

## EL INICIO DE LA VIDA: PROBLEMAS Y DILEMAS *THE BEGINNING OF LIFE: PROBLEMS AND DILEMMAS*

**DORANDO J. MICHELINI<sup>1</sup>**  
(U. N. de Río Cuarto / Argentina)

### RESUMEN

En el artículo se analizan algunos de los diferentes argumentos en contra del aborto voluntario y se precisan sus aspectos más débiles desde un punto de vista ético-filosófico; a continuación se examinan algunos de los argumentos más utilizados para apoyar la interrupción voluntaria de la vida humana y se exponen también algunas de sus debilidades más importantes; después de concluir que las posiciones más discutidas en torno al aborto voluntario – tanto las que están a favor como las que están en contra – presentan diversas inconsistencias desde el punto de vista de la reflexión filosófica, se ofrecen argumentos que pueden servir para el abordaje crítico de una cuestión que, por cierto, es muy compleja y que necesita incorporar los aportes de la ética y de la reflexión filosófica, pero también enriquecerse con las contribuciones de las investigaciones interdisciplinarias.

**Palabras-clave:** Aborto. Inicio de la vida. Persona. Vida humana como proceso unitario.

### ABSTRACT

This article analyses some of the different arguments against voluntary abortion and specifies its weakest aspects from an ethical-philosophical perspective. Furthermore, it examines some of the mostly used arguments supporting voluntary interruption of human life and exposes as well some of its most important weaknesses. After concluding that the most frequently discussed positions about voluntary abortion – both, the positions for and against – present several inconsistencies from the point of view of philosophical reflection, it offers arguments that can assist a critical approach of an unquestionably very complex question which requires the incorporation of contributions of ethics and philosophical reflection and which also needs to be enriched by interdisciplinary investigations.

**Keywords:** Abortion. Beginning of life. Person. Human life as unitary process.

En sociedades democráticas seculares y postseculares, con una enorme diversidad de culturas y formas de vida, sólo parece posible lograr una convivencia en paz y justicia si se logra un cierto consenso racional y razonable sobre la forma de resolver conflictos. La interrupción voluntaria de la vida humana – o dicho brevemente, el aborto – es uno de los fenómenos conflictivos que en los inicios del siglo XXI no sólo sigue produciendo disensos y discusiones apasionadas sino también desafíos al Estado postsecular.

La problemática de la interrupción voluntaria del embarazo está entrelazada con problemas jurídicos, sociales y políticos, pero también con dilemas morales. El abordaje de la problemática es sumamente complejo, dado que en él están implicados asuntos que atañen tanto a los derechos de la mujer (derecho a la autonomía, a la privacidad, a la salud, a la integridad física y mental, a la igualdad y no discriminación, etcétera) como al Estado, a las leyes y a la economía, a la opinión pública, a las iglesias, a la educación, etcétera. Sin embargo, Habermas llega a la conclusión de que “la controversia sobre la investigación y la técnica genéticas ha girado estérilmente en torno a la cuestión del estatuto moral de la vida humana prepersonal” (Habermas, 2004: 9), y del debate sobre el aborto, que “se ha sostenido durante décadas con gran seriedad”, extrae la conclusión del “fracaso de todo intento de llegar a una descripción cosmovisivamente neutral (o sea, que no prejuzgue) del estatus de la vida humana incipiente, una descripción que sea aceptable para todos los ciudadanos de una sociedad secular” (Habermas, 2004: 48).

Las reflexiones que siguen no pretenden ser más que una contribución para la discusión ético-filosófica sobre un tema complejo y controvertido, y en ningún caso tienen que ser interpretadas como una posición definitiva. Las ideas que conforman este aporte son formuladas con la intención de un autoesclarecimiento y seguramente merecerán diversas observaciones aclaratorias, rectificaciones y críticas. Todas ellas serán igualmente bienvenidas.

Cabe advertir además que no son objetivos de este trabajo abordar la cuestión política y legal de la penalización/despenalización del aborto, ni tampoco las situaciones y las circunstancias especiales que plantean algunos dilemas morales (por ejemplo, el aborto como consecuencia de una violación), las cuales, en mi opinión, tienen que ser abordadas en los discursos prácticos sobre la aplicación de los principios morales, en los que se contemplan tanto los contextos particulares de acción y decisión, como así también las situaciones individuales y sus (posibles) consecuencias directas e indirectas.

En las líneas que siguen quisiera analizar algunos de los diferentes argumentos en contra del aborto voluntario y precisar sus aspectos más débiles desde un punto de vista ético-filosófico (1); luego examinaré algunos de los argumentos más utilizados para apoyar la interrupción voluntaria de la vida humana y también expondré lo que en mi opinión son sus debilidades más importantes (2); después de concluir que las posiciones más discutidas en torno al aborto voluntario – tanto las que están a favor como las que están en contra – presentan diversas inconsistencias desde el

punto de vista de la reflexión filosófica, ofrezco finalmente algunos argumentos diferenciados – extraídos en parte del *instrumentarium* conceptual y metodológico de la ética discursiva (Apel, 1995; Habermas, 1985) – que pueden servir para el abordaje crítico de una cuestión que, por cierto, es muy compleja y que necesita incorporar los aportes de la ética y de la reflexión filosófica, pero también enriquecerse con las contribuciones de las investigaciones interdisciplinarias (3).

