RODOLFO VÁZQUEZ

La noción de persona y el problema moral del aborto

El propósito de este escrito es poner a la discusión la noción de persona y su implicación en un problema concreto de ética aplicada: el aborto. Con este fin partiremos del análisis de tres filósofos relativamente contemporáneos, Peter Singer,¹ Carlos Nino² y Jacques Maritain,³ cuyas concepciones éticas —con todas las reservas que supone cualquier etiquetación—, podrían calificarse de utilitarista, constructivista y personalista.

Basta la sola mención de estas concepciones para que resulten obvias las profundas diferencias teóricas que existen entre ellas, inspiradas en Mill, Kant y Tomás de Aquino, respectivamente. Ponerlas a dialogar, eludiendo esas diferencias, no pasaría de ser una buena intención ecuménica, pero inútil, como inútil sería ubicarse en la posición de un observador imparcial que ocultara sus preferencias y se limitara a una presentación de tales concepciones, haciendo alarde de un fino —o no tan fino— ejercicio intelectual. No son éstas las intenciones del escrito. Nuestra preferencia, debemos decirlo desde un principio, se inclina por la tradición aristotélico-tomista, y para el caso particular del aborto, por las tesis de Maritain, con alguna modificación que señalaremos en su oportunidad. Desde esta tradición, dialogaremos con el utilitarismo y con el constructivismo, que a nuestro juicio representan, hoy por hoy, los intentos más serios para dar respuesta cabal a los grandes problemas de la ética aplicada.

Pero antes de pasar a la noción de persona y al problema del aborto, y sin afán de tomar una posición artificiosamente conciliatoria, queremos aclarar que los tres autores escogidos coinciden metodológicamente —por decirlo de alguna forma— en la

¹ Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 1979.

² Carlos Nino, "The concept of moral person", en *Crítica* 56, UNAM, 1987, pp. 47-72, y *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires, 1984.

³ Jacques Maritain, "Hacia una idea tomista de la evolución", *Revista de Filosofía* 16 y 17, UIA, 1973.

actitud que Richard Rorty denomina de *filósofos sistemáticos* en contraposición a los que designa como *filósofos edificantes*,⁴ semejante a lo que hace Ernesto Sosa cuando distingue a los *filósofos en serio* por contraposición a los *filósofos de libre espíritu*.⁵ Para Rorty, quien toma partido por los filósofos edificantes:

Los grandes filósofos sistemáticos son constructivos y dan argumentos. Los grandes filósofos edificantes son rectivos y presentan sátiras, parodias, aforismos. Saben que su obra perderá vigencia cuando pase el período contra el que estaban reaccionando. Son intencionalmente periféricos. Los grandes filósofos sistemáticos, como los grandes científicos construyen para la eternidad. Los grandes filósofos edificantes destruyen en beneficio de su propia generación (p.334).

Para Sosa, quien toma posición frente a Rorty en favor de los filósofos en serio, y, por lo tanto, en favor de la objetividad contra la subjetividad, el absolutismo contra el relativismo, el realismo contra el antirrealismo y el universalismo contra el historicismo:

Los espíritus libres son a menudo textualistas, lectores y autores que viven para la conversación, cuyo único objetivo ulterior si es que alguno tienen es el de seguir sin fin. Los espíritus libres tratan a veces de comprender cómo las cosas en el sentido más amplio del término se entrelazan en el sentido más amplio de la expresión. Y afirman que les ayudan hacia ese objetivo su más ligero equipaje metafísico y sus menos compromisos epistemológicos (p. 354).

Si bien estos títulos o etiquetas en rigor podrían ser cuestionables, permiten mostrar que en filósofos sistemáticos o en serio (como Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Mill, Husserl, el primer Wittgenstein o el primer Heidegger), existe una pretensión de racionalidad y de universalidad que no se encuentran en filósofos edificantes o de libre espíritu (como Séneca,

⁴ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 330 y ss.

⁵ Ernesto Sosa, "Filosofía en serio y libertad de espíritu", en León Olivé (comp.), *Racionalidad*, Siglo XXI-UNAM, México, 1988, pp. 350-374.

Eckhart, Montaigne, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, el segundo Wittgenstein o el segundo Heidegger).⁶ Reiteramos que, al menos con relación a esta delimitación metodológica, los tres autores —Singer, Nino y Maritain— se encuentran entre los filósofos sistemáticos, y en los tres encontramos una pretensión de racionalidad y de universalidad que esperamos resulte clara cuando exponamos sus respectivas doctrinas.

Pues bien, hecha la aclaración, las preguntas a responder son las siguientes: ¿qué se entiende por la noción de persona?, ¿es el feto una persona?, ¿en qué momento de la generación humana hay persona?, ¿qué valoración moral tienen los distintos casos de aborto?

Singer y el utilitarismo

Singer parte de la noción de ser humano entendida con un doble significado. El primero hace referencia al sentido biológico, y así, el ser humano se define como un *miembro de la especie homo sapiens*. El segundo, trasciende el carácter estrictamente biológico y define a la *persona*. La no equivalencia de estas nociones se hace patente cuando se considera la posibilidad de que existan miembros de nuestra especie que no serían personas, lo que equivale a decir que no son suficientes las condiciones biológicas para constituir un ser humano. La persona se distingue de cualquier otro ser por el hecho de ser autoconsciente, según Singer, quien toma esta idea de Locke.

Pero, ¿resulta adecuado el carácter de autoconsciencia para definir a la persona y distinguirla de los seres meramente sensi-

⁶ Entre nosotros, por ejemplo, se aprecia una clara diferencia entre la prosa elegante, ágil y escéptica de Victoria Camps (*La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983), quien se levanta contra las éticas universalizantes de Hare (prescriptivismo), Rawls (autonomía bajo el velo de ignorancia) y Habermas (comunidad ideal de hablantes), y el lenguaje austero, preciso y severamente crítico de toda ética relativista en favor de una ética racional de Fernando Salmerón. Sin los recursos metafóricos de Rorty y de Sosa, el mismo Salmerón distingue entre una *filosofía en sentido amplio* y una *filosofía en sentido estricto*. La primera "forma parte de la personalidad como una atmósfera indispensable para entender la vida psicológica y moral de los individuos; es también una manifestación cultural ligada estrechamente a la circunstancia histórica..." La segunda se refiere "a una determinada empresa intelectual, analítica y teórica, dominada por una energía propiamente científica..." (*La filosofía y las actitudes morales*, Siglo XXI, México, 1986³, pp. 107 y 109).

ble? O, en otros términos, ¿es suficiente la autoconsciencia para valorar la vida humana como superior a la vida animal? Singer aventura cuatro respuestas posibles. 1. Para el utilitarismo clásico, el privar de la vida a una persona no se justifica directa sino indirectamente, porque puede producir efectos negativos a terceros en términos de maximización de placer o de felicidad y minimización de dolor o de infelicidad. No se justifica directamente porque para la persona en cuestión resulta irrelevante el principio, ya que en el supuesto de morir instantáneamente en nada variaría el aumento de placer o la disminución de dolor experimentado hasta ese momento. 2. Para el utilitarismo preferencial, privar de la vida a una persona no se justifica no sólo por una razón indirecta sino también directa, que concierne a la frustración de los deseos y los planes de vida de la persona. Matar a un ser humano que prefiere seguir viviendo no tiene justificación. 3. Otra razón para no justificar la privación de la vida tiene que ver con el derecho mismo a vivir, cuya condición necesaria es la capacidad de tener deseos sobre nuestro futuro. En este caso es suficiente la capacidad y no se requiere del deseo actualizado, de lo contrario, no se podría justificar la situación de las personas dormidas o temporalmente inconscientes. 4. Una razón de corte kantiano es el respeto a la autonomía como principio moral básico. Por autonomía se entiende la capacidad de elegir; de hacer un acto con nuestra propia decisión.

Pese a las diferencias, las cuatro respuestas coinciden con algo en común: la condición suficiente y necesaria para no privar de la vida a una persona es su capacidad de autoconsciencia y de libre decisión.

Con estos elementos conceptuales, Singer pasa a analizar el problema del aborto, poniendo en contraste la posición conservadora con la posición liberal para luego desarrollar su propio punto de vista.

La posición conservadora, piensa el autor, se puede sintetizar en el siguiente raciocinio:

Es incorrecto matar a un ser humano inocente.

El feto es un ser humano inocente.

Es incorrecto matar al feto.

Si aceptamos que el feto es persona, la disputa entre conser-

vadores y liberales surge con respecto al *momento* en que es posible hablar de vida humana. La posición conservadora defiende un *continuum* entre el cigoto y el niño recién nacido, y reta a la posición liberal a señalar algún estadio en el proceso gradual de gestación que marque una línea divisoria moralmente significativa. Los tres momentos más comunes son el nacimiento, la viabilidad y la animación.

