

CAPÍTULO DÉCIMO

ENTRE LA AUTONOMÍA Y EL BIEN HUMANO DE LA VIDA: ¿EXISTE UN “DERECHO AL ABORTO”?

I. LA CUESTIÓN DEL ABORTO, ALGUNOS PLANTEAMIENTOS RECIENTES Y TRES TESIS

En los debates contemporáneos acerca de la legitimidad moral del aborto provocado, uno de los argumentos más corrientes es el que se centra en un presunto conflicto de derechos morales entre un derecho de autonomía de la madre gestante y un derecho a la vida del feto. En este conflicto, los partidarios de la legitimidad moral del aborto, generalmente autodenominados “liberales”, se decantan por la prelación del supuesto derecho de autonomía de la madre gestante, que la autorizaría a tomar decisiones completamente libres, es decir, independientes de cualquier criterio ético objetivo, acerca de la continuidad o no del embarazo. Dicho más directamente, la madre tendría el derecho prácticamente absoluto de decidir si ha de practicarse un aborto o bien continuar con la gestación. Por supuesto que los autores contrarios a la legitimidad moral del aborto, a los que se denomina “conservadores”, afirman que la prelación corresponde al derecho a la vida del nonato, con la necesaria consecuencia de que la práctica del aborto es lisa y llanamente un crimen y por lo tanto intrínsecamente inmoral.

En lo que sigue se analizarán los términos centrales de esta argumentación y del consiguiente debate, aunque estudiando solamente el núcleo del planteamiento, es decir, si existe un derecho moral de autonomía de la madre dotado de una fuerza deóntica

suficiente como para sobrepasar el derecho a la vida del feto⁴⁹⁴ y habilitar moralmente el aborto. Se dejarán de lado, por lo tanto, cuestiones tales como las de la legislación positiva referida a la licitud jurídica, o ilicitud, del aborto inducido, o las que abarcan otro tipo de argumentos de tipo consecuencialista, feminista, político o las referidas a la personabilidad moral del feto.⁴⁹⁵ Además, en esta oportunidad la exposición se centrará principalmente en dos trabajos suficientemente representativos: el libro de Rodolfo Vázquez, *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*,⁴⁹⁶ y el artículo de Arleen Salles, “El aborto”,⁴⁹⁷ incidentalmente se hará también referencia a otros estudios, representativos de diferentes posiciones acerca de la problemática abordada.

Y respecto a esta problemática, se defenderán aquí principalmente las siguientes tesis centrales: (i) no existe un “derecho general de autonomía”, ya que la denominada “autonomía” es una realidad de otro tipo; (ii) sí existe un derecho moral a la vida en el feto (en rigor, se trata del derecho a no ser muerto) con fundamento en el bien humano de la vida; (iii) la denominada “bioética liberal”, al menos en sus formulaciones más habituales, incurre en inconsistencias y falacias graves e insuperables. También se extraerán algunas conclusiones relevantes referidas a la cuestión que es el objeto primordial de estas consideraciones.

⁴⁹⁴ El autor no ignora que el nonato se denomina científicamente de diferentes formas según las etapas temporales de su desarrollo, pero a los efectos expositivos se lo llamará genéricamente “feto”, ya que la argumentación vale igualmente para el no nacido en todas las fases de su evolución en el seno materno.

⁴⁹⁵ En este punto, véase Massini-Correas, C. I., “Sobre el embrión humano y la cuestión de la personabilidad. Un argumento de Luigi Ferrajoli y su discusión”, *Prudentia Iuris*, Buenos Aires, núm. 76, 2013, pp. 65-77.

⁴⁹⁶ Vázquez, R., *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

⁴⁹⁷ Salles, A., “El aborto”, en Luna, F. y Salles, A., *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 247-279.