## 1. Argumentos en contra del aborto

En este apartado me referiré a tres argumentos clásicos que suelen mencionarse para atacar la idea de la legitimidad y la legalidad del aborto voluntario, a saber: la referencia a una fe, la remisión a constituciones o a leyes nacionales e internacionales y las opiniones que, apoyándose en el argumento de la virtualidad, consideran al *nasciturus* persona humana desde la concepción.

### 1.1. El argumento de fe

Para simplificar la exposición de este argumento de fe, me referiré fundamentalmente a la Doctrina Social de la Iglesia Católica. Las ideas centrales de esta argumentación pueden sintetizarse como siguen: La vida humana es obra de Dios y, en consecuencia, debe ser protegida desde la concepción hasta la muerte natural; al ser humano, en tanto que hijo de Dios, no le es lícito interrumpir la vida en ningún momento; el aborto voluntario es un asesinato y, en cuanto tal, una parte de la cultura de la muerte; por ser obra del Creador y tener un fin sobrenatural, la vida humana es considerada “sagrada” e “inviolable” desde la concepción. En tal sentido, la natalidad debe ser protegida social, legal y jurídicamente. Por todo ello, el aborto es considerado un delito abominable. (*Compendio*, 2005: Nros. 155, 233, 570.)

Para ilustrar esta posición, me remito al siguiente texto de una Carta de Monseñor Carlos H. Malfa, Obispo de Chascomús, para el Adviento de 2010, en la cual se sostiene que “en el aborto junto con el niño es víctima la mujer, dotada por Dios y la naturaleza para engendrar y dar vida, ella es no solo espectadora sino protagonista del desarrollo y maduración del hijo”, y (...)

reconoce que “no siempre la futura mamá es la primera responsable del aborto”, porque muchas veces “está sometida a presiones tan fuertes que se siente psicológicamente obligada a ceder al aborto”. Por ese motivo afirma que “en el acompañamiento de la mujer está también comprometida nuestra responsabilidad en el cuidado de la vida no nacida” y sostiene que “se habla de ‘salvar’ a la madre de un aborto improvisado, nosotros queremos salvar a los dos, a la mamá y al bebé, para que se alegren juntos”. (Malfa, 2011)

Con esto tenemos, por un lado, una fundamentación de la ilicitud del aborto que se basa en la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia, la cual no es compartida por todos los ciudadanos; por otro lado, el deseo de cuidar la vida no nacida y la voluntad de salvar, dado el caso, tanto a la madre como al hijo, pueden ser compartidos también por personas no creyentes, pero también hay quienes piensan que la madre tiene una prioridad absoluta sobre el feto, dado que aquella es persona y este no.

Desde un punto de vista filosófico no es consistente buscar el fundamento último del respeto a la vida humana en una fe – es decir, en la creencia de que ella es una creación divina –, puesto que ello no puede ser demostrado ni científica ni filosóficamente, sino sólo creído desde una determinada perspectiva de fe. Para el debate público es necesario, por consiguiente, buscar otras formas de fundamentación que la argumentación religiosa para sostener la dignidad del *nasciturus*, y hallar otras razones para fundamentar que la interrupción voluntaria de la vida humana en devenir no es un asunto que compete de forma exclusiva a la mujer.

## **1.2. El rechazo del aborto por remisión a las leyes**

En algunas constituciones y leyes nacionales e internacionales el aborto está prohibido en forma absoluta, en otras está restringido y puede efectuarse legalmente sólo en determinadas circunstancias. En las actuales sociedades occidentales, democráticas y pluralistas, se encuentra una fuerte tendencia a una despenalización irrestricta de los abortos voluntarios.

No hay duda que la orientación en las leyes y en las constituciones es un aspecto fundamental de toda convivencia democrática. Sin embargo, desde una perspectiva ético-filosófica, la remisión a determinadas leyes positivas resulta un fundamento racional insuficiente. En efecto, la afirmación

de que el aborto es una práctica ilegítima pretende ser sostenida apelando al *hecho* de que el mismo está prohibido y penado por determinadas leyes positivas – por leyes o constituciones de algunas naciones o algunas instituciones internacionales –, nos encontramos con una fundamentación filosófica insuficiente e inconsistente. La apelación a un hecho no asegura su razonabilidad y la remisión a una ley, por más fundamental que sea, no garantiza que, ante la realidad de nuevas mayorías, esta pueda ser modificada y que, en consecuencia, lo que no era jurídicamente legítimo, ahora lo es, o viceversa.

En otros términos, las leyes y las constituciones son imprescindibles e insustituibles para la orientación práctica de las instituciones y de los ciudadanos en una sociedad democrática, pero ellas no pueden reemplazar legítimamente el punto de vista de la reflexión ético-filosófica y sus resultados. En consecuencia, lo que es necesario indagar es la fuente misma de legitimación de las leyes, esto es: las razones en que se sustentan, tanto para prohibir como para permitir el aborto.

### 1.3. El argumento de la virtualidad

Según el diccionario de la Real Academia Española, el concepto *virtual* tiene varias acepciones: puede remitir a algo que tiene la virtud de producir un efecto, aunque de hecho no lo produzca; denota algo implícito o tácito; connota algo que tiene existencia aparente, no real. Cualquiera de estas acepciones resulta inapropiada para dar razones a favor de la idea que desde la concepción está virtualmente preparado el terreno para el devenir de una persona humana y, en consecuencia, fundamentar el rechazo del aborto.

