forzamiento de tales prácticas.

7.3 Malformaciones fetales

¿Tiene derecho una mujer a interrumpir el embarazo cuando los médicos coinciden en señalar -si no con absoluta certeza, al menos con alta probabilidad- que la criatura

nacerá con malformaciones graves? Desde un punto de vista puramente técnico-profesional, hay que aclarar, en primer lugar, que el diagnóstico prenatal sobre malformaciones fetales es un asunto complejo, que en los últimos tiempos se ha visto muy beneficiado con los resultados de la investigación científica. Sin embargo, a pesar de los enormes avances de la ciencia y la técnica, así como de los conocimientos profesionales en el ámbito del diagnóstico prenatal, la experiencia indica que no es posible realizar siempre un diagnóstico prenatal preciso y definitivo, por así decir, garantizado. Se sabe que los “falsos positivos”, aunque suele afirmarse que sólo tienen una incidencia del 2%, pueden conducir a decisiones con resultados irreparables.

Hay leyes que prevén la libre decisión de la mujer sobre la interrupción del embarazo en caso de malformaciones fetales graves. Desde el punto de vista moral, es evidente que nadie, por ninguna razón -tampoco por razones que remiten a malformaciones físicas o psíquicas- tiene derecho a decidir sobre la vida o la muerte de otro individuo. Si se considera que la *vida humana* es un supuesto *sine qua non* para el advenimiento de una *persona humana*, en principio no es moralmente legítimo que la mujer o los padres decidan (de acuerdo con su percepción, sus necesidades, sus deseos, sus aspiraciones, etcétera) quién debe vivir y quién no debe vivir.

Desde el punto de vista afectivo, la experiencia muestra que no todos los padres están siempre en condiciones de hacer frente emocionalmente a algunas situaciones extremas (por ejemplo, cuando el profesional confirma que el *nasciturus* tiene algún grado de malformación). En los casos de anencefálicos, el aborto podría ser considerado si afecta la salud de la mujer. En estos casos, dado que no es posible disponer de soluciones previas y definitivas para

cada situación, ni tampoco fundamentar respuestas intersubjetivamente vinculantes en tales situaciones, la decisión última debe ser tomada por la mujer, y cualquiera sea la decisión final, la mujer no debería ser penalizada jurídicamente. Por razones médicas, pero sobre todo por razones afectivas, es posible también que algunas mujeres quieran continuar el embarazo, aunque sepan que la criatura morirá a las pocas horas de nacer.

La malformación grave del feto -al igual que el peligro de vida de la mujer y el embarazo por violación- son causales que permiten interrumpir el embarazo en muchos países. Se considera que se trata no sólo *experiencias límite y dramáticas* (puesto que cualquiera sea la decisión que se tome estará tan condicionada por situaciones extremas de interacción, que exceden el ámbito de la responsabilidad moral y de lo recíprocamente exigible), sino también *situaciones dilemáticas* (puesto que cualquiera sea la decisión que se tome en situaciones en que la mujer tenga que ofrendar su vida para salvar la del feto, o eliminar al feto para salvar la propia vida, o correr el riesgo de perder ambos la vida, la decisión implicará la lesión del principio moral del respeto a la vida humana).

7.4 El aborto en mujeres con incapacidad

En casos de mujeres con incapacidad, hay que determinar primeramente si la mujer está en condiciones de decidir de forma autónoma sobre la situación, es decir, sobre la interrupción de la vida humana inicial; si lo está, la obligación *prima facie* es realizar un discurso práctico que la incluya entre los afectados, con el fin de determinar las condiciones de interacción y la exigibilidad del principio moral. En los casos en que una mujer sea incapaz de juicio, y que, por ende, no esté en condiciones de tomar decisiones

en base a los resultados de un discurso práctico, los representantes legales y los afectados directos deberán representarla *advocatoriamente* y tomar una decisión que no lesione los derechos y el “interés superior” de la embarazada.

El concepto “interés superior” es una idea regulativa que puede ser incluido en los discursos prácticos para realizar la mejor articulación posible entre los intereses técnico-pragmáticos, éticos y morales de los afectados. En este contexto es necesario destacar que el concepto “interés superior” remite a los resultados que alcanzan los afectados en el marco de un discurso práctico y no debe ser confundido con el de “interés propio”, en un sentido primeramente subjetivo e instrumental de aspiraciones o beneficios particulares (aunque estos también deben ser considerados y tenidos en cuenta).