II. ¿EXISTE UN DERECHO GENERAL DE AUTONOMÍA?²(I)

Una de las características omnipresentes en la corriente central del pensamiento ético contemporáneo es la de plantear las cuestiones en términos —al menos preponderantemente— de derechos. En este sentido, Arleen Salles sostiene que

Algunas sociedades occidentales se caracterizan por dar una gran importancia a los derechos individuales. Es éste probablemente el motivo por el cual la mayoría de los argumentos a favor o en contra de prácticas de diversa índole se plantean en términos de los derechos de las personas. Ahora bien —continúa— aunque los derechos cumplen una función importante... se ha señalado que, en lo que hace a la cuestión moral, pensar sólo en términos de derechos frecuentemente lleva al empobrecimiento de la discusión.⁴⁹⁸

Esto es indudablemente verdadero, ya que significa la reducción de las categorías éticas sólo a la de derechos morales, dejando de lado otras especialmente relevantes, como las que corresponden a los bienes, las normas y principios, los deberes, las virtudes, los valores y varias más que integran el universo conceptual tradicional de los estudios éticos.

Es más, el mismo tratamiento de algunas cuestiones en estrictos términos de derechos supone una referencia necesaria y estructural a ciertos *deberes* que son correlativos de esos derechos, a *bienes humanos* que los justifican, a principios y *normas* que los precisan e imperan y así sucesivamente.⁴⁹⁹ Por eso, al hablar del presunto derecho de autonomía de la madre gestante, será preciso vincularlo con los principios, deberes y bienes que lo explican —si es que realmente lo explican— y le dan sentido y justificación racional. Y esto resulta necesario, toda vez que, tal como lo

⁴⁹⁸ Luna, F. *et al.*, *Bioética. Investigación, muerte, procreación y otros temas de ética aplicada*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, p. 358.

⁴⁹⁹ Véase Polo, L., *Lecciones de ética*, Pamplona, EUNSA, 2013, pp. 160-165.

sintetiza con precisión Alan Gewirth, para que pueda hablarse de “un derecho”, así se trate de un derecho moral, deben concurrir el menos cuatro elementos indispensables: (i) el *sujeto titular* del derecho (A); (ii) el *objeto* o la materia sobre la cual el derecho versa o recae, que suele llamarse *prestación* (X); la *contraparte* del titular del derecho, que tiene el deber de cumplir con el objeto del derecho (B), y finalmente (iv) la *base justificatoria* del derecho (Y). A partir de este análisis, Gewirth propone una fórmula general que expresa lo que es “un derecho”: “A tiene derecho a X frente a B, en virtud de Y”.⁵⁰⁰

Por lo tanto, si se pretende abordar la problemática del aborto inducido en términos de derechos —más allá de sus limitaciones— será preciso esclarecer los términos de su estructura básica, pero en especial su objeto y su justificación racional, ya que los sujetos activo y pasivo son, en general, fácilmente determinables. En el caso que nos ocupa, el objeto, es decir la “prestación” que es preciso realizar para cumplir con la exigencia del derecho de autonomía, ha de ser la de respetar todas y cada una de las elecciones que realice el sujeto titular, conforme lo establece el denominado “principio de autonomía”. En este punto, Rodolfo Vázquez reconoce que para que exista “un derecho” dotado de justificación racional, es preciso que sea posible identificar ciertos “bienes” sobre los que versan los derechos.⁵⁰¹ Pero “el bien más genérico protegido por este principio es la libertad de realizar cualquier conducta que no perjudique a terceros”; dicho en otras palabras, “un liberal... parte del supuesto de que toda elección individual es valiosa por el mero hecho de ser libre”.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Gewirth, A., “Are there Any Absolute Rights?”, en Waldron, J. (ed.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 95.

⁵⁰¹ Vázquez, R., *op. cit.*, p. 12.

⁵⁰² Vázquez, R., *op. cit.*, p. 11. Acerca de los orígenes históricos de la idea moderna de autonomía, véase Schneewind, J. B., *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, trad. de J. H. Ruiz Rivas, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, *passim*.