El primer significado del término virtual puede ser utilizado para configurar la tesis que sostiene lo siguiente: desde el óvulo humano fecundado habría ya *un* individuo con una identidad y dignidad propias. Este argumento es inconsistente no sólo porque desde la concepción pueden devenir uno, dos o más individuos, sino fundamentalmente porque en lugar de uno o más individuos puede devenir una *mola* (es decir, un tumor poco común que se forma en el interior del útero al comienzo de un embarazo). En consecuencia, no hay certeza de que el óvulo humano fecundado se convierta en todos los casos, por desarrollo natural, en un ser humano.

La segunda acepción de virtual en el sentido de “implícito” o “tácito” es igualmente inconsistente, puesto que lo virtual sería – para expresarlo con un giro tradicional – una realidad en potencia, pero no en acto. Así como se puede sostener que una semilla es virtualmente un árbol, se podría aseverar también que un embrión es virtualmente un ser humano o, incluso, una persona humana. Sin embargo, en sentido estricto, una semilla no es un árbol y un embrión no es una persona humana. Más aún, no podemos estar seguros de antemano que la semilla llegará a ser un árbol y que el embrión llegará a ser un ser humano.

Por último, lo virtual entendido como lo “aparente” es la expresión que menos se adecua para una argumentación en favor de la defensa de la tesis que desde la concepción se está en presencia de un individuo de la especie humana con identidad y dignidad humana propias, puesto que con semejante concepto de virtualidad se estaría sosteniendo que no estamos en presencia de algo real, sino de algo aparente, en el sentido de irreal.

#### **1.4. Recapitulación**

En una sociedad democrática, el Estado no puede obligar legítimamente a los ciudadanos a que se practique o a que no se practique el aborto, basándose sólo en razones que provee una creencia determinada. En cambio, podría hacerlo si hubiese razones convincentes, por principio accesibles a todos los ciudadanos: por ejemplo, si pudiera probarse que “no matar” es no sólo un mandamiento para los creyentes (no se debe matar “porque Dios así lo quiere”, “porque Dios es el autor de la vida”, etcétera), sino también una exigencia de interés general (hay una exigencia pragmático-biológica de no matar, porque el asesinato causa la autodestrucción de la sociedad) o una exigencia moral (el asesinato atenta contra la autocomprensión de los seres humanos en tanto que seres racionales *qua* seres lingüística y comunicativamente competentes).

Tampoco las leyes positivas en sí mismas proveen un fundamento sólido para la aceptación o el rechazo del aborto. Más que un argumento ético-filosófico, ellas son siempre expresión de una voluntad política y, en todo caso, del nivel de desarrollo moral de una comunidad o de un estilo de vida.

El argumento de la virtualidad es igualmente insuficiente para fundamentar la prohibición del aborto porque no hay ninguna certeza que, a partir de la concepción, se produzca necesariamente un nuevo ser de la especie humana.

En síntesis: las posiciones antiabortistas que se apoyan en razones de fe, en la remisión a leyes positivas o en el argumento de virtualidad en los sentidos especificados son, vistos desde una perspectiva ético-filosófica, sumamente débiles y no pueden ofrecer razones convincentes para cualquier ciudadano de la sociedad postsecular, sea creyente o no.

## **2. Algunos argumentos de posiciones pro-abortistas**

Las razones teóricas y prácticas en que se apoyan quienes defienden la legalización del aborto son múltiples y variadas. Hay posiciones de tipo naturalista y biologicista, legalista, político, sociológico, etcétera. En lo que sigue tendré fundamentalmente en cuenta aquellas razones que me parecen más difíciles de refutar, pero que, sin embargo, no resultan satisfactorias desde el punto de vista de una reflexión ético-filosófica, a saber: a) el feto, al menos en su etapa inicial, es sólo un conjunto de células y en ningún caso puede ser considerado persona, por lo cual sería lícito el aborto; b) el feto es parte del cuerpo de la madre y sólo ella tiene el derecho de decidir si avanza en la concepción hasta el nacimiento o si lo interrumpe.

### **2.1. El feto, sólo un conjunto de células**

En relación con el argumento que sostiene que el aborto es una práctica legítima porque el feto, en su estadio inicial, no es más que una estructura biológica y que, en consecuencia, su eliminación no debe ser equiparada con un asesinato, es necesario considerar lo siguiente. Desde un punto de vista biológico no caben dudas de que, desde la concepción, estamos ante la presencia de vida humana. Como se ha señalado más arriba, la vida humana inicial puede convertirse en uno o más individuos, o también degenerar en una *mola*. Si en los días subsiguientes a la concepción ni siquiera hay individuo de la especie humana, parece lógico que alguien pueda sostener que no es posible hablar de *persona* en esa etapa inicial de la ontogénesis

humana. Si este fuera el caso, el aborto no sería de ninguna forma un asesinato y, en consecuencia, no habría impedimento alguno para que fuera legalizado.

En mi opinión, este argumento parece convincente, por un lado, al sostener que, hablando en sentido estricto, desde la concepción hay vida humana, pero no hay ni puede haber *persona* humana, dado que faltan los rasgos característicos para que pueda aplicarse tal denominación (conciencia, inteligencia, capacidad de pensar y decidir, de comunicarse, etcétera). A esto es necesario agregar que el concepto de *persona* humana es una noción *moral* y no un concepto que pueda ser fundamentado desde la biología o la genética. Por otro lado, sin embargo, y concediendo que, hablando en sentido moral estricto, no hay persona humana, cabría preguntarse si a la mujer le es lícito interrumpir deliberadamente el proceso de devenir de la vida humana y si, por consiguiente, tiene derecho a ello, o si acaso habría otras razones que impedirían, con una fundamentación públicamente legítima, la realización de dicha práctica.