7.5 El aborto en mujeres menores

El artículo octavo de las “Consideraciones sobre el embrión humano”, del Instituto Borja de Bioética puede leerse lo siguiente: “En caso de que la interrupción del embarazo deba practicarse a una mujer de menos de catorce años se requerirá el asentimiento de al menos uno de sus representantes legales, o en su ausencia o inexistencia de su guardador de hecho. En todos los casos la niña deberá ser oída y frente a cualquier otro interés se considerará primordial la satisfacción del interés superior de la niña en el pleno goce de sus derechos y garantías consagrados en la Convención Internacional de los Derechos del Niño (Ley 23.849)”.

Es evidente que al tratar asuntos que atañen a menores de edad siempre aparecen cuestiones específicas adicionales que examinar y resolver. También en este

contexto es necesario preguntar: ¿qué se entiende por “interés superior de la niña”? Ya en el tratamiento jurídico de esta expresión relativamente nueva aparecen dificultades en relación con su interpretación precisa. (Muñoz Perea, 2008) Dado que según la *Convención de los Derechos del Niño*, el concepto de “niño” abarca a todos los individuos menores de 18 años, es fácil advertir que no es lo mismo escuchar a una persona de 17 años que a una de 12 o 14 años. En todos los casos es necesario escucharlos, pero las decisiones que busquen respetar el “interés superior del niño” deberán tomarse sobre el hecho de que la afectada comprenda, al menos, de qué se está hablando cuando se hace referencia a la interrupción o no interrupción voluntaria de la vida humana en el estado inicial de desarrollo; cuáles son los derechos y los deberes propios y ajenos inherentes a la situación; qué consecuencias pueden traer las decisiones que se tomen, tanto respecto del aborto como de la prosecución del embarazo, etcétera.

En el caso de embarazo de una niña -por ejemplo, de 13 o 14 años- será necesario averiguar hasta qué punto está en condiciones de tomar decisiones autónomas. En todo caso, a la decisión definitiva de la niña debería preceder tanto un asesoramiento profesional integral (médico, psicológico) como una información lo más precisa y detallada posible respecto de las consecuencias que pueden acarrear tanto la gestación y la maternidad, como la práctica de un aborto. En este sentido, el “interés superior de la niña” nunca deberá consistir en una decisión *autárquica*, basada meramente en la voluntad subjetiva y monológica de la afectada, sino que deberá apoyarse siempre en los resultados de un discurso práctico, en el que se contemplen los intereses de todos los afectados y las condiciones concretas de acción y decisión.

Reflexión final

Para concluir, quisiera recapitular las principales tesis presentadas desde el punto de vista de la Ética del discurso en relación con la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, y exponer sintéticamente los resultados alcanzados.

En relación con la problemática ética del aborto se ha mostrado que, a partir de los aportes teóricos y metodológicos de la Ética del discurso, pueden fundamentarse dos tesis clave, moralmente relevantes, a saber:

a) que la interrupción *arbitraria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no es compatible, en principio, con el punto de vista moral, y

b) que el principio de no interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo puede no ser aplicable o su aplicación no ser exigible en determinados contextos de interacción.

La defensa de estas tesis se apoya en las siguientes explicitaciones.

a) El punto de vista moral y los contextos de interacción

Desde el punto de vista de la ética discursiva, el punto de vista moral permite ponderar como válidas las normas que cumplen con los dos requisitos siguientes: que gocen del asentimiento libre de todos los argumentantes, y que las consecuencias que presumiblemente se deriven del seguimiento general de la norma puedan ser aceptadas por todos los afectados. La normatividad moral se sustenta así

en un principio que está no sólo racionalmente fundamentado, sino que su aplicación es también sensible al contexto, en la medida que se toman en cuenta no sólo la fundamentación del principio moral, sino también su aplicabilidad y exigibilidad; en consecuencia, toda norma moral bien fundamentada debe tomar en cuenta tanto el aspecto formal y supracontextual de la validez universal, como la razonabilidad de las condiciones históricas y situacionales de aplicación del principio moral.

En concordancia con lo anterior, el discurso práctico es considerado un procedimiento radicalmente inclusivo y emancipatorio para la fundamentación de las normas morales, puesto que en él se deben incluir a todos los argumentantes -tanto actuales como virtuales-, y se deben contemplar imparcialmente todos los intereses (inclusive los de quienes aún no pueden o ya no pueden argumentar), siempre que ellos puedan ser defendidos argumentativamente con buenas razones ante la comunidad ilimitada de comunicación. En relación con el problema de la legitimidad moral del aborto, esta idea puede ser explicitada de la siguiente forma.