Con respecto al *nacimiento*, el liberal objeta que existe una gran diferencia entre ver al feto o ver al bebé, en su caso. Según Singer, ésta no puede ser la línea divisoria que marque el derecho de matar a ese ser, puesto que el conservador cuenta con la razón de alegar que el feto-bebé es la misma entidad dentro o fuera del seno materno, con las mismas características biológicas y el mismo grado de conciencia y de capacidad para sentir dolor. La localización no puede ser un factor determinante.

La cuestión de la *viabilidad* que corresponde al momento en que el feto puede sobrevivir fuera del seno materno, presenta mayores dificultades. El aborto no estaría prohibido antes de que el feto sea viable. La razón que arguye el liberar es que el hecho de que el feto sea totalmente dependiente de la madre para sobrevivir significa que no tiene una independencia en sus deseos que le dé un derecho a vivir. Según Singer, la dependencia no es una razón suficiente para privar o no de la vida al feto, ya que la dependencia no deja de ser una noción relativa. No es muy difícil imaginar en un futuro, con los adelantos técnicos, la posibilidad de que el feto sobreviva fuera del seno materno desde un tiempo anterior a los seis meses de gestación. Por otra parte, un recién nacido aislado de la madre y sin otra alternativa de lactancia es una prueba fehaciente de su radical dependencia.

Por lo que hace a la *animación*, Singer descarta esta alternativa como anacrónica, ya que resulta absurdo pensar que el alma creada por Dios venga a animar el cuerpo del feto y que el síntoma para detectar esa animación sea el movimiento del feto en el seno materno.

En síntesis, para Singer no hay argumento liberal válido para marcar una línea divisoria entre el cigoto y el bebé recién nacido. En el supuesto de que el feto sea persona, la posición conservadora tiene razón en afirmar un proceso gradual.

Otros argumentos liberales tienen que ver: 1. con la legalidad del aborto para evitar la clandestinidad con todos los riesgos de

insalubridad y complicaciones médicas que conlleva; 2. con la distinción entre moral privada y moral pública, considerando al aborto un caso de moralidad privada, y 3. con el argumento feminista que apela al derecho de la mujer a escoger qué hacer con su propio cuerpo.

Lo que hay que notar con respecto al primer argumento, piensa Singer, es que se dirige contra la prohibición legal del aborto y no contra la moralidad del mismo. Singer insiste en la distinción porque es un error asumir que la ley debe fundarse en la moralidad. Con respecto a los otros dos argumentos, son inconsistentes en el supuesto de que el feto sea persona, que es precisamente lo que hay que demostrar. Si el supuesto se acepta, aun en una sociedad plural en la que debemos tolerar a otros con diferentes puntos de vista morales y dejar la decisión del aborto a la mujer, podemos apelar al principio utilitarista, tal como lo enuncia Mill, de que deben restringirse los actos que dañan a *otro*. En consecuencia, si el feto es *otro* y se le considera como tal, el aborto es incorrecto.

Pero —y esta es precisamente la pregunta fundamental— ¿es el feto un *otro* como tal? O, en otros términos, ¿es el feto una persona?

Singer concentra su atención en la primera premisa del raciocinio (*es incorrecto matar a un ser humano inocente*), indicando que aceptarla según los términos kantianos es aceptar la santidad de la vida humana, y esto no es lícito. Para probarlo, Singer echa mano de su distinción entre ser humano como miembro de la especie *homo sapiens* y ser humano como persona. Así, tenemos que si por ser humano se entiende persona, la segunda premisa del argumento (*el feto es un ser humano inocente*) es falsa, porque no se puede argüir autoconsciencia en el feto. Si el ser humano se entiende como miembro de la especie *homo sapiens*, la defensa conservadora se basaría en una característica carente de significado moral, entonces la primera premisa es falsa. Por lo tanto, concluye Singer, si el feto no es persona su vida no tiene más valor que la vida de un animal. En este caso, en cuanto ser sensible, la muerte del feto como la de cualquier animal debe hacerse lo menos dolorosa posible.

Finalmente, Singer analiza la objeción de aquéllos que consideran al feto no como autoconsciente en acto sino sólo potencialmente. Si lo potencial, piensa el autor, significa que el feto

nunca será capaz de verse a sí mismo como una entidad distinta con un pasado y un futuro, este sentido de potencialidad no puede ser el supuesto para preservar la vida del feto. Ahora bien, las cuatro respuestas analizadas más arriba se basan en el hecho de que actual (utilitarismo clásico y preferencial) o potencialmente (capacidad de tener deseos en un futuro o capacidad de elegir) el feto se verá a sí mismo como una entidad individual, distinta a los demás, con autoconsciencia y libertad. Sin embargo, afirmar que el feto es potencialmente autoconsciente y libre es reconocer que estas propiedades son intrínsecamente valiosas. Pero ¿puede el hombre establecer con certeza que tales propiedades son intrínsecamente valiosas? Singer piensa que no es posible, con la cual la única respuesta válida es la utilitaria, que parte de la capacidad actual o en ejercicio de la persona.

Desde este punto de vista, el aborto no es ni mejor ni peor que cualquier otro medio de control natal y con mayor razón se justifica en presencia de un grave problema de sobrepoblación. Más aún, entre el feto y el bebé recién nacido no es posible percibir diferencia alguna en términos de autoconsciencia actual, y con un criterio utilitario también se puede, y en ciertas circunstancias se debe, justificar el infanticidio.

Nino y el constructivismo

El interés de Nino por la noción de persona surge a partir de su relación con el tema de los derechos humanos. Ya en su libro *Ética y derechos humanos*, Nino planteó las tesis fundamentales de su doctrina, mismas que vuelven a aparecer de manera resumida en un artículo reciente, "El concepto de persona moral", y que forman el marco doctrinal para enfrentar algunos de los grandes temas de ética aplicada. El artículo es un intento por responder a una serie de preguntas sobre estos temas formulados, pero sin desarrollar, en su libro:

La principal cuestión que esta discusión sobre la noción de derechos humanos ha dejado abierta es la de la extensión de la clase de personas morales, o sea —según la sugerencia que se ha hecho— la de quienes reúnen aptitudes potenciales para tener conciencia de su identidad como titular de una cierta vida que puede moldear según sus propios juicios de valor. El

problema de la extensión de esta clase encubre en realidad una larga serie de dificultades que están entre las más graves de cuantas debe encarar una teoría moral: ¿hay seres o entidades no humanas, como algunos animales superiores y (dejando volar la fantasía) posibles robots, que podrían constituir personas morales y ser, en consecuencia destinatarios de algunos de los derechos que hasta ahora hemos llamado *humanos* (como los que proponen los filósofos partidarios de una liberación animal)? ¿Hay seres humanos, como tal vez los comatosos o descerebrados, que carecen de algunos derechos por haber perdido irreversiblemente las aptitudes que los fundamentan? ¿Puede admitirse una graduación de tales espíritus con una correlativa graduación de los derechos? ¿Cuándo se dan plenamente las capacidades distintivas de la personalidad moral? ¿Al llegar el individuo a la *edad de la razón*? ¿En el momento del nacimiento? ¿Con la concepción? ¿Se basa la personalidad moral en una capacidad efectiva o basta que sea potencial? En este último caso ¿es necesaria la existencia actual del individuo o basta con una existencia futura pero previsible? ¿Hay derechos actuales de individuos pertenecientes a generaciones futuras? ¿Hay derechos actuales de individuos que han vivido en el pasado? (p. 47)

Sin duda, este cuestionamiento básico implica todo un programa de investigación. Por nuestra parte, nos limitaremos a señalar algunos de los principales puntos doctrinales de Nino y su respuesta al problema del aborto.

Nino parte de la convicción generalizada de que existe una relación entre la propiedad de ser un individuo humano y la propiedad de ser titular de un derecho básico y fundamental. De esta manera, la única condición para gozar de un derecho moral es ser humano. Si esta propiedad no admite grados —como sucede con las de ser alto, rico o inteligente— significa que tampoco puede haber diferencias de grado en el alcance de los derechos humanos, que es lo mismo que decir que *todos los hombres son iguales*. Ahora bien, esta proposición es falsa si se interpreta como descriptiva, puesto que resulta obvio que los hombres difieren en muchos rasgos. No es plausible si se interpreta como normativa, puesto que aun los más convencidos igualitaristas admiten que los hombres no deben ser tratados de igual manera.

La proposición tiene sentido si se la interpreta analíticamente, esto es, si se afirma que el predicado *hombre* tiene un carácter de *todo o nada* que se expresa en la proposición *todos los hombres son igualmente hombres*.