Llegados a este punto, podemos pasar ahora a la argumentación que sostiene lo siguiente: si el fruto de la concepción no es más que un montón de células – pura vida biológica –, toda mujer embarazada tiene el derecho a interrumpir libremente el embarazo, dado que en el inicio de la concepción no tendríamos más que un conjunto de células – por así decir, un organismo meramente natural –, y en ningún caso una *persona* humana. Para oponerse legítimamente a esta comprensión hace falta encontrar razones morales que sean públicamente articulables y convincentes.

## **2.2. El derecho de la mujer a abortar**

Uno de los argumentos más fuertes en que suelen apoyarse las posiciones pro-aborto, además de aquél que sostiene que en el inicio de la concepción sólo hay un montón de células y no una persona humana, es el que sostiene que la concepción es un fenómeno que incumbe exclusiva o específicamente a la mujer y que ella, al tener que soportar el peso del embarazo, tiene el derecho a decidir sobre su vida, sobre su salud y, en definitiva, sobre si acepta o no desarrollar el embarazo.

En este argumento se mezclan varios asuntos. En primer lugar, nadie puede poner en duda que la mujer tiene derecho a decidir *autónomamente* sobre su vida, como cualquier otro ser racional. En segundo lugar, también tiene que tener capacidad de decisión sobre todo aquello que, de una forma u otra, le afecta corporal, síquica o espiritualmente. Esto vale sobre todo para la situación de embarazo, en la medida que se trata de una experiencia que la afecta de forma muy especial. Sin embargo, aquí cabría hacer las siguientes precisiones.

Desde un punto de vista no sólo jurídico sino también ético, nadie puede tener derecho sobre la vida de otro ser humano: por ejemplo, nadie tiene derecho a matar a otra persona. Cabría preguntar entonces: ¿Cuál sería una de las razones de por qué no se debe abortar? ¿Es el feto una persona? Si el feto no es una persona, ¿puede haber alguna otra razón que impida su eliminación?

Difícilmente pueda ponerse en duda que la biología no está en condiciones de comprobar que desde la concepción haya una persona humana. Entre sus comprobaciones se cuentan, sin embargo, aquellas que señalan que desde la concepción hay vida humana, y que el feto es un individuo de la especie humana, dotado de un genoma propio. El feto es un individuo y, en consecuencia, no pertenece a la madre, sino que necesita de la madre para subsistir y desarrollarse. La mujer embarazada no es la propietaria del feto y, por lo tanto, este no debe ser objeto de los intereses y las preferencias de la mujer.

Como he señalado en otros trabajos, toda la vida humana es *interdependencia*: no sólo en el inicio de la vida, sino también en cualquier otra etapa de la vida, hasta la muerte, somos interdependientes. No sólo un feto necesita de los cuidados de la mujer, también un niño recién nacido necesita de los cuidados de la madre, del padre o de alguna otra persona: de lo contrario se muere. Dado que la vida de un feto humano se distingue genéticamente de forma inconfundible del ser individual de la mujer embarazada, queda descartada la posibilidad de confundir el feto con una parte orgánica de la madre. Lo único que queda claro es que el feto necesita de la madre para subsistir.

Es necesario percatarse además de lo siguiente: si bien es verdad que el feto depende de la madre y que es esta quien tiene una relación especial con la gestación, en muchos casos asumiendo pesadas cargas, no es menos cierto que la concepción es producto de un acto participativo, que el fruto de la misma es resultado de la unión de dos fuentes vitales y que, por consiguiente, desde un punto de vista humano hay una corresponsabilidad entre madre y padre, y no sólo una

responsabilidad unilateral de la madre. El concepto de *autonomía* no debe ser confundido con el de *autarquía*. (Michelini, 2007) Y esto es así, aún cuando de facto haya padres que no se hacen cargo del embarazo o, incluso, cuando se desconoce quien es el padre: el embarazo no es nunca un hecho aislado, natural, sino ya siempre un hecho social, que implica interdependencia y corresponsabilidad en diversos sentidos. Es por esto también que la corresponsabilidad primordial entre todos los seres humanos, que arraiga en el principio de autonomía, exige que las decisiones de la madre no sean tomadas de forma egoísta e instrumental, o en un sentido pragmático-utilitarista restringido.

### 2.3. Recapitulación

Según se ha visto hasta aquí, el feto humano no es sólo un montón de células, una mera estructura biológica, sino que, desde la concepción, todo el proceso de embarazo es también un hecho social. Los individuos de la especie humana sólo pueden subsistir en virtud de las relaciones de *interdependencia*. No sólo el feto depende de la mujer para subsistir, sino que también los niños nacidos dependen de su madre, de su padre o de quien lo pueda asistir en relación con el abrigo, la comida, etcétera, de lo contrario se muere en forma más o menos inmediata. Esto significa que los seres humanos somos fundamentalmente *interdependientes*, de una forma u otra, desde la concepción hasta la muerte. Que el feto dependa de la madre para subsistir no significa que ésta tenga derechos de vida y muerte sobre él. La *dependencia* inicial que el feto tiene de la madre y que indudablemente implica *poder*, en ningún caso puede generar derechos exclusivos al más fuerte.