Por su parte, Carlos Nino sostiene explícitamente que “siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no deben interferir con esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución”.⁵⁰³ Esto significa que la “libre elección individual de planes de vida” resultaría valiosa en sí misma, con total independencia de los contenidos de esos “planes de vida” y de ese modo, la elección de una vida dedicada al consumo desenfrenado de drogas, a la manía de meter los dedos en los ventiladores o al odio a los extranjeros y a los niños, resulta dotada de valor del mismo modo que la opción por la ayuda a los necesitados, la lucha contra la desnutrición infantil y el cultivo de las ciencias y las artes; la elección de cualquier curso de acción perverso, estúpido o degradante revestiría un valor moral positivo en sí mismo, sólo por el hecho de haber sido elegido.

Y esto es así, toda vez que la mera autonomía, la capacidad de elegir, despojada de todo sentido referencial a algún bien humano, tiene un valor normativo completamente neutro: puede ser usada para el bien o para el mal más horrendo, para el heroísmo moral o para la degradación más radical. El problema en este punto radica en que, como lo defiende Alfonso Gómez Lobo:

En el pensamiento moderno ha habido una tendencia a no ver la libertad como precondition para el disfrute de otros bienes, sino como su sustituto en cuanto razón última de la acción;... [pero] no parece que lo sea, y por una razón muy simple: lo bueno para nosotros no es sólo elegir libremente, sino elegir libremente aquello que es bueno... las acciones no se evalúan según si fueron o no libres (ello se asume), sino según si se eligió o no algo bueno... Por consiguiente, la libertad es necesaria para alcanzar la vida plena,

⁵⁰³ Nino, C., *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984, p. 135.

pero no es un componente de ella, del mismo modo en que lo son los bienes humanos básicos.⁵⁰⁴

Por su parte, el filósofo liberal Joseph Raz sostiene inequívocamente que la autonomía, para tener algún significado, requiere la presencia de varias opciones, algunas de ellas negativas, malas o disvaliosas, en definitiva, inmorales. La autonomía —según este autor— es intrínsecamente valorable, y su valor depende de que sea bien usada, es decir, en la prosecución de objetivos y relaciones moralmente valiosos; “la autonomía es valiosa sólo si se ejerce en la prosecución de algún bien”.⁵⁰⁵ Por lo tanto, desde esta perspectiva, una opción inmoral puede ser autónoma pero resulta desprovista de valor ético; elegir una opción inmoral hace al agente una peor persona, con una vida disvaliosa y degradada, por más que su elección haya sido —y con más razón aún por haber sido— completamente libre.⁵⁰⁶

Todo esto resulta confirmado por una remisión al uso corriente del lenguaje ético, fuente privilegiada de experiencia moral,⁵⁰⁷ ya que en ese lenguaje no se califica de “buena”, o de “valiosa”, o de “excelente” a una opción en favor de una conducta envidiosa, o rencorosa, o de odio racial, por la única razón de haber sido escogida libremente. Es más, muchas veces se considera mejor, o menos mala, una acción disvaliosa que ha sido adoptada en condiciones de libertad limitada; la responsabilidad moral negativa es, en estos casos, menor que si la decisión se hubiera

⁵⁰⁴ Gómez Lobo, A., *Los bienes humanos*, Santiago de Chile, Mediterráneo, 2006, p. 49.

⁵⁰⁵ Raz, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 381.

⁵⁰⁶ Para la interpretación de estos textos de Joseph Raz, véase George, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 173-188.

⁵⁰⁷ Véase: Massini-Correas, C. I., “Entre reductivismo y analogía. Sobre el punto de partida de la filosofía del derecho”, *Persona & Derecho*, Pamplona, núm. 67, 2012, pp. 353-385.

adoptado en condiciones de libertad moral completa.⁵⁰⁸ Nadie afirma razonablemente que “fulano estuvo muy bien al escoger envidiar a su hermana”, o bien que “mengano ha realizado una acción de gran contenido ético al decidirse sin trabas a odiar a su cuñado porque es judío” y así sucesivamente.