Ahora bien, esta interpretación supone que el predicado *hombre* no admite grados, pero ¿es verdadero este supuesto? Más aún ¿qué debemos entender por el predicado *hombre*? La respuesta a estas preguntas depende de las propiedades primitivas que lo caracterizan.

Piensa Nino que cuando se analiza el predicado *hombre* se puede hacer con relación a sus propiedades biológicas o con relación a otras como la racionalidad, la capacidad de decidir, etc. Las primeras, como *miembro de la especie homo sapiens*, no admiten grados, por ello tienen un carácter de *todo o nada*. Por otra parte, es difícil ver cómo un hecho puramente biológico pueda llegar a ser moralmente relevante. No nos sirve para asignarle derechos humanos y nos conduce a un tipo de especismo tan repugnante como el del racismo. Las segundas, a diferencia de las condiciones biológicas, sí son relevantes para adscribir derechos fundamentales, pero esta opción tiene una consecuencia indeseable debido a que tales propiedades no son del tipo *todo o nada*, como exige una interpretación analítica, sino que son propiedades graduales. Esto implica que aun en el caso de una interpretación analítica, la proposición *todos los hombres son iguales* es falsa. Por otra parte, aceptar que los hombres pueden ser titulares de derechos de diferentes grados, de acuerdo con su grado de racionalidad, etc., nos conduciría a una posición elitista tan negativa como el especismo.

Para salir de este dilema, Nino rechaza la suposición de que el concepto de persona denota una clase de individuos que se distinguen de otros seres por poseer ciertas propiedades fácticas que sirven de base para el enunciado de principios morales fundamentales, de los cuales derivan los derechos básicos. Se necesita cambiar radicalmente el punto de partida. Hay que partir del enunciado de los principios morales de los cuales se derivan los derechos básicos para luego definir las propiedades que son factualmente necesarias para ejercitar esos derechos. Tales principios, que para ser posibles exigen ciertas condiciones mínimas como la *universalidad*, una *jerarquización* y el hecho de ser *públicos y generales*, son el producto de una aceptación o acuerdo libre

por parte de los individuos para guiar sus acciones y sus actitudes frente a la conducta de otro.⁷

Nino postula cuatro principios de los cuales se derivan los derechos humanos básicos. 1. El *principio de inviolabilidad* de la persona. Este principio descalifica las concepciones holísticas (utilitarista y colectivista) de la sociedad, proscribiendo sacrificar a un individuo por el beneficio de otro o de la colectividad. Sin embargo, este principio que consagra el derecho a no ser privados de ciertos bienes como la vida y la integridad física y psicológica, no nos dice qué intereses de un individuo no deben ser frustrados. Por ello este principio se complementa con el de autonomía y el hedonista. 2. El *principio de autonomía* descalifica los enfoques perfeccionistas y consagra las libertades para hacer ciertas cosas. Este principio se limita sólo por el principio de inviolabilidad y establece que la libre elección y materialización de los planes de vida o ideales de excelencia personales es algo valioso que debe promoverse sin interferencias del Estado o de otros individuos.

Contra el perfeccionismo sostiene que lo que es bueno para un individuo o lo que satisface sus intereses no es independiente de sus propios deseos o de su elección de forma de vida. 3. El *principio hedonista* asigna un valor positivo al placer y negativo al dolor, y complementa el principio de inviolabilidad independientemente del de autonomía. 4. El *principio de dignidad* de la persona refuta toda ética determinista y toma en cuenta la voluntad y el consentimiento de los individuos para asignarles con-

⁷ La ética que responde a este cambio radical, la desarrolla Nino en el capítulo 3 de su *Ética y derechos humanos*. Esta ética, a su juicio, cumple con plenitud el objetivo de justificar, racionalmente, principios morales normativos y categóricos: "Los elementos de esta concepción se encuentran dispersos, además de en el trabajo de precursores como Hobbes y Kant, en desarrollos de autores contemporáneos como Baier, Frankena, Hare, Rawls, Richards, Warnock, Nagel, Gerwith, Singer, Ackerman, Apel, etc., quienes a pesar de sus profundas diferencias, están comenzando a reconocerse como artífices de un movimiento filosófico en marcha que, a falta de un nombre mejor, podría denominarse, siguiendo a Rawls, *constructivismo moral*" (p. 79). Nino reconoce, sin embargo, que su versión introduce algunas modificaciones que lo apartan de los autores citados; por ejemplo, amplía la noción de equilibrio reflexivo de Rawls e introduce un tercer elemento además de las convicciones intuitivas y determinados principios generales, a saber, reglas o aspectos formales del discurso moral que permiten derivar los principios. Asimismo reconoce que "para que el equilibrio reflexivo no opere en círculos debe haber algún procedimiento independiente de testear (sic) la adecuación de la reconstrucción que hagamos de la forma del discurso moral vigente" (p. 89). De aquí la necesidad de los aportes de la sociobiología y de la psicología social.

secuencias normativas como son obligaciones, responsabilidades, etcétera.

Acordados todos los principios y para poder disfrutar de sus beneficios, hay que suponer que las personas gozan de ciertas capacidades: el principio de inviolabilidad se aplica a las personas que son autoconscientes e independientes; el de autonomía sólo se disfruta por aquellos individuos que pueden elegir y materializar los principios morales en general; el hedonista beneficia a los individuos que pueden sentir placer y dolor; el de dignidad se disfruta por las personas que son capaces de tomar decisiones y aceptar las consecuencias de sus actos. Todas estas capacidades son graduales y se pueden verificar dentro de la amplia gama que se abre entre dos extremos: desde ciertos animales que sólo responden al principio hedonista, hasta una persona moral completa que tiene las cuatro capacidades a su nivel máximo.

Llegado a este punto, Nino es consciente de que respecto de los beneficios que otorgan estos principios ha hecho referencia únicamente a las *capacidades actualizadas*. Pero este aspecto es insuficiente, piensa el autor, y agrega que es necesario recurrir a la noción de *capacidades potenciales* para planear acciones cuyos efectos futuros satisfagan nuestros principios morales básicos.

Ahora bien, la condición necesaria para adscribir personalidad moral a una entidad es que esta entidad exista, pero esta condición, piensa Nino, es insuficiente para planear acciones con efectos a futuro. Además de la existencia habrá de necesitarse también de la *identidad* de la persona no sólo en el espacio sino, sobre todo, en el tiempo. Y no una *identidad simple* que, de acuerdo con Derek Parfit, dependería de alguna propiedad primitiva, sino una *identidad compleja* que tome en cuenta una pluralidad de hechos y procesos biológicos y psicológicos que se dan en grados diversos y que tienden a debilitarse a lo largo del tiempo. La identidad compleja estará más acorde con una visión gradual de las capacidades.

Con toda esta base doctrinal, Nino pasa a analizar el problema moral del aborto.

El feto, piensa Nino, es inviolable en tanto que ser potencialmente autoconsciente, característica suficiente para no permitir su sacrificio en beneficio de otros seres. Sin embargo, para el efecto de la aplicación agregativa del principio de autonomía y del hedonista, en aquellas situaciones en que el principio de in-

violabilidad de la persona no es aplicable —pensemos, por ejemplo, en el caso en que la vida del feto supone el sacrificio de la vida de la madre— es importante determinar si el feto tiene el mismo valor que un individuo ya nacido. Nino aventura la proposición de que es plausible defender que la vida del feto tiene menos valor que la de la madre, sobre la base de que sus capacidades para escoger planes de vida son menores que los de ella. En primer lugar, porque se necesitan más condiciones para que dichas capacidades puedan ser actualizadas; y en segundo lugar, porque la conexión de identidad entre el feto y la persona que el feto llegará a ser cuando sus capacidades se actualicen, es menor que la que existe entre el estadio de la vida de un individuo nacido, en quien sus capacidades no han sido actualizadas, y otra posterior en que ya lo han sido, según la noción de identidad compleja de Parfit. Estas dos razones justifican, según Nino, la común convicción de que el feto debe morir si está en juego preservar la vida o la integridad física de la madre.

Por otro lado, Nino señala que con respecto a la moralidad del aborto, tendemos a confundir tres cuestiones: 1. la muerte del feto como algo inmoral; 2. quién y bajo qué condiciones está obligado a no causar la muerte del feto, y 3. si es moralmente legítimo imponer coercitivamente, por ejemplo a través de la ley, lo que está supuesto bajo una obligación moral.