Las posiciones que sostienen que el feto, al menos en su etapa inicial, es moralmente insignificante, porque se trata de un mero organismo natural (un conjunto o un montón de células) o las que se apoyan en el argumento de los derechos absolutos de la mujer no pueden ser consideradas consistentes y válidas. Son argumentos débiles porque o bien reducen indebidamente el feto humano a una estructura biológica, concebida como parte indiferenciada del organismo de la mujer, o bien sobrevaloran los derechos de la madre respecto del nuevo ser en devenir.

Para concluir, y dando por sentado que las posiciones más discutidas en torno del aborto voluntario que acabo de referir presentan diversas debilidades e inconsistencias desde el punto de vista de la reflexión filosófica, ofreceré finalmente algunos argumentos que pueden extraerse de la ética discursiva para el abordaje de una cuestión que, por cierto, es muy compleja y que necesita incorporar los aportes de la ética y de la reflexión filosófica, pero también enriquecerse con las contribuciones de las investigaciones interdisciplinarias.

### **3. Persona humana: interdependencia entre lo natural y lo social**

#### **3.1. El concepto de persona humana en sentido típico-ideal**

Las definiciones ético-filosóficas actuales del concepto de persona coinciden en algunos aspectos con las definiciones tradicionales, por ejemplo cuando remiten a un ser individual, libre, inteligente, responsable, etcétera. Sin embargo, en la actualidad se incorporan aspectos que no han sido suficientemente tenidos en cuenta o desarrollados por las definiciones clásicas de persona, como es el caso de la *intersubjetividad*. Además, a la distinción clásica entre persona humana y persona divina se suma la idea de asignar el concepto de persona no sólo a los seres humanos y a Dios (doctrina trinitaria en la teología católica), sino también a algunos animales. (Singer, 1995: 136ss.)

La determinación desde cuándo se comienza a ser persona es un asunto muy debatido.

a) La definición tradicional clásica, de inspiración religiosa cristiana, se sustenta en una comprensión metafísica de persona, en cuyo ámbito se interpreta que la vida humana merece un respeto absoluto porque ella tiene un origen divino. Esta definición articula la dignidad humana con la ontología: se es persona desde el mismo instante en que se es un individuo de la especie humana, y este individuo, a su vez, posee dignidad porque es comprendido como persona, esto es, como ser único e irrepetible.

b) En una línea semejante de reflexión, Robert Spaemann afirma que el único criterio para determinar quién es persona lo constituye la pertenencia biológica a la especie humana. (Spaemann, 2007: 220)

c) Por el contrario, Peter Singer sostiene, por un lado, que la pertenencia a la especie humana no es un hecho moral, “no pertenece a la ética” y, por otro, que “ni todos los miembros de la especie *homo sapiens* son personas ni todas las personas son miembros de la especie humana” (Singer, 1997: 202).

d) Por su parte, Tristram Engelhardt establece una diferencia radical entre vida biológica y vida personal: “las entidades con las que tenemos las obligaciones morales seculares más fuertes, las personas en sentido estricto, lo son años después de nacer...” (Engelhardt, 1995: 258). En este mismo sentido afirma que

el comienzo de la vida de una persona no es el principio de la vida de una persona como agente moral, sino que, en la ontogenia humana, transcurren meses de vida biológica antes de que haya pruebas de vida animal, y pasan años hasta que se hace evidente la vida de una persona como agente moral (Engelhardt, 1995: 274).

En lo que sigue entenderé por *persona humana*, en sentido moral *típico ideal*, a *todo ser de la especie humana capaz de lenguaje y comunicación*. Por un lado, en sentido moral estricto son *personas* humanas aquellos seres que poseen *logos* y que, por ende, son lingüística y comunicativamente competentes.<sup>2</sup> En tal sentido,

quien quiere participar en el juego de lenguaje moral tiene que comprometerse con determinados presupuestos pragmáticos. Los sujetos que juzgan y actúan moralmente se suponen mutuamente la imputabilidad, se atribuyen a sí mismos y a los demás la aptitud para llevar una vida autónoma y esperan los unos de los otros solidaridad e igual respeto (Habermas, 2004: 107).

En consecuencia, sólo pueden ser consideradas “*personas humanas*” aquellos seres que poseen la carga genómica de la especie humana y que se han desarrollado onto y filogenéticamente en diversos contextos históricos, sociales y culturales.

### **3.2. Lo natural y lo social o cultural**

Habermas establece una fuerte diferencia entre lo natural, por un lado, y lo social y cultural, por otro. Comprende el nacimiento “como línea divisoria entre naturaleza y cultura [...]: con el nacimiento se pone en marcha una diferenciación entre el destino por socialización de una peonza y el destino por naturaleza de su organismo” (Habermas, 2004: 82). En mi opinión, esta cesura

entre lo natural y lo social o cultural es inadecuada para comprender el proceso unitario del devenir humano.

Entiendo que la vida humana prenatal, incluidos la concepción y todo el proceso del embarazo, no es un mero fenómeno natural. Es ya siempre también un fenómeno social (afectivo, lingüístico y cultural). Tampoco estoy de acuerdo con las consecuencias que saca Habermas a partir de esta división tajante entre lo natural y lo social o cultural:

Lo que convierte, sólo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona en el pleno sentido de la palabra es el acto socialmente individualizador de acogerlo en el contexto *público* de interacción de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. Sólo en el momento en que rompe la simbiosis con su madre el niño entra en un mundo de personas que le *salen al encuentro, le dirigen la palabra y hablan con él*. El ser genéticamente individuado en claustro materno no es, como ejemplar de una sociedad procreativa, de ninguna manera ya persona. Sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón (Habermas, 2004: 52s.).