Desde la concepción hay vida humana. La vida humana y la vida de un individuo de la especie humana son fenómenos constitutivos de un mismo y único proceso vital que es condición de posibilidad de la adquisición de personalidad moral. Si bien es verdad que con la vida humana inicial no surge siempre necesariamente un ser individual (pueden ser dos o más), no es menos cierto, sin embargo, que con cualquier cesura *arbitraria* que se realice en la vida humana en el estadio inicial de desarrollo se elimina o bien una personalidad moral, o bien se socava - con certeza, y de forma radical y definitiva- la base de advenimiento de una personalidad moral.

La vida humana tiene dignidad moral y merece respeto absoluto, porque para los seres humanos es condición de posibilidad de adquisición de personalidad. El principio de no interrupción del proceso vital es válido también para el caso de la fertilización in Vitro, aunque los mecanismos de intervención sean de otra índole.

Una ley que permita el aborto en forma generalizada y no requiera de una justificación convincente para la realización de dicha práctica, lesiona el principio moral que obliga a no interrumpir *arbitrariamente* la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. En consecuencia, la fundamentación racional de la *ilegitimidad moral* de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo colisiona con la idea de un derecho generalizado al aborto. En este sentido, una ley del aborto que permita interrumpir libremente el embarazo en cualquier etapa de desarrollo del *feto*, sin apelar a razones convincentes, o invocando exclusivamente el derecho o el deseo de la mujer o la decisión monológica y decisionista de uno de los cónyuges, puede ser *legítima* desde la perspectiva jurídico-política, pero es *injusta* desde el punto de vista moral. Con ello queda claro que el aborto puede ser a la vez una práctica legítima e injusta, y que los criterios jurídico-políticos con que se acepta o se rechaza la despenalización del aborto no coinciden necesariamente con los criterios morales que, en cada caso, pueden hacerse valer en un discurso ético-filosófico.

Si la tesis de que el aborto lesiona *prima facie* los derechos y la dignidad de los seres humanos es correcta, las políticas públicas deberían procurar que los abortos disminuyan y se reduzcan a una mínima expresión, para lo cual el Estado debería ofrecer una mayor y mejor información a los ciudadanos, y garantizar condiciones

materiales y culturales mínimas y suficientes para el cuidado de la vida en el estadio inicial de desarrollo.

El cuidado de la vida humana inicial constituye un asunto de *corresponsabilidad solidaria primordial* que, en cuanto tal, atañe no sólo a la mujer y a los progenitores, sino también a las instituciones y los profesionales, al Estado y a todos los conciudadanos. Las políticas públicas deberían estar orientadas a crear las condiciones adecuadas (de educación, salud, etcétera) tanto para resguardar la vida de la mujer como para cuidar la vida humana inicial y proteger el desarrollo integral de la criatura después del nacimiento.

b) Aplicación no rigorista del principio moral

En relación con la problemática de la ilegitimidad moral de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo surge otra cuestión que debe ser aclarada, a saber: la de determinar si el principio moral que impide *prima facie* justificar un derecho general e irrestricto al aborto puede mantenerse de forma *rigorista* en todas las situaciones y contextos de interacción, sin tener en cuenta las circunstancias específicas de decisión e interacción, como las coerciones fácticas e institucionales. Como he tratado de mostrar, desde el punto de vista de la Ética del discurso puede señalarse que la problemática de la aplicación del principio moral es tan o más relevante que su fundamentación formal.

La Ética del discurso sostiene que el principio moral no debe ser aplicado en forma *rigorista*: puede haber circunstancias que impidan a los actores morales cumplir con su exigencia. La finitud humana, los condicionamientos contextuales y situacionales de acción y los dilemas morales pueden dificultar -e incluso impedir- la aplicación libre y responsable del principio general de no interrupción

voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

El principio moral de una ética de la responsabilidad no rigorista exige que quien llegue a la conclusión que el principio moral no es aplicable o no es exigible en una situación concreta o en un contexto determinado de acción debe poder ofrecer razones para su decisión que puedan ser validadas ante la comunidad ilimitada de comunicación. Claro está que, aún en el caso en que el principio moral no pueda ser aplicado, o el mismo no sea exigible, no debería abandonarse la realización de discursos prácticos sobre el esclarecimiento de esta situación y la consiguiente toma de decisión responsable. El espíritu emancipatorio de la Ética del discurso exige, además, que los interlocutores discursivos colaboren en la tarea de transformar de tal forma las condiciones halladas (económicas, sociales, políticas, jurídicas, culturales, etcétera), que el principio moral pueda ser aplicable y exigible.