Más aún, la misma experiencia moral confirma que la experiencia psicológica del deber ético es la de una limitación efectiva a las opciones electivas de los sujetos; el deber no se percibe como algo por lo que se puede optar a voluntad, sino por el contrario como una suerte de necesidad —no física, ni lógica, ni psicológica, sino de carácter deóntico, ya que incluye la posibilidad física de violarla— que impone éticamente al sujeto la realización de un cierto curso de acción frente a otros posibles. La existencia de un principio moral de autonomía supone que la simple preferencia de un curso de acción cualquiera, aún de una acción degradante, es un bien para el hombre, que lo perfecciona y lo enaltece moralmente, y que resulta ser una razón decisiva para la acción moral; dicho en otras palabras, la elección sería la razón que justifica la elección misma, y no el bien que se persigue a través de esa elección. Es evidente que esa perspectiva resulta lisa y llanamente contraria a los datos de la experiencia moral más elemental.⁵⁰⁹

Y es por esa razón que todos los defensores de la existencia de un principio de autonomía han debido imaginar inmediatamente límites que den algún sentido a las elecciones humanas y hagan posible pensar ese principio sin incurrir en absurdos demasiado notorios. El primero de estos autores fue el primer formulador del principio, Emmanuel Kant; en efecto, el filósofo de

⁵⁰⁸ Véase Fagothey, A., *Ética. Teoría y aplicación*, trad. de C. G. Ottenwaelder, México, Interamericana, 1973, pp. 126-134; también véase Debeljuh, P., *El desafío de la ética*, Buenos Aires, Temas Grupo Editorial, 2003, pp. 76-110.

⁵⁰⁹ Véase Massini-Correas, C. I., “Acerca del principio ético de autonomía. Consideraciones a partir de la bioética contemporánea”, en Araos San Martín, J. (ed.), *Amor a la sabiduría. Estudios en homenaje al Profesor Juan de Dios Vial Larraín*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004, pp. 595-619.

Königsberg, desde los mismos orígenes de su propuesta de un principio de autonomía moral, ató a ese principio a una limitación constitutiva: la del denominado “imperativo categórico”.

La autonomía de la voluntad —escribe Kant— es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independientemente de toda constitución de los objetos del querer). El principio de autonomía, pues, es así: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal.⁵¹⁰

De aquí se sigue la estructura del principio de autonomía: que el fundamento radical del deber moral reside en la voluntad o razón práctica del mismo sujeto obligado, pero debe cumplir para resultar operativo con un *test* o prueba: que sus mandatos revistan carácter universal y valgan para todos los sujetos que se encuentren en una situación moral similar.

Otro tanto ocurre con los defensores contemporáneos de ese principio en el contexto de concepciones “liberales” de la bioética; en efecto, el conocido bioeticista James Childress defiende el principio de (respeto por la) autonomía pero sólo con el carácter de principio *prima facie*, es decir, en cuanto sobrepasable o derrotable por otros principios complementarios; “son muchas las situaciones clínicas —afirma esta autor— en las que el peso de la autonomía es mínimo y el de la no-maleficencia y la beneficencia máximo. De la misma manera, al adoptar medidas públicas, la necesidad de justicia puede resultar superior a la obligación de respetar la autonomía”.⁵¹¹ Por su parte, otros autores como Rodolfo Vázquez y Carlos Nino limitan el principio de autonomía, ante todo, con el agregado de que las decisiones autónomas no pueden causar daño a otros, y con la adición de otros principios,

⁵¹⁰ Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 440, 15.