Como se sabe, y en contra de esta afirmación, hay estudios de los campos de la neurología, la psicología evolutiva e, incluso, la filosofía que parecen demostrar que la comunicación “empática” entre el feto y el mundo circundante sienta las bases de la adquisición del lenguaje del niño. (Giménez Araya, 2011; Regina Rodrigues, Pérez López, Brito de la Nuez, 2011; López Moratalla, 2011)

En mi opinión, la simbiosis que el nuevo ser mantiene con su madre no es una cuestión decisiva para suponer que el mismo no está ya participando en un mundo público y compartido, en que están presente el cuidado y el afecto, los temores y las ilusiones, etcétera. La simbiosis no es más que una muestra de la interdependencia de la vida humana: interdependencia que se manifiesta siempre de forma diferente, desde el momento de la concepción de un individuo de la especie humana, hasta su muerte.

Para caracterizar el estatus de la vida personal de la prepersonal, Habermas distingue entre la *inviolabilidad* de la dignidad humana, que corresponde a toda persona desde su nacimiento, y la *indisponibilidad*, propia de la vida natural prepersonal. En tal sentido, el argumento de la dignidad humana no puede ser aplicado a la vida incipiente. (Habermas, 2004: 91) Se puede conceder que hay una diferencia importante entre “el ser genéticamente individuado” y “la persona” en sentido moral y legal. Y está claro que la asignación del ser personal no puede

provenir de la biología. En el caso de los seres humanos, la relevancia del proceso biológico reside en que el devenir *homínido* está articulado con el devenir *humano*.

Hay otras afirmaciones de Habermas en el párrafo citado que, a mi entender, necesitarían ser adecuadamente aclarados. El proyecto o la “sorpresa” de un embarazo, y con más razón el largo proceso de gestación, son fenómenos tan *públicos e intersubjetivamente compartidos* como el nacimiento del niño. En este proceso están implicados no sólo la madre y el padre, sino también otras personas – los abuelos, los parientes, los amigos, etcétera –, los cuales reciben la noticia del acontecimiento, se ilusionan o no, la comentan, etcétera. Estas y otras personas ya salen al encuentro del *nasciturus* y normalmente lo acompañan en su devenir prenatal tanto como en su posterior desarrollo. Los sentimientos de maternidad y paternidad, el gozo y los temores que acompaña normalmente a la concepción y al embarazo, el cuidado y las precauciones que se implementan (desde el punto de vista médico, familiar, etcétera) son fenómenos que, lejos de ser considerados como meramente naturales, deben ser interpretados como plenamente sociales y culturales. En otros términos, desde la concepción el ser humano está inserto en un mundo de hablantes y comienza a desarrollarse entre seres humanos. Establecer el nacimiento como el momento de la constitución del ser individual y personal parece ser, si no el resultado de una decisión arbitraria, al menos una cesura inadecuada que obedece a un parámetro *sociologista*, pero que no puede ser considerado válido desde una perspectiva ético-filosófica.

### **3.3. Dependencia, independencia e interdependencia**

En relación con el devenir de la vida humana, pero también en otros ámbitos, es necesario hacer una distinción entre los conceptos de *dependencia*, *independencia* e *interdependencia*. La relación entre la madre y el embrión puede ser interpretada como una relación de dependencia unilateral, en virtud de lo cual el feto podría ser considerado una parte del cuerpo de la madre y, en tal caso, ésta tendría el derecho tanto de avanzar con la gestación como de interrumpir el embarazo. En mi opinión, esta es una interpretación que no aprehende adecuadamente el fenómeno de la gestación, ni parte de una adecuada interpretación del concepto de independencia o autonomía.

En primer lugar, desde un punto de vista meramente biológico, hay que acordar que el feto posee un genoma propio y que, por consiguiente, se trata de un nuevo individuo de la especie humana; en tal sentido es independiente del organismo de la mujer.

En segundo lugar, es verdad que durante el período de gestación, el feto *depende* en gran medida de la madre para su supervivencia. Sin embargo, hay que destacar que también después del nacimiento dependerá en gran medida de la madre o de los cuidados de terceros. Con esto quiero significar que la vida humana en general sólo es posible en la *interdependencia*. Si bien el nuevo ser humano es en sí mismo genómicamente único e independiente, existencialmente depende de la madre. En tal sentido hay que dejar en claro que no sólo en el marco de la relación feto-mujer o en las relaciones madre-hijo, padre-hijo, etcétera es necesario hablar de interdependencia, sino que también la vida de los padres, en una determinada etapa de su existencia, puede depender del hijo.

Hay también otra forma de interdependencia en el devenir de la vida humana, a saber: entre los procesos de *hominización* y de *humanización*. Con ello quiero significar que si el proceso de *hominización* (entendiendo por tal el devenir de un individuo de la especie humana en tanto que organismo biológico) y de *humanización* (entendiendo por tal las condiciones sociales, afectivas, etcétera que hacen posible el surgimiento y la constitución de una comunidad moral de seres lingüística y comunicativamente competentes) están estrechamente ligados, no quedan dudas de que la *interdependencia* – y no la mera dependência – es la característica que está a la base del desarrollo de la vida humana, desde la concepción hasta la muerte. Los seres humanos somos *interdependientes* para (sobre) *vivir biológicamente* y para *convivir humanamente*. La *independencia* biológica que alcanzan los individuos de la especie humana en una determinada etapa de su devenir sólo es concebible sobre la base de una interdependencia vital que la hace posible; y la *independencia* en sentido moral – la autonomía de las personas en el contexto de una comunidad moral – supone la capacidad de dar, aceptar y exigir razones sobre la base de interrelaciones de justicia, solidaridad e igual respeto, lo cual sólo es posible mediante el reconocimiento público mutuo de los sujetos capaces de lenguaje y acción en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido.