La no aplicabilidad o no exigibilidad refieren a la aplicación del principio moral, pero no a su validez. En este sentido, el aborto sería considerado por una ética de la corresponsabilidad solidaria *no rigorista* como una práctica excepcional, que no cumple con las exigencias del principio moral, pero que tampoco las lesiona, porque el principio no puede ser aplicado o su aplicación no es exigible. En qué casos concretos la interrupción voluntaria de la vida humana inicial debería ser considerada una práctica que no lesiona el principio moral es una cuestión que no puede ser resuelta en forma abstracta o mediante una fórmula o receta: la misma tiene que ser interpretada y legitimada en un *discurso práctico* entre los afectados. Cabe señalar, sin embargo, lo siguiente: si bien es verdad que los *discursos prácticos* se realizan en vistas a alcanzar una respuesta verdadera o una norma correcta, no es menos cierto que en los *discursos*

fácticos que tienen lugar en el mundo de la vida no se obtienen respuestas únicas ni recetas estándares definitivas para todos y cada uno de los casos concretos de acción y decisión, siempre peculiares y complejos. Más aún: en los casos en que no es posible realizar discursos prácticos, o en los cuales el resultado de un discurso fáctico deje abierta varias posibilidades para la orientación de la acción, la decisión última debe ser tomada *autónomamente* por los afectados. La decisión *autónoma* de los interlocutores discursivos no debe ser confundida con la decisión *autárquica* y *arbitraria*, basada en la mera voluntad *decisionista* de un agente social; por el contrario, *decisión autónoma* es aquella que -en una situación determinada, y en vista de los resultados del discurso práctico- busca la mejor articulación posible entre el principio moral y el contexto de acción.

Desde la perspectiva de la Ética del discurso, la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo debe ser vista, en síntesis, como un problema de interés general, sumamente complejo, para cuyo planteo y solución se requieren aportes no sólo de distintas disciplinas científicas -como la biología, la medicina y la psicología-, sino también de la política y del derecho. Sin embargo, como he tratado de mostrar en las páginas que preceden, en sociedades pluralistas y complejas, con distintas concepciones de vida buena, no pueden esgrimirse -desde las perspectivas política, jurídica y religiosa- razones en contra de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo razones que sean *moralmente* vinculantes para todo interlocutor discursivo. En cambio, la ilegitimidad moral de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo puede mostrarse, de forma intersubjetivamente vinculante, en un discurso ético-filosófico que califica al aborto como una práctica

injusta. En vista de las dificultades que surgen en el esfuerzo racional de la fundamentación de las normas morales, y de explicitación razonable de las situaciones complejas -y a veces dilemáticas- del mundo de la vida en las que el principio moral debe ser aplicado, los discursos prácticos son una herramienta imprescindible para una toma de decisión corresponsablemente solidaria y no rigorista en relación con la problemática del aborto.

Dar razones, exigir las y estar dispuestos a recibirlas implica siempre un desafío de reflexión, pero también una apertura incondicional a las razones de los otros. En consecuencia, también en vista de las dificultades que plantea la problemática del aborto y de las posiciones controvertidas que se ponen de manifiesto en el ámbito público respecto de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, nadie debería rehusar exponerse en el ágora al uso público de la palabra y de la crítica con el fin de alcanzar soluciones razonables y justas. Por mi parte, he presentado algunos elementos conceptuales, metodológicos y criteriológicos de la Ética del discurso con los cuales puede comprobarse, en mi opinión, la *ilegitimidad moral* de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, y he esclarecido, desde los presupuestos de la teoría ético-discursiva, qué significa e implica una aplicación *no rigorista* del principio moral, por el cual este, sin perder su validez, en determinados contextos de acción y decisión puede ser no aplicable, o su aplicación *no exigible*. Pero no puedo volar con una sola ala: para poder remontar vuelo en la reflexión de un asunto tan complejo y relevante, me falta la crítica edificante de quienes desafiarán mis argumentos con iguales o mejores razones.