Si admitimos que es inmoral matar al feto, de aquí no se sigue que alguien, especialmente la madre, tenga obligación moral de no causarle la muerte. La obligación en cuestión debe justificarse en vista de la severa restricción que representa el embarazo y la crianza para la autonomía de la madre. De esta manera, si la mujer resulta embarazada involuntariamente por un acto de violación, no tendría la obligación moral de preservar la vida del feto. Por otra parte, aun cuando fuera establecido el deber moral de preservar la vida del feto, de aquí no se desprende necesariamente la justificación de la pena legal por violación de tal deber. Aunque del principio de autonomía derive *prima facie* una razón en favor de la imposición, aun por la fuerza, de obligaciones dirigidas a preservar la autonomía de otros individuos, esa razón puede rechazarse por otras, como es la consideración de que con la penalización del aborto se empuja a la mujer al aborto clandestino con todos los riesgos que implica.

Por último, cuando Nino se refiere a la situación de las perso-

nas minusválidas, en el supuesto de que fuera imposible compensar de alguna forma la carencia que padecen, resulta obvio que no podrán disfrutar de los beneficios que se siguen de los cuatro principios. Así, por ejemplo, un individuo afectado por un daño irreversible en la masa cerebral, y que vive vegetativamente, no tiene un valor intrínseco, aunque pueda tener valor instrumental para sus parientes. Si se determina que el feto se halla en esta situación se justificaría el principio utilitario ya que, según Nino, es legítimo que se persigan objetivos sociales colectivos, es decir, que se promueva el bien común, cuando ello no implica vulnerar los derechos individuales básicos.

Maritain y el personalismo

Como es sabido, Maritain se sitúa dentro de la tradición aristotélico-tomista. A los efectos de caracterizar su ética personalista con términos actuales y confrontarla con algunas corrientes y representantes de la tradición anglosajona, podemos decir, de modo sintético, que es una ética *racional moderada* frente al racionalismo exagerado en la versión prescriptivista de Hare; *objetivista* ante el subjetivismo emotivo de Ayer o Stevenson; *absolutista* frente al relativismo de Rorty; *universalista* ante el historicismo comunitarista de Taylor, Sandel o MacIntyre; *no consensual y cognoscitivista* frente al constructivismo de Rawls.

Asimismo, esta ética afirma el valor de la persona por encima de la colectividad en lo que aquélla tiene de trascendente, y que en razón de su alma racional constituye un fin en sí mismo y no un medio. Pero al mismo tiempo afirma el carácter comunitario de la persona en la realización histórica de sus planes de vida, pues su vocación de transcendencia se realiza *desde* la historia y *en* comunidad. *Personalismo comunitario* sería, tal vez, el nombre más apropiado para definir esta doctrina. Y, si bien es cierto que esta ética es más afín, por ejemplo, al individualismo igualitario de Rawls que al individualismo libertario de Nozick, y más afín al comunitarismo aristotélico de MacIntyre que al colectivismo clásico, aún con las semejanzas siguen existiendo diferencias de fondo entre estas doctrinas y el personalismo comunitario, que hunden sus raíces en distintos principios ontológicos y epistemológicos que, por supuesto, serán también determinantes de las respuestas ante los grandes problemas de la ética aplicada.

No es éste el lugar para desarrollar esos supuestos. Ni siquiera los implícitos en la noción de persona según las diversas formulaciones dadas a lo largo de la tradición aristotélico-tomista. Nos limitaremos a señalar sólo algunas ideas generales sobre la persona que nos parecen importantes para comprender el artículo de Maritain y la respuesta que da el filósofo francés al problema del aborto.

De acuerdo con Boecio, la persona se define como una *sustancia individual de naturaleza racional*, con otras palabras, un ser subsistente o supuesto con capacidad de autoconsciencia y de libre decisión. Para llegar a esta definición se tomó como punto de partida un conocimiento experimental o pre-filosófico, por el cual se perciben sujetos existentes que soportan, sostienen o subyacen a las distintas modificaciones o determinaciones que les suceden.⁸ En el juicio lógico, esta relación entre sujetos existentes y determinaciones, se formula con la expresión S es P, donde S puede ser sujeto próximo o sujeto último de atribución. Sujeto último es aquél al que no puede atribuirse un sujeto ulterior. Ahora bien, el mismo juicio trasciende su función copulativa, es decir, su función lógica de atribuir un predicado a un sujeto, para reconocer la realidad extramental del sujeto a través de lo que constituye su función específica, a saber, su función existencial. De esta forma, nuestra inteligencia reconoce un sujeto último como realidad extramental, la cual hace posible toda predicación en el orden lógico. Este sujeto último es la sustancia que, de acuerdo con Aristóteles, recibe el nombre de *sustancia primera* en el orden extramental y *sustancia segunda* en el orden lógico.⁹

⁸ Además del procedimiento inductivo para llegar a la noción de persona se puede proceder por vía deductiva "a partir del carácter absoluto del ente en general, demostrando que el ente finito que lo verifica plenamente es la persona". Fernando Sodi, *Apuntes para una metafísica de la persona*, México, 1973, inédito.

⁹ Para una defensa de la noción de sustancia según la tradición aristotélico-tomista véase Mauricio Beuchot, "La sustancia en el tomismo y en la filosofía analítica", en *Revista de Filosofía* 39, UIA, 1980. El artículo hace un análisis cuidadoso de posturas que van desde el rechazo a la distinción entre sustancia y accidente (Wittgenstein y Quine) y el recurso a la cosa individual como un fajo de cualidades (Russell y Ayer), hasta posturas más cercanas a la tradición tomista que parten de una crítica a la teoría russelliana de las descripciones, sustituyéndola por la teoría aristotélica de la predicación y la afirmación de la sustancia como sustrato material (Strawson y Quinton) o como sustrato formal (Long). "Estas últimas (doctrinas) incompletas, afirma Beuchot, porque aun cuando parten de una adecuada comprensión de la teoría, la teoría que proponen no da cuenta cabal del ente individual".

El siguiente paso para llegar a la definición de persona es reconocer que con respecto a la sustancia primera se puede distinguir entre la sustancia completa y la sustancia incompleta. La primera es todo el ente que existe, *este hombre*. La segunda es aquélla por la que el todo se constituye y existe, el cuerpo y el alma. A la sustancia primera completa se le denomina, también, subsistente o supuesto. Lo anterior permite afirmar que todo supuesto es sustancia pero no toda sustancia es supuesto, sólo lo es la sustancia primera completa que constituye un todo y que, en tanto individual, es incomunicable.

Por último, decimos que toda persona es un supuesto pero no todo supuesto es persona. Para que lo sea, se requiere que el supuesto posea una existencia racional. Por lo tanto, la persona es un supuesto que, *por poseer existencia racional* es capaz de autoconsciencia y de libre decisión. La existencia racional del supuesto se explica entonces por el principio que la hace posible, el alma. No cualquier alma, vegetativa o sensitiva, sino por el alma inmaterial, dotada de inteligencia y voluntad, que genéricamente comprende el término de racional.

Ahora bien, el alma racional se une al cuerpo como la forma con la materia,¹⁰ o como el acto con la potencia. Desde este segundo tipo de relación, el alma, de acuerdo con Aristóteles, viene a ser la *primera actualidad* del cuerpo:

El término actualidad tiene dos sentidos, análogos a la *posesión* del conocimiento y al *ejercicio* del mismo. Evidentemente, la actualidad, en el sentido que usamos ahora, es análoga a la posesión del conocimiento, pues el dormir y el velar dependen de la presencia del alma, y el velar es análogo al ejercicio del conocimiento, y el dormir, a su posesión sin ejercicio. En una misma y única persona se da primero la posesión del conocimiento (*Del Alma*, Lib. II, Cap. I).

Posesión o primera cualidad, entonces, no es lo mismo que ejercicio o segunda actualidad. Dicho con otros términos, la *pose-*

¹⁰ La teoría hilemórfica sostiene que toda sustancia individual está compuesta y se explica a partir de dos co-principios proporcionales y correlativos (con relación trascendental y no predicalmental) que son la materia, principio de indeterminación y de individuación, y la forma, principio de determinación y de especificación.

sión se mueve en el *orden ontológico* mientras que el *ejercicio* se mueve en el *orden psicológico*. Entre los dos órdenes existe una prioridad que los escolásticos expresaron con un aforismo conocido, *operari sequitur esse*, la operación sigue al ser. Aplicado a la persona, significa que el *ejercicio* de sus capacidades racionales es posterior a la *posesión* de las mismas: primero se define ontológica o entitativamente y luego psicológica u operacionalmente.