En síntesis: la relación de la madre con el feto hay que comprenderla no como una dependencia unilateral que implica posesión y poder sobre un objeto, sobre una cosa o sobre un mero

organismo natural, sino como una fundamental interdependencia biológica, afectiva y moral. El devenir de los seres humanos finitos incluye necesariamente advenimiento, desarrollo y muerte. El tratar a los seres humanos como seres humanos sólo puede darse en una amplia red de interrelaciones que incluyen el cuidado y el respeto mutuos, y también el cuidado de la vida prenatal.

El concepto de *humanidad* como categoría moral no es más que la idea de una comunidad inclusiva e interdependiente en sentido absoluto. Cualquier límite que se imponga a la inclusión en el ámbito moral constituiría una cesura arbitraria; negar la interdependencia sería desconocer uno de los rasgos fundamentales de la vida humana y de la convivencia social, e implicaría abrir el camino a diversas formas de dependencia unilateral: a la cosificación de la vida humana, a la instrumentalización de los más débiles, al dominio unilateral de los más fuertes.

#### **4. Problemas y dilemas del devenir humano**

El inicio de la vida humana plantea no sólo problemas biológicos y médicos, sino también dilemas morales. ¿Desde cuándo se es persona? ¿Hay una diferenciación clara y distinta entre lo natural y lo social en el devenir humano? ¿Es posible establecer límites claros entre el organismo natural y las relaciones sociales en el inicio de la vida humana? ¿Hay un derecho a abortar, desde un punto de vista moral? La comprensión de estos interregnotes debe incluir necesariamente la realización de estudios interdisciplinarios: las respuestas a estas preguntas y a otras similares no pueden provenir exclusivamente de la ciencia, ni tampoco sólo de la filosofía.

Si comprendemos la vida humana como un proceso unitario que se inicia en lo que puede denominarse *punto alfa* (la concepción de un individuo de la especie humana) y se desarrolla a través de diversas etapas hasta lo que denomino aquí más o menos arbitrariamente el *punto omega* (la comprensión de un individuo de la especie humana como persona en sentido típico-ideal, en tanto que ser lingüístico-comunicativo libre y responsable, miembro de la comunidad moral), podemos sostener lo siguiente:

Por un lado, las demostraciones que se apoyan en los argumentos de la virtualidad o la potencialidad para sostener que el proceso de devenir *una* persona humana se inicia en la

concepción fracasan porque, en realidad, visto el proceso desde el punto alfa en su desarrollo hacia el punto omega, no hay ninguna seguridad de que, desde la concepción, se devenga *una* persona humana. El proceso que se inicia en la concepción puede conducir al advenimiento tanto de *un* individuo de la especie humana, como de varios o de ninguno (tal es el caso cuando el proceso que se inicia en la concepción no prospera y deviene una *mola*). Según se vio, la determinación *moral* de *persona humana* es posible, además, sólo en el marco del discurso ético-filosófico, no del discurso biológico-científico.

Por otro lado, si se mira el proceso que se inicia en la concepción desde el punto de vista omega (lo que denomino *persona moral* en sentido típico-ideal), puede afirmarse que las personas actuales nunca podrían haber devenido tales si el *proceso unitario* de devenir individuos de la especie humana se hubiese interrumpido, por la razón que fuera, en cualquier etapa de su desarrollo. Si esto es correcto, es necesario sostener que la posición más racional en relación con el tema que estamos discutiendo sería la siguiente: los discursos éticos que analizan el concepto de persona humana desde el punto de vista *alfa*, al partir de presupuestos meramente biólogos o metafísicos, no pueden explicar convincentemente – con argumentos de validez pública – por qué la interrupción de la vida humana es una práctica que lesiona la moral y atenta contra la comunidad moral de personas. En tales casos, los discursos éticos se apoyan o bien en consideraciones *de facto* o bien en presupuestos metafísicos, los cuales, en cualquier caso, no son de acceso racional público, es decir, no pueden pretender legítimamente validez intersubjetiva en base a razones accesibles públicamente.

En tal sentido quisiera formular, desde una perspectiva filosófica (racional) y sin apelar a seguridades metafísicas o biológicas, la siguiente tesis: desde un punto de vista ético-filosófico, el aborto es, por principio, racionalmente insostenible, puesto que se puede *afirmar con toda certeza* – e independientemente de cómo se comprendan las etapas iniciales desde la concepción – que la interrupción voluntaria de la vida humana en cualquiera de sus etapas de desarrollo es una acción *arbitraria* e *impide con seguridad* el devenir de la vida humana y, consiguientemente, coarta toda posibilidad de que en algún estadio posterior de desarrollo esa vida humana pueda ser considerada *persona humana* en sentido moral.<sup>3</sup> En tal sentido, aunque *de facto* puede haber leyes que permitan el aborto, desde una perspectiva moral difícilmente pueda ser legitimado un “derecho general” al aborto. (En este contexto no puedo tratar la cuestión de si las mujeres que, de hecho, abortan, deben ser penalizadas.)