Referencias

- Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, 2Ts., Madrid: Taurus
- Apel, K.-O. (1986), *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa
- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (2000), "First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik", en Kettner (ed.), 2000: 21-50
- Apel, K.-O., M. Kettner (eds.) (1992), *Zur Anwendung der Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O., H. Burckhart (eds.) (2001), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlegung für Ethik und Pädagogik*, Würzburg: Königshausen-Neumann
- Belausteguigoitia, M. (2009), "Mirada y cuerpo en la coyuntura de la despenalización del aborto", en J. Flores (ed.), 2009: 73-83
- Borrelli, M., M. Kettner (eds.) (2007), *Filosofia transcendental-pragmatica – Transzendental-pragmatische Philosophie*, Cosenza: Luigi Pellegrini Editore
- Checa, S. (comp.) (2006), *Realidades y coyunturas del aborto*, Buenos Aires: Paidós
- Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2005), Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina

- Delgado Ballesteros, G. (2009), "Aborto", en J. Flores (ed.), 57-63
- De Zan, J. (2007), "Una re-visión de la ética discursiva", en Borrelli, Kettner (eds.), 2007: 149-176
- Dussel, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta
- Engelhardt, T. H. (1995), *Los fundamentos de la bioética*, Buenos Aires: Paidós
- Fleck, A., J. M. Muniz, E. Reich (eds.) (2015), *Crise da democracia? / Crisis de la democracia?*, Florianópolis: Nefipoline:
[<http://www.nefipo.ufsc.br/files/2015/09/CrisedaDemocracia.pdf>]
- Flores, J. (ed.) (2009), *Foro sobre la despenalización del aborto. Respuesta social frente a las controversias constitucionales*, México: UNAM
- Giménez Araya, J. M. (2011), "Neurobiología del "vínculo de apego" y embarazo", disponible en: http://www.google.com.ar/#q=Gim%C3%A9nez+Amaya+Neurobiolog%C3%ADa+del+v%C3%ADnculo+de+apego&spell=1&sa=X&ei=pHayUbXIAc_54AOQ7IDIDA&ved=0CCcQBSgA&bav=on.2,or.r_qf.&fp=19c952c13756330e&biw=1455&bih=697 (11-03-2011)
- González Faus, J. I. (1995), *El derecho a nacer. Crítica de la razón abortista*, Santander: Cristianisme I Justicia, disponible en: https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es65_0.pdf. Consultado el 20-10-2016
- González Mendívil, O. F. (2009), "Los delitos del aborto", en J. Flores (ed.), 2009: 197-199
- Habermas, J (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península
- Habermas, J. (1991a), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península

- Habermas, J. (1991b), *Escritos sobre moralidad y eticidad. Introducción de M. J. Redondo*, Barcelona: Paidós
- Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (2000a), *Aclaraciones a la Ética del discurso*, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (2000b), *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona: Paidós
- Habermas, J. (2004), *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Buenos Aires: Paidós
- Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós
- Hilpert, K., D. Mieth (eds.) (2006), *Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg i. Br.: Herder
- IBB (Instituto Borja de Bioética) (2009), "Consideraciones sobre el embrión humano", en *Bioética & Debat*, Vol. 15, Nro. 57, págs. 1-12. Disponible en: http://www.ibbioetica.org/es/img/home/BD_57_esp_F (Último acceso: 22-12-2015)
- Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (*El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, 1985) Barcelona: Herder
- Kant, I. (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México: Porrúa
- Kant, I. (1994), *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos
- Kettner, M. (1992), "Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik", en Apel, Kettner (eds.), 1992: 317-348

- Kettner, M. (2000), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kettner, M. (ed.) (2004), *Biomedizin und Menschenwürde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München: Alber
- Kunzmann, P. (2006), "Ist Potentialität relevant für den moralischen Status des menschlichen Embryos?" en Hilpert, Mieth (eds.), 2006: 16-30
- Lariguet, G. (2011), *Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- Lariguet, G. (2012), "Dilemas morales y Ética de la convergencia. Algunos comentarios críticos a la concepción de Ricardo Maliandi", en Damiani, Lariguet, Maliandi, 2012: 161-188
- López Moratalla, N. (2011), "Células madre y vínculo de apego en el cerebro de la mujer", Informe científico sobre la comunicación materno-filial en el embarazo, Universidad de Navarra, disp. en <http://www.google.com.ar/#hl=es&biw=1584&bih=691&q=Natalia+Moratalla+feto+afectividad&aq=f&aqi=&aql=&oq=&fp=eff55d23bd6d4cd5> (11-03-2011)
- Luna, F., A. Salles (comps.) (2008), *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires: FCE
- Maliandi, R. (2007), "Apriorismo ético sin rigorismo comprensional", en Borrelli, Kettner (eds.), 2007: 313-331
- Maliandi, R. (2010). *Ética convergente. T. I: Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires: Las Cuarenta
- Maliandi, R. (2011), *Ética convergente. T. II: Aporética de la conflictividad*, Buenos Aires: Las Cuarenta
- Maliandi, R. (2013). *Ética convergente. T. III: Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires: Las Cuarenta