Con estas ideas sobre la noción de persona podemos pasar al análisis del problema del aborto. Maritain parte de la exégesis de dos textos de Tomás de Aquino tomados de la *Suma contra gentiles*. El primero de ellos (Lib. IV, Cap. 11) trata de los grados en la jerarquía de las diversas naturalezas, desde los cuerpos inanimados hasta la naturaleza divina. El segundo (Lib. III, Cap. 22) se refiere al orden de la perfección ascendente de las formas en el movimiento de generación o de transformación sustancial. Vale la pena citar este último para apreciar mejor la interpretación del autor:

La materia primera, escribe Santo Tomás, está ante todo en potencia en la forma del *elemento*. Pero existiendo bajo la forma del elemento, está en potencia en la forma del *mixto* (o del compuesto), siendo los elementos la materia del mixto. Y considerada bajo la forma del mixto, está en potencia en el *alma vegetativa*: pues es un alma el acto (o la forma sustancial) del vegetal (puesto que éste es un viviente, o un ser dotado de actividad inmanente). Y también el alma vegetativa está en potencia con respecto al *alma sensitiva*. Y el alma sensitiva con respecto al *alma intelectual*: como aparece en la generación humana, en donde el feto vive ante todo de la vida de la planta, luego de la vida animal, y finalmente de la vida del hombre. Pero después de esta forma —el alma intelectual— no se encuentra, en los casos sometidos a la generación y a la corrupción (o a la transformación sustancial) una forma ulterior y más digna. Así pues, el grado último de todo el orden del movimiento de generación es el alma humana, y hacia ella tiende la materia como hacia la forma última. Los elementos son, pues, para los cuerpos mixtos, y éstos para los vivientes, en los cuales las plantas son para los animales, y los animales para el hombre, quien, en efecto, es el fin de todo el movimiento de generación (pp. 55-56).

Maritain interpreta a Santo Tomás apuntando varias ideas originales. 1. El embrión humano pasa por sucesivas transformaciones sustanciales, en las cuales el *mismo supuesto* pierde en un momento dado la forma que lo animaba y deja su lugar a una forma superior. 2. El supuesto, desde el principio, es *virtualmente*¹¹ humano y llegará a ser *formalmente* humano cuando reciba el alma intelectiva. 3. En virtud del acto generador humano, el cigoto es un supuesto que desde el primer instante es hecho para ser hombre y llegará a ser formalmente aquello que desde el inicio *es* virtualmente por el impulso radical del que depende. 4. En el proceso evolutivo del embrión, cada transformación sustancial exige una *disposición* de la materia para recibir la forma correspondiente. Para el caso del alma racional, la disposición de la materia es muy particular. Esta materia solicita la infusión de un alma creada por el ente divino en ese instante. La razón de esto es que el alma racional no puede educirse de la materia, como sucede con el alma vegetativa y sensitiva, puesto que esta alma para existir no depende del cuerpo, del que es la forma sustancial, sino más bien es éste el que depende de ella para existir. 5. La *disposición última* de la materia para recibir el alma racional

...supone un cerebro, un sistema nervioso y un psiquismo sensitivo-motor ya sumamente elevados (y que no está en vías de evolucionar por encima del resto del reino animal). Admitir que el feto humano, desde el momento de su concepción, recibe el alma intelectiva, mientras la materia no está todavía en nada dispuesta a este respecto, es a mis ojos —piensa Maritain— un absurdo filosófico. Tan absurdo como llamar *bebé* a un óvulo fecundado. Es *desconocer* completamente el *movimiento evolutivo*, que se considera entonces como simple movimiento de aumento o de crecimiento, como si a fuerza de aumentar un círculo llegara éste a ser cuadrado, o el *Petit Larousse* llegase a ser la *Divina Comedia* (p.61).

¹¹ Para Maritain, la virtualidad es "cierta forma transmitida o comunicada pero no es una forma entitativa... Es una *forma transitiva*, es la *forma de un movimiento*, no de un ser..." (p. 68). Y termina por definirla de la siguiente manera: "La forma de un movimiento causado, por la cual la acción de la causa eficiente, cuando no es instantánea, regula mientras dura el proceso de causación de toda la instrumentalidad que conduce al efecto final" (p. 69).

En síntesis, a partir de la teoría hilemórfica como explicación de la constitución intrínseca del hombre y de las transformaciones sustanciales en el proceso de generación, sólo es posible concluir que desde el instante de la concepción existe una naturaleza humana *virtual* que, únicamente, lo será de manera *formal* cuando la materia se halle en la disposición última para recibir el alma racional. Sólo desde este instante es posible hablar de un *supuesto con existencia racional*, que es la definición de persona analizada más arriba. No corresponde entonces hablar de persona desde el instante mismo de la fecundación (animación inmediata), sino en un estadio posterior (animación mediata).

Con todo, piensa Maritain, aun cuando existe en el embrión una naturaleza virtualmente humana que llegará a ser formalmente persona en un periodo posterior, esa virtualidad es suficiente para no privar de la vida a ese ser, porque matar a un ser que posee virtualmente la naturaleza humana y está hecho para ser hombre, constituye un crimen semejante al de matar a un hombre.

Comentarios críticos a las posturas y valoración moral del aborto

Para mayor claridad analizaremos, en primer lugar, cada postura con relación a la noción de persona; luego pasaremos a una valoración crítica de los diversos casos en que, a nuestro parecer, el aborto se justifica moralmente o no.

Singer parte de una noción de ser humano dualista. No le falta razón al reconocer el doble significado de ser humano, pero pensamos que lleva esa distinción al extremo. Escinde al hombre en dos realidades incommunicables, una referida al aspecto biológico, como *miembro de la especie homo sapiens*, y otra al aspecto *racional*, conforme a sus capacidades de autoconsciencia y de libre decisión. Más aún, respecto a estas últimas, Singer no les reconoce valor intrínseco, con lo cual dichas capacidades no pueden entenderse entitativa sino sólo operativamente. Coherente con lo anterior, la persona para Singer sólo tiene sentido desde un punto de vista estrictamente psicológico pero no ontológico.

Si vamos a la raíz del problema, pensamos que hay en Singer —como en buena parte de la tradición analítica anglo-sajona— un rechazo a la teoría de la sustancia como sustrato, quedando ésta reducida en el mejor de los casos, a un “fajo de cualidades”,

según términos de Russell. Lo paradójico de esta posición es que, al rechazar la sustancia se cosifican una o varias cualidades, hipostasiándolas en sentido platónico. En este caso, la *autoconsciencia* queda *reificada* como un universal¹² y el dualismo se hace más patente, sin poder dar una respuesta clara a la unidad del ente individual.

A partir de este dualismo, las consecuencias que deduce Singer son concluyentes pero falsas. Así por ejemplo, la proposición *el feto es un ser humano inocente*, desde nuestro punto de vista es verdadera, contra lo que sostiene el autor. Porque si ser humano se entiende como persona y esta noción no se reduce, con exclusividad, a una interpretación psicológica (*ejercicio* actual de las capacidades racionales) sino que se entiende fundamentalmente en un sentido ontológico (*posesión* de las capacidades racionales). entonces es verdadera la afirmación de que el feto es persona. Por más vueltas que le demos a este asunto, pensamos que, en última instancia, sólo una justificación ontológica de la persona permite dar una razón necesaria y *suficiente* para respetar la vida del feto y, por supuesto, rechazar toda forma de infanticidio. De igual manera, si el valor del feto como persona se entiende ontológicamente, entonces el criterio utilitarista resulta inoperante o, al menos, queda fuertemente condicionado, como sostiene Nino, a que no se violente ningún derecho individual, en este caso, el derecho a la vida del feto.

Ahora bien, decíamos más arriba que Singer tiene razón en distinguir el doble significado de ser humano, siempre que no se lleve tal distinción al extremo, porque ya desde el momento de la concepción, la índole humana del ser en gestación se encuentra asegurada por hechos psico-biológicos, como son el correspondiente código y mensaje genéticos que hacen del feto un ser individual independiente del organismo materno y moralmente relevante; y porque si comprendemos, por la teoría hilemórfica, que existe una relación trascendental entre alma y cuerpo, el cuerpo al que nos referimos no es equiparable al cuerpo de un animal. Es un cuerpo humano que merece un trato moral cualitativamente distinto.

Pasando a otra cosa, entendemos que sólo si aceptamos que el feto es persona aun antes del ejercicio actual de sus capacidades,

¹² Véase Beuchot, *ob. cit.*, pp. 229-230, quien a este respecto hace suya la crítica de Quine a la reificación de los universales.

cobra cabal sentido la disputa que el mismo Singer reconoce entre conservadores y liberales por lo que hace al *momento* en que el feto adquiere dignidad de persona. Aunque para Singer esta disputa resulta irrelevante desde su postura utilitarista, pensamos que la animación sí constituye un momento ontológica y éticamente significativo para hablar del feto como persona y, con Maritain, creemos que se trata no de una animación inmediata sino mediata que, como veremos, tiene importantes consecuencias prácticas. En lo que sin duda coincidimos con Singer es en los argumentos que pone en boca de los conservadores para rechazar el nacimiento como el momento moralmente significativo para privar o no privar de la vida al feto. Pero, de la misma forma, no nos parece tan concluyente el argumento conservador sobre la relatividad de la noción de dependencia como para excluir el momento de la viabilidad, sobre todo si tenemos en mente, como veremos al tratar el aborto terapéutico, el conflicto de valores que surge cuando se trata de establecer prioridad entre salvar la vida de la madre o la del feto. Por último, coincidimos con Singer al rechazar como anacrónico que el síntoma de movimiento del feto en el seno materno sea indicativo del momento en que éste cobra animación, ya que es indudable que tiene movimiento antes de este instante.