⁵¹¹ Childress, J. F., “El lugar de la autonomía en la bioética”, en Luna, F. y Salles, A., *Bioética. Investigación, muerte...*, cit., p. 181.

como el de dignidad de la persona humana y el de igualdad de las personas, en los que se incluyen asimismo otros bienes humanos, como la vida, la integridad física, la privacidad afectiva y familiar y el honor y la propia imagen.⁵¹²

En definitiva, resulta que los mismos autores que defienden la existencia del principio de autonomía, se ven en la necesidad de buscarle a ese principio límites que le otorguen un sentido deóntico o estimativo; en otras palabras, que hagan posible su operatividad razonable y le provean una dimensión valiosa a la conducta humana, dimensión que el propio principio de autonomía no está en condiciones de proveer. Y esto es así en razón de que no existe un principio —un principio *normativo*, se entiende— de autonomía, que regule y otorgue sentido moral a la conducta humana. Lo que sí existe es un supuesto antropológico de la eticidad: que los hombres son autónomos, es decir, dotados de libertad de elección en la búsqueda de su bien personal, el que se actualiza por medio de la búsqueda, promoción, persecución y realización de los bienes humanos básicos.⁵¹³

En este mismo sentido, Robert P. George defiende que

El significado de la autonomía, es posible concluir, no es el de proveer una razón para la acción, sino, mejor, el de suministrar una condición para la posibilidad de la deliberación práctica y la elección..., ya sea que uno delibere bien y elija rectamente (es decir, actúe en razón de, y realizando, el bien de la razonabilidad práctica, entre otros bienes), o no haciéndolo.⁵¹⁴

La autonomía —afirma en otro lugar del libro— no puede proveer una razón última para la acción. La autonomía no puede proveer una razón última para realizar una determinada acción allí donde existen razones competitivas para no realizarla... Estas

⁵¹² Vázquez, R., *op. cit.*, pp. 12-15, y Nino, C., *op. cit.*, pp. 159-184, y Salles, A., “El aborto”, *cit.*, pp. 255 y ss.

⁵¹³ Véase, en este punto, Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, 2a. ed., Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 59-99.

⁵¹⁴ George, R. P., *op. cit.*, p. 181.

razones son provistas por las varias realidades intrínsecamente valiosas que pueden ser hechas y realizadas por la elección humana y la acción, no por la autonomía en sí misma. Estas cosas intrínsecamente valiosas son los denominados ‘bienes básicos’, que proveen razones últimas para la elección y la acción.⁵¹⁵

Resumiendo lo anterior sucintamente, es posible sostener que la autonomía, o la capacidad de elegir distintos cursos de acción, es una cualidad constitutiva del ser humano, que debe actualizarse para que una acción sea propiamente humana y por lo tanto susceptible de calificación moral como buena o mala. El ejercicio de la autonomía es, por lo tanto, una condición necesaria para ser prácticamente razonable —o irrazonable— y para realizar algunas instancias de ciertos bienes humanos básicos. Pero sin esta referencia —positiva o negativa— a un bien humano, la mera autonomía o capacidad de elección no tiene contenido moral; en otras palabras, no es ni buena ni mala, ni moral ni inmoral, ni valiosa ni disvaliosa. Y es por eso que aquellos autores que hablan de un “principio de autonomía” se ven obligados a añadirle otros principios: de universalidad, de dignidad, de respeto a los demás, etcétera, para que aquel principio adquiriera un sentido normativo: en definitiva, un sentido moral.⁵¹⁶

III. ¿EXISTE UN DERECHO GENERAL DE AUTONOMÍA? (II)

Por todo ello, y si se regresa a la propuesta de Alan Gewirth acerca de la estructura de “un derecho”, no es posible sostener razonablemente la existencia de un “derecho general de autonomía”, es decir, del mero ejercicio de la autonomía considerada en sí misma, toda vez que la denominada por ese autor “base justificatoria del

⁵¹⁵ *Ibidem*, pp. 179 y 180.