Nadie de quienes se autocomprenden *actualiter* como personas humanas podrían hacerlo, si el proceso de desarrollo con que se inició su existencia en la concepción hubiera sido interrumpido en cualquier etapa anterior, con *total independencia* de las razones que pudieran haberse aducido para ello. En consecuencia, en principio hay una obligación moral de no interrumpir voluntaria y arbitrariamente el proceso de devenir de la vida humana, puesto que esta acción impide, con total certeza, el desarrollo de los seres humanos y la existencia de personas humanas.

Además de ello, el concepto de *corresponsabilidad solidaria* de la ética discursiva exige contribuir a que se eliminen todas las asimetrías que impidan no sólo el desempeño efectivo de los actores discursivos en el mundo de la vida, sino también la adquisición de la competencia comunicativa de los posibles miembros de la comunidad ilimitada de comunicación; exige, además, que se favorezca el proceso de devenir humano, con el fin de que el mismo se realice bajo las mejores condiciones sociales (económicas, médicas, de protección legal, etcétera).

En tal sentido, la exigencia moral se refiere, por principio, a un doble reconocimiento racional, a saber: por un lado, al reconocimiento de que la *interrupción arbitraria* de la vida humana en cualquiera de sus etapas atenta en forma directa y con toda certeza contra el devenir de individuos de la especie humana y de personas humanas; y, por otro lado, al reconocimiento fundamental que nos debemos los seres humanos finitos, necesitados de cuidado, no sólo para subsistir biológicamente sino también para vivir humanamente.

## Notas

---

<sup>1</sup> Profesor de Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe y Doctor en Filosofía por la Westfälische-Wilhelms-Universität, Münster, Alemania. Actualmente es Investigador Principal del CONICET y Profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Investigador docente: Categoría 1.

<sup>2</sup> Para Tristram Engelhardt, “las entidades con las que tenemos las obligaciones morales seculares más fuertes, las personas en sentido estricto, lo son años después de nacer...” (Engelhardt, 1995: 258). En este mismo sentido afirma que “el comienzo de la vida de una persona no es el principio de la vida de una persona como agente moral, sino que, en la ontogenia humana, transcurren meses de vida biológica antes de que haya pruebas de vida animal, y pasan años hasta que se hace evidente la vida de una persona como agente moral” (Engelhardt, 1995: 274). Según Singer, “El hecho de pertenecer a la especie *homo sapiens* no es relevante desde el punto de vista moral. Si hacemos una comparación entre un perro o un cerdo y un niño pequeño con serios defectos, muchas veces vemos que tales seres humanos no tienen capacidades superiores a aquéllos” (Peter Singer, *Sanctity of life or quality of life?*, en *Pediatrics*, vol. 73, n° 1, jul. 1983, p. 128.).

<sup>3</sup> Esta fundamentación filosófica tiene que ser distinguida claramente de las discusiones que se dan en las sociedades democráticas actuales en torno a la relación entre *legalización* y *despenalización* del aborto: esta última es de índole jurídico-política, no filosófica. En este ámbito parece seguir siendo válida, al menos hasta que no se alcance una fundamentación filosófica adecuada, el enunciado realista-empirista hobbsiano: *autorictas, non veritas facit legem*.

---

## Referencias

- APEL, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus.
- BORRELLI, M, M. Kettner (Eds.) (2007), *Filosofía trascendentalpragmática – Transzendentalpragmatische Philosophie. Scritti in onore di Kar-Otto Apel per il suo 85 compleanno*, Cosenza: Pellegrini Editore.
- Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (2005), Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina.
- ENGELHARDT, T. H. (1995), *Los fundamentos de la bioética*, Buenos Aires: Paidós.
- GIMÉNEZ ARAYA, J. M. (2011), “Neurobiología del “vínculo de apego” y embarazo”, disponible en: [josemanuel.gimenezamaya@uam.es](mailto:josemanuel.gimenezamaya@uam.es) (11-03-2011).
- HABERMAS, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (2004), *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Buenos Aires: Paidós.
- 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, disponible 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).
- MALFA, Carlos (2011), “Pronunciamiento en contra de la legalización del aborto”, publicado el 27/11/2010 en el diario *La Capital*, disponible en: <http://www.lacapitalmdp.com/noticias/La-Ciudad/2010/11/28/165140.htm> (8/03/2011).
- MICHELINI, D. J. (2007), “Diskurs und Autonomie”, en M. Borrelli, M. Kettner (Eds.), 355-375.
- REGINA RODRIGUES, A., J. Pérez López, A. G. Brito de la Nuez (2011), “La vinculación afectiva prenatal y la ansiedad durante los últimos tres meses del embarazo en las madres y padres tempranos. Un estudio preliminar”, en: *Anales de Psicología*, ISSN 0212-9728, Vol. 20, nº 1, 2004, 93-10, disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=876875> (11-03-2011).
- SPAEMANN, R. (2007), *Ética, política y cristianismo*, Madrid: Ediciones Palabra.
- SINGER, P. (1995), *Ética práctica*, Gran Bretaña: Cambridge University Press.

---

SINGER, P. (1997), *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona: Paidós.

VILLORO, L. (2001), “¿Debe penalizarse el aborto?”, en Margarita Valdés (comp.), *Controversias sobre el aborto*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 243.

VALDÉS, M. (comp.) (2001), *Controversias sobre el aborto*, México, UNAM-FCE.