El pensamiento de Nino resulta de mucho mayor peso filosófico que el de Singer. No es éste el lugar para hacer una crítica del constructivismo, que por lo visto adquiere tantas modalidades como filósofos lo sostienen o dicen pertenecer a esta corriente. La posición de Nino representa, a nuestro juicio, una versión moderada si la comparamos, por ejemplo, con el constructivismo de Rawls.

Únicamente queremos hacer dos comentarios breves al constructivismo en general, a partir de una objeción formulada por Vinit Haksar (citado por Nino, p. 137 y ss.) y una crítica de Ernesto Sosa a la idea de acuerdo o consenso (ob. cit., p. 363 y ss.). Con el primero, pensamos que el constructivismo fracasa en su intento de fundamentar una ética liberal prescindiendo de presupuestos perfeccionistas. Éstos, como dice Haksar, se introducen *por la puerta de atrás*, porque la idea de que una vida autónoma es parte esencial del bienestar humano, como sostiene el constructivismo, es una especie de perfeccionismo. Es un valor racional, intrínseco y objetivo que supone, por lo tanto, un pun-

to de vista simple de la identidad personal, contrario a la tesis de Parfit. Creemos que Haksar tiene razón al sostener que la autonomía es una propiedad intrínseca y no la simple capacidad de elegir entre la más amplia variedad posible de planes de vida, como le objeta Nino. Con poco que pensemos, no es difícil concebir planes de vida que pongan en crisis la autonomía de la persona, limitando ontológicamente su capacidad de elección. Así, por ejemplo, un plan de vida que se organice para el consumo habitual de drogas, aun en el supuesto de que no dañe a terceros, degrada al individuo biológica, psíquica y socialmente. Lo afecta en su mismo ser entitativo, en su autonomía entendida como valor o perfección intrínseca.

Con Sosa y con los que él llama "filósofos en serio" coincidimos en negar que sea el acuerdo o el consenso lo decisivo para la formulación de principios, que es el punto de partida para el constructivismo:

La filosofía en serio acepta una realidad independiente de ser pensada, pero aún así cognoscible. Esa realidad se dice que nos provee no sólo de objetos de conocimiento, sino también de métodos y puntos de partida obligatorios para nuestra razón. Y estos métodos y puntos de partida constituyen una estructura de la Razón que determina las condiciones y la extensión de la racionalidad, el conocimiento, el bien y el derecho. Finalmente, descubrir más y más de esta estructura se nos propone como el fin principal propio de la filosofía. Así, para los que toman la filosofía en serio de esa forma, existen hechos de la naturaleza y de la lógica que no se derivan de los pensamientos o decisiones de nadie, y existen también *desiderata* de la moral cuya validez no se deriva de la voluntad individual o colectiva (cada una de las cuales podría seguramente haber decidido de forma diferente y aun de forma contraria a la forma en que de hecho deciden) (p. 364).

Creemos que la posición moderada de Nino consiste, precisamente, en admitir que se requiere de algún criterio extrínseco además de las convicciones, principios y reglas formales del discurso moral, y esta dosis de *realismo*, a nuestro juicio, le dispone para un diálogo fructífero con posturas como el tomismo:

De este modo la consideración de la forma del discurso moral, la que toma en cuenta sus funciones sociales y la que centra su atención en la naturaleza del hombre y de su vida en sociedad —consideraciones que han sido enfatizadas por diferentes corrientes filosóficas— confluyen en una explicación unitaria del fenómeno moral. No deja de ser atractiva la idea de que filósofos tan disímiles como Santo Tomás, Hobbes y Kant han seguido, después de todo, caminos convergentes (p. 90).

En esta línea de reflexión que propone Nino, no resulta de ninguna forma contradictorio tomar un punto de partida cognoscitivista, desde los hechos que proporcionan las ciencias y los datos del sentido común, y unirlos con una metodología constructivista. A este respecto, no nos cabe la menor duda de que el ejercicio riguroso que hace Nino para enunciar y explicitar los cuatro principios constituye una herramienta conceptual y metodológica de suma utilidad para legitimar los derechos básicos y refutar o limitar los alcances de las concepciones perfeccionistas,¹³ holistas y deterministas.¹⁴

Por otra parte, pienso que el constructivismo moderado de Nino es indispensable para abordar temas como los del aborto, la eutanasia, la posibilidad o imposibilidad de reconocer dere-

¹³ Es claro que la posición aristotélico-tomista es perfeccionista cuando sostiene el carácter objetivo y una valoración intrínseca de las capacidades y los actos humanos independientemente de los intereses o deseos de los individuos. Pero rechaza enfáticamente el perfeccionismo cuando se le identifica con el paternalismo negativo, por ejemplo, con la intervención directa del Estado *contra* la voluntad de los individuos en detrimento de sus derechos individuales. Con Nino, sin embargo, está de acuerdo en aceptar el perfeccionismo como paternalismo positivo, por ejemplo, cuando el Estado interviene para hacer a la voluntad *eficaz* en su misma línea de actuación (véase Nino, p. 143).

¹⁴ Un intento de mediación que nos ha parecido muy revelador en el campo de la filosofía del derecho es el de Antonio E. Pérez Luño. Para este filósofo sevillano: "Respecto a la fundamentación de los derechos humanos y, en general, de los valores básicos me inclino por un planteamiento intersubjetivista entendido como un intento de mediación entre la teoría consensual de la verdad, elaborada por la Escuela de Frankfurt, y la filosofía de las necesidades radicales defendida por la Escuela de Budapest. La primera entiendo que proporciona el marco metodológico, las condiciones ideales a las que debe someterse el discurso racional legitimador de los derechos humanos; la segunda aporta datos relevantes sobre las condiciones antropológicas, sobre las necesidades o exigencias de la naturaleza humana, que constituyen el soporte material de todo valor" (en *Doxa* 1, 1984, p. 200).

chos a los animales, la situación moral de los enajenados mentales o de los seres humanos que viven en estado vegetativo. Poco podría aportar el constructivismo a los grandes temas de la ética aplicada si se empeña en partir de una teoría consensual que supone seres autoconscientes en ejercicio y aptos para decisiones libres, pues existe todo un mundo de personas para quienes estas condiciones están simplemente ausentes de por vida, o parcialmente ausentes, y a decir verdad no se ve claro por qué debían ser excluidas del escenario moral, social o incluso político.

En cuanto a la noción de persona, pensamos que Nino va más allá de una explicación estrictamente psicológica y supera el punto de vista utilitarista cuando reconoce, explícitamente, no sólo las capacidades en ejercicio actual sino también las capacidades potenciales. Pero creemos que se queda en la antesala de una explicación ontológica coherente. Para Nino, las capacidades potenciales suponen la *existencia* de la persona pero no se fundamentan en ella sino en su *identidad* en el tiempo. Esto sería cierto si entendemos que las capacidades son graduales; pero es aquí, precisamente, donde es necesario recordar la distinción aristotélica entre posesión y ejercicio. Pensamos que Nino tiene razón cuando afirma que las capacidades de autoconsciencia y de libre decisión son graduales, pero sólo si aceptamos la afirmación en el orden del ejercicio o de la operación, no en el orden de la posesión o del ser. A nuestro juicio, reiteramos, el feto *posee* tales capacidades aun cuando no pueda todavía ejercitarlas. La identidad no es, entonces, una realidad que cabalga sobre otra realidad, la existencia —¿nuevamente el dualismo?—, sino que la existencia de la persona en su constitución ontológica, entendida como supuesto de existencia racional, es condición necesaria y *suficiente* para que pueda hablarse en ella de identidad. Tal vez, para ser más justos con la posición de Nino, habría que decir que el filósofo argentino únicamente considera la identidad psicológica, que sin lugar a dudas es relevante, pero esta identidad, a nuestro juicio, sólo tiene sentido si descansa en la identidad ontológica. Por lo tanto, la posición de Nino queda frágil si no se pregunta con más rigor qué significa decir que el feto tiene la *capacidad potencial* de ser autoconsciente. ¿En qué fundamenta esta capacidad? ¿Es algo real o una ficción? ¿Se distingue específicamente de las capacidades animales o sólo se trata de una diferencia de grado? Con todo, aunque Nino no fundamenta la premisa

de que el feto es un ser potencialmente autoconsciente, coincidimos con él en que es suficiente reconocer su capacidad potencial para no admitir su sacrificio en beneficio de la comunidad.