- McCarty, T. (1987), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos
- Michelini, D. J. (2015), "EL aborto desde la perspectiva de una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista", en Fleck et al. (eds.), 2015: 229-244
- Michelini, D. J. (2012), "El inicio de la vida: problemas y dilemas", en <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.../20917>
- Michelini, D. J. (2011), *Que lo bueno acontezca. Ensayos sobre pragmática trascendental y ética discursiva*, Buenos Aires: El Aleph
- Michelini, D. J. (2010), "Dignidad humana en Kant y Habermas", en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Mendoza, Vol. 12, Nro. 1
- Michelini, D. J. (2008), *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la Ética del discurso*, Buenos Aires: Bonum
- Michelini, D. J. (2007a), "Diskurs und Autonomie", en Borrelli, Kettner (eds.), 2007: 355-375
- Michelini, D. J. (2007b), "Die primordiale kommunikativ-diskursive Autonomie. Zu Ehren von Karl-Otto Apel anlässlich seines 85. Geburtstags", en Borrelli, Kettner (eds.), *Laudatio in Honorem Karl-Otto Apel*, Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, 77-83
- Michelini, D. J. (2002), *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Michelini, D. J. (2000), *La razón en juego*, Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto
- Michelini, D. J., E. O. Romero (2011), "Persona humana y dignidad. Una perspectiva ético-discursiva", en *ERASMUS*, XIII, 1: 26-48
- Mounier, E. (1970), *El personalismo*, Buenos Aires: EUDEBA

- Muñoz Perea, M. S. (2008), *Convención sobre los derechos del niño*, Iquique: Universidad Antonio Prat, disponible en <http://es.scribd.com/doc/17923749/Convención-sobre-los-derechos-del-nino> (Acceso: 13-07-2011)
- Neumann, U. (2001), "Die Menschenwürde als Menschenbürde - oder wie man ein Recht gegen den Berechtigten wendet", en Kettner (ed.), 2004: 42-62
- Nicholson, R. (2012), "El comienzo de la vida humana personal", en <http://www.aabioetica.org/reflexiones/nichol.htm>
- Ocampo Martínez, J. (2009), "¿Es el embrión un 'ser inocente'?", en: J. Flores (ed.), 2009: 119-120
- Ortiz Millán, G. (2009), *La moralidad del aborto*, México: Siglo XXI
- Ortiz Millán, G. (2009a), "Dos reflexiones en torno del aborto", en J. Flores (ed.), 2009: 123-132
- Ortiz Millán, G. (2009b), "El aborto, la Biblia y la Iglesia", en: J. Flores (ed.), 147-158
- Pronunciamento de la unión de científicos comprometidos con la sociedad* (2009), Carta dirigida a la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en Flores (ed.), 2009: 277-284
- Savater, F. (1993), *Ética para Amador*, Buenos Aires: Ariel
- Singer, P. (1995), *Ética práctica*, Londres: Cambridge University Press
- Singer, P. (1997), *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona: Paidós
- Spaemann, R. (2000), *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Pamplona: Eunsa
- Tapia, R. (2009), "La formación de la persona durante el desarrollo intrauterino, desde el punto de vista de la neurobiología", en J. Flores (ed.), 2009: 253-257
- Valdés, M. (2009a), "Despenalización del aborto y discriminación", en: Flores (ed.), 2009: 91-93

- Valdés, M. (2009b), "El problema del aborto. Tres enfoques", cit. según R. Vázquez, 2009
- Vázquez, R. (2009), "Algo más sobre el aborto", en Flores (ed.), 2009: 95-107.
- Villoro, L. (2001), "¿Debe penalizarse el aborto?", en M. Valdés (comp.), *Controversias sobre el aborto*, México: UNAM-FCE
- Zavadivker, M. N. (2016), "Reflexiones sobre el aborto desde una ética de la calidad de la vida", en Revista Persona 44, obtenido en www.revistapersona.com.ar/Persona44/44Zavadivker.htm

ISBN 978-987-1318-37-7



9 789871 318377