Con respecto a la posición de Maritain, nos parece sostenible su teoría de la animación mediata. Sin embargo, no estamos de acuerdo con su opinión de que matar a un ser que posee virtualmente la naturaleza humana es *el mismo* crimen que matar a un hombre. Si bien es cierto que el cigoto lo es de un ser humano por la virtud del acto generador humano, y que este solo hecho —hay que decirlo enfáticamente— distingue a esa sustancia individual de cualquier otra criatura animal, creemos que desde un punto de vista ontológico tiene más densidad o perfección entitativa el supuesto *formalmente* racional, en posesión de las capacidades que ejercerá en el futuro, que el *supuesto* virtualmente racional. El alma racional, como lo vio Aristóteles, es el acto primero del cuerpo y su existencia es indispensable, según Tomás de Aquino, para que podamos hablar con propiedad de un *cuerpo humano*. Si en buena teoría hilemórfica entendemos la relación alma-cuerpo no como una relación predicamental sino trascendental, sólo es posible hablar de persona *real* desde el instante en que la materia se halla en disposición última y el alma es infundida. El problema, entonces, como lo ve claro Singer, consistirá en saber cuál es el *momento* de la animación.

A este respecto, es difícil determinar el momento de la animación y resulta imprescindible, como es de esperarse, una información detallada de la ciencia genética y la embriología. Sin embargo, existe consenso de que a partir de la octava semana de gestación, la diferencia entre el feto y el bebé recién nacido es meramente cuantitativa.¹⁵ Antes de este momento, desde un punto de vista filosófico, no existe una materia en disposición última para recibir el alma racional. Inclusive, antes de la octava

¹⁵ Según los datos biológicos relacionados con la problemática del aborto, se pueden distinguir tres fases en el proceso de generación humana: a) la del *germen*, que comienza en el momento de la fecundación, unión del óvulo y el espermatozoide que al fundirse dan origen a la célula germinal, única e irrepetible, por su peculiar combinación cromosómica; b) la del *embrión* (desde la tercera hasta la octava semana), en que se desarrollan gradualmente los órganos y formas externas de un organismo propiamente humano, y c) la del *feto* propiamente dicho: desde la octava semana hasta el nacimiento. Resulta curioso notar la coincidencia entre estas tres fases del desarrollo biológico —germen, embrión y feto— con las tres transformaciones sustanciales en el proceso evolutivo: alma vegetativa, sensitiva y racional.

semana y para ser más precisos, antes de la anidación, se dan situaciones difíciles de explicar y hasta un tanto escandalosas, si se acepta la teoría de la animación inmediata. Tales son los casos, por ejemplo, de la división del cigoto en gemelos o la notable mortalidad intrauterina. ¿Puede aceptarse la idea de que antes de la división del cigoto existe una persona que luego se multiplica en dos, tres, etc.? O en el caso de una ovulación múltiple, ¿aceptaríamos la idea de que los óvulos fecundados que no logran sobrevivir son personas desechadas en un proceso selectivo del que sobrevive el cigoto más apto? Pensamos, con Maritain, que es un absurdo filosófico admitir que el feto recibe el alma racional desde el momento de la concepción, cuando aún la materia no está dispuesta.

Pues bien, después de estos comentarios críticos a las posturas doctrinales, nos encontramos en condiciones de hacer una valoración moral sobre los diversos casos de aborto. Como es evidente, la valoración moral no tiene que ver con los abortos *espontáneos*, atribuidos a factores naturales, sino con los *abortos provocados*, en los que interviene la voluntad humana.

1. *Aborto terapéutico*. En este caso debemos distinguir el aborto terapéutico *indirecto* del aborto terapéutico *directo*. Éste a su vez se divide en dos, según que la práctica se realice con el fin de salvar la vida a la mujer embarazada, o bien, que la existencia de ésta no esté en peligro y sólo se busque preservar su bienestar físico y psíquico. El *aborto terapéutico indirecto*, a primera vista, parece no requerir de mayor justificación moral si se acepta la teoría del doble efecto, es decir, cuando para salvar la vida de la mujer embarazada o preservar su integridad física se provoca, indirectamente, la expulsión del feto.¹⁶ Por lo que hace al *aborto terapéutico directo con el fin de salvar la vida de la mujer embarazada*, coincidimos con Nino en que se justifica la común convicción de que el feto debe morir si es condición necesaria para salvar la vida de aquélla. No por la teoría de la identidad compleja de Parfit, puesto que el feto posee capacidades que tienen valor

¹⁶ No discutiremos aquí la validez de esta teoría. Su estudio requiere un análisis que defina y distinga nociones muy cercanas, como las de *permisión*, *omisión* e *intención oblicua*, entre otras, lo cual rebasa los propósitos de este trabajo. Un planteamiento serio y cuidadosamente ejemplificado se puede ver en Philippa Foot, "The problem of abortion and the doctrine of the double effect", en *Virtues and vices and others essays in moral philosophy*, University of California Press, 1978, pp. 19-32.

intrínseco y objetivo, sino porque dada la dependencia del feto con su madre, el ejercicio de sus capacidades está muy limitado comparativamente con el de ella. No aparece entonces conflicto de valores a nivel ontológico, ya que reconocemos que tanto la mujer embarazada como el feto son personas. El conflicto surge en el orden psicológico, entre el ejercicio actual de las capacidades del feto y el ejercicio actual de las capacidades de la mujer. Estas últimas tienen un desarrollo en acto y un campo de acción familiar que ciertamente no tienen las del feto.

Con respecto al *aborto terapéutico directo para preservar la salud física y psíquica de la mujer embarazada*, nos parece justificable si se practica antes de las ocho semanas de embarazo, cuando el feto es persona virtualmente. Constituido como persona formalmente no nos parece evidente la prioridad de la salud de la mujer sobre la vida del feto. Esta última tiene un valor ontológico superior al de la salud. Por otra parte, no deja de ser ambiguo este término. ¿Hasta qué grado de deterioro de la salud física de la madre debería tolerarse para evitar no se prive de la vida al feto? ¿Qué es la salud psíquica? Con relación a ésta, nadie puede poner en duda que tanto una gran estrechez económica como la poca o nula ayuda familiar son causantes de serios problemas psicológicos en la mujer. Pero, ¿son razón suficiente para sacrificar la vida de una persona? No nos parece proporcionada la causa al efecto.

2. *Aborto por violación*. Se justifica moralmente si se practica antes de la octava semana, porque aun cuando el feto existe como persona virtualmente, no es razón suficiente para evitar la privación de su vida si lo comparamos con el daño a la autonomía, dignidad e integridad física y psíquica de la mujer. No nos parece tan convincente, sin embargo, el argumento de Nino cuando afirma que a partir de la moralidad o inmoralidad de un acto no se sigue, necesariamente, la obligación moral de hacerlo o de no hacerlo y que, aplicado a este caso, significaría que la mujer embarazada no estaría obligada a preservar la vida del feto si está en juego su autonomía. Por el contrario, pensamos que el nexo que une moralidad y obligación es un nexo necesario hasta el punto de que si un acto moral puede y debe realizarse y no se hace, se incurre en una falta moral de omisión.

3. *Aborto eugenésico*. Se justifica moralmente, en cualquier período del embarazo, si por razones hereditarias o congénitas

se descubre en el feto alguna malformación irreversible, imposible de compensar y se presume que su estado impedirá en el futuro alguna manifestación de autoconsciencia y libre decisión, por mínima que ésta sea. En estos casos, desde la teoría hilemórfica, pensamos que la materia no ha alcanzado su disposición última para recibir el alma racional. Ahora bien, ésta no es la situación de las personas afectadas, por ejemplo, por el síndrome de Down, o por parálisis cerebral, para quienes las posibilidades de compensación son cada vez mayores y para quienes es posible alcanzar algún nivel de autoconsciencia y libre decisión. Mucho menos es la situación de las personas afectadas por alguna malformación física que no afecta directamente sus capacidades racionales. Pero aun en el primer caso —síndrome de Down, parálisis cerebral y también el SIDA, mientras no se halle remedio— pensamos que se justifica el aborto, si se presumen las afecciones físicas durante el período de las primeras ocho semanas de gestación.

4. *Aborto socioeconómico*. Nos inclinamos a pensar que no existe justificación válida para legitimar moralmente este tipo de aborto, conscientes de que son los casos que se practican con mayor regularidad. Rechazamos el argumento utilitarista o cualquier modelo holista que ponga por encima de la persona y sus derechos el bien de la colectividad. Si bien pensamos que la persona moral (familia, sociedad civil, Estado o comunidad internacional), no es una ficción sino algo real, pero con realidad accidental, no sustancial, esta realidad accidental de la persona moral no es comparable con la perfección entitativa de la persona física. Y no solamente con respecto a la persona formalmente constituida sino inclusive con la persona virtual, que en tanto sustancia individual (subsistente o supuesto), bajo el impulso del acto generador humano tiene mayor perfección que una realidad accidental. Por lo tanto, nos parece inaceptable la justificación moral del aborto como un medio de control natal, por razones tales como el problema de la sobrepoblación o para evitar un excesivo número de hijos con objeto de favorecer el bienestar de la familia.

5. *Aborto por solicitud*. Por último, este caso nos parece totalmente injustificado porque no se contempla ningún bien moral en cuestión, o algún motivo que deba tomarse en consideración salvo el deseo de la mujer para realizarlo. Los deseos o las prefe-

rencias, por sí mismos, no constituyen, a nuestro juicio, razones suficientes para sacrificar un bien real como es, virtual o formal, la vida humana del feto.

No queremos terminar este trabajo sin apuntar siquiera un par de ideas con respecto al problema legal del aborto, conscientes de que este acercamiento merece un análisis más detallado y cuidadoso.

Coherente con una ética personalista, pensamos, con el jusnaturalismo clásico, que entre moralidad y derecho existe una conexión necesaria, hasta el punto de que una norma jurídica que sea inmoral deja de ser, *de jure*, norma jurídica y pierde su carácter de obligatoriedad aunque, *de facto*, siga vigente. Dicho con otros términos, el derecho positivo no entra en conflicto con el derecho natural, al contrario, se funda en él, que viene a ser, a fin de cuentas, su criterio último de objetividad y de universalidad. Contra esta postura, Singer piensa que existe una separación radical entre derecho y moralidad. Por lo tanto, la obligatoriedad de una norma no se funda en la moralidad intrínseca de una acción humana. En este sentido, el punto de vista utilitarista en ética nos parece coherente con algunos planteamientos del positivismo jurídico. Por su parte, Nino piensa que la discusión de fondo entre positivistas y jusnaturalistas se desvanece cuando se abandona el prejuicio esencialista de que debe haber un *único* concepto de derecho y "se advierte que pueden coexistir para ser empleados en distintos contextos tanto un concepto normativo de derecho como un concepto descriptivo de derecho, subsistiendo meramente la posible cuestión acerca de cuál de estos conceptos es funcionalmente más adecuado en diferentes contextos" (pp. 24-25).

No es el lugar para discutir la vieja polémica entre positivismo y jusnaturalismo ni la alternativa funcionalista que presenta Nino y que nos parece consecuente con el constructivismo moral. Lo que sí nos resulta claro es que estas concepciones jurídicas responden a una determinada concepción ética y, en última instancia, a una determinada noción de persona, y que las legislaciones en materia de aborto serán distintas según se tome uno u otro punto de vista ético-antropológico.

Desde la posición jusnaturalista y de acuerdo con la valoración moral que hemos hecho de los distintos casos de aborto, nos

parece justificado despenalizar¹⁷ el aborto en tres supuestos y bajo tres requisitos generales.¹⁸

Por lo que hace a estos últimos, pensamos que el aborto: 1. debe realizarse directamente por un médico; 2. en un establecimiento sanitario, público o privado, debidamente autorizado, y 3. con consentimiento expreso de la mujer embarazada. Con estos requisitos se excluye el aborto realizado indirectamente por un médico, *bajo su dirección*, que es una ampliación peligrosa del primer requisito, que puede contemplar desde la presencia física del doctor que dirige, verbalmente, la práctica del aborto, hasta una dirección vía telefónica. En ambas circunstancias no se toman todos los recaudos necesarios para asegurar el éxito de la operación. También se excluyen el *aborto propio*, ejecutado por la misma mujer, y el *aborto sufrido* realizado por un tercero *contra* la voluntad de la mujer.

Con respecto a los supuestos o casos de aborto,¹⁹ es lícito despenalizar:

1. El aborto terapéutico directo con el fin de salvar la vida de la mujer embarazada.

2. El aborto terapéutico directo, si se practica antes de las ocho semanas de gestación, para preservar la salud física y psíquica de la mujer embarazada.

3. El aborto por violación, si se practica antes de las ocho semanas de gestación, para preservar la salud física y psíquica de la mujer embarazada, su autonomía y dignidad.

¹⁷ Decimos *despenalizar* y no *legalizar* porque entendemos que la falta de sanción penal no equivale, necesariamente, a un apoyo legal. No es lo mismo dejar de sancionar penalmente un comportamiento que ordenar que se realice bajo pena legal.

¹⁸ Nuestra propuesta sigue de cerca el texto despenalizador de la legislación española vigente en materia de aborto, con algunas diferencias, entre las cuales destaca el hecho de considerar tanto el aborto *de plazo* como el aborto *por indicaciones*. La ley española, así como la ley mexicana, sólo admiten el aborto *por indicaciones*. Para la ley española, véase Francisco Javier Elizari, *El aborto ya es legal*, PS editorial, Madrid, 1985.

¹⁹ Para precisar mejor nuestro punto de vista, entendemos por aborto la prematura expulsión del feto *no viable*. El feto puede vivir fuera del seno materno: a) *regularmente* desde el séptimo mes cumplido de su concepción; b) *mediante incubación artificial* desde el sexto mes. Admitir el aborto después de estos tiempos sería matar a una persona que se podría traer al mundo mediante cesárea o parto acelerado, y en esta situación, sería más apropiado asimilar el acto a la figura de infanticidio o de eutanasia, en su caso, que a la figura de aborto.

4. El aborto eugenésico, si se presume en el feto alguna malformación física irreversible, imposible de compensar y que su estado sea vegetativo.

5. El aborto eugenésico, si se practica antes de las ocho semanas de gestación, cuando se presume en el feto alguna malformación irreversible, imposible de compensar y que limite, en un futuro, el desarrollo normal de sus capacidades racionales.

Reconocemos que esta propuesta de despenalización del aborto puede contradecir algunas convicciones personales profundas, especialmente de tipo religioso, aun cuando creemos que se han dado razones antropológicas y éticas para defenderla. Las convicciones no siempre están ligadas a razones, o si lo están, no siempre las vemos con claridad, por lo que en cualquier sociedad plural, el *derecho a la objeción de conciencia* debe ser un valor no sólo sobreentendido sino, incluso, aceptado explícitamente por la ley como expresión de la dignidad y autonomía personales. Coincidimos, entonces, con el siguiente comentario de Elizari:

Quando surge un conflicto entre las convicciones más profundas y una determinada ley, en nuestro caso, la del aborto, el objetor da prioridad a la conciencia personal. Es un reconocimiento explícito de que en la fidelidad a la propia conciencia radica la dignidad más profunda del ser humano. Por otro lado, expresa una relativización de las leyes y poderes humanos a los que nunca se les puede dar un cheque en blanco y que nunca han de convertirse en un ídolo ante el que rendirse incondicionalmente. Este es el elevado mensaje moral de la objeción de conciencia: una expresión suprema de libertad que forma parte de la dignidad de la persona. A los objetores les corresponde el hacer de la objeción un signo verdadero, de altura de conciencia y no expresión de otros intereses (p. 42).

Por otra parte:

El reconocimiento legal de la objeción de conciencia le da un valor legal: esto significa que nadie puede ser obligado a participar en acciones relativas al aborto contrarias a su conciencia ni tampoco discriminado o penalizado por su negativa: incluso las leyes permiten acciones contra quienes violan los derechos del objetor (p. 45).

Por último, si bien desconocemos la legislación española actual con respecto a la objeción de conciencia en materia de aborto, nos parece muy adecuada la proposición de ley presentada por el Grupo Parlamentario Popular el 3 de mayo de 1985, con cuya cita damos por terminado este escrito:

El derecho a la objeción de conciencia (previsto en la Constitución Española) se reconoce expresamente a los médicos y demás personal colaborador en toda su extensión, para que pueda ser alegado por los mismos y, en consecuencia, inhibirse de cualquier tipo de colaboración en los supuestos del aborto que la (legislación española) establece como despenalizados. Este derecho podrá ser ejercido en cada caso, y de ninguna forma podrá ser exigida declaración alguna al respecto con carácter general ni previo. El ejercicio de la objeción de conciencia en estos casos no prejuzgará de ninguna forma la promoción o acceso a puestos de trabajo en hospitales o centros públicos y privados, ni podrá fundar ningún tipo de discriminación directa ni indirecta (citado por Elizari, p. 56).