⁵¹⁶ Acerca del debate sobre el “principio de autonomía”, véase Kemp, P. *et al.* (ed.), *Bioethics and Biolaw. Vol. II. Four Ethical Principles*, Copenage, Centre for Ethics and Law in Nature and Society, 2000, *passim*.

derecho” no puede radicar en un principio inexistente en cuanto principio normativo. Para que un derecho resulte justificado racionalmente debe basarse en un principio que incluya como razón para la acción a un bien humano⁵¹⁷ y ordene a él la conducta —de exigencia o de cumplimiento— de los sujetos de la relación de derecho. De este modo, el bien humano de la sociabilidad —y el principio que en él se basa— será el fundamento radical del derecho de asociarse, el bien del conocimiento será la raíz del derecho a la educación, el bien del trabajo justificará el derecho a trabajar “y ejercer toda industria lícita”, el bien de la vida humana será la causa normativa del derecho a la vida (o a la “inviolabilidad de la vida”⁵¹⁸) y así sucesivamente.

Por supuesto que ciertos bienes humanos requieren del ejercicio efectivo de la autonomía para su realización adecuada; así, por ejemplo, el bien de la sociabilidad-amistad exige una decisión libre de los socios o amigos, ya que nadie puede ser amigo a la fuerza; el bien del conocimiento supone una receptibilidad libre de los contenidos cognitivos, pues de lo contrario no se produciría su necesaria aprehensión o captación; el bien humano del trabajo, privado de alguna medida de decisión autónoma, se transforma en esclavitud y degrada al hombre, y así sucesivamente. Por lo tanto, es evidente que no se trata aquí de una *mera* autonomía, aislada e independiente de toda relación con un bien básico o alguna de sus concreciones. Afirma a este respecto Cruz Prados, que “la autonomía humana no se basa en el escepticismo acerca del bien, en la falta de conocimiento acerca de lo que es bueno. Sabemos que la autonomía es valiosa porque conocemos que es necesaria para la obtención de determinados bienes”.⁵¹⁹ De este modo, los derechos, que tienen por objeto la realización

⁵¹⁷ En este punto, véase Finnis, J., *Natural Law...*, cit., pp. 198-230.

⁵¹⁸ Sobre este derecho, véase Massini-Correas, C. I., “El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos”, en Massini-Correas, C. I. y Serna, P. (eds.), *El derecho a la vida*, Pamplona, EUNSA, 1998, pp. 179-222.

⁵¹⁹ Cruz Prados, A., *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, EUNSA, 1999, p. 32.

social de esos bienes, están constitutivamente vinculados a ellos y no puede pensarse que la mera capacidad de elección, sin objeto alguno, pueda constituir el contenido de un derecho específico.⁵²⁰

Pero el mayor problema que se presenta a la presunta alegación de un derecho de la madre a decidir autónomamente abortar un feto vivo, es que el *objeto* de ese “derecho” —la prestación que se reclama— no podrá ser la autonomía en sí —por las razones apuntadas— sino la muerte del no nacido, es decir, se tratará de un derecho a provocar la muerte —es decir, *matar*— a un ente humano vivo. Y no se trata de otra cosa en el caso del aborto, aun cuando se lo intente diluir u ocultar con el uso de expresiones tales como “interrupción del embarazo” u otras similares. Ahora bien, resulta bastante claro que la eliminación física de un ente humano vivo no puede consistir en un bien humano, es decir, en alguna dimensión de su perfección o realización, y por lo tanto no puede considerársela como el objeto legítimo de un derecho moral. Por más que suene antipático, no existe un “derecho a matar” deliberadamente a un ser humano inocente, por más que sea pequeño, y no pueda realizar todavía cálculos matemáticos o efectuar opciones políticas, acciones que podrá realizar eventualmente si no se practica el aborto y se lo deja vivir.⁵²¹

Por otra parte, todas las varias doctrinas que sostienen que en el caso del aborto es posible matar a un ser humano, porque todavía no ha adquirido el estatus de “persona” son, como lo sostiene Finnis, “racionalizaciones”⁵²² producidas para excusar la decisión, ya tomada por motivos hedonistas, económicos o ideológicos, de sacarse de encima el problema de un embarazo. Y

⁵²⁰ Véase Massini-Correas, C. I., “La eutanasia activa voluntaria: ¿existe un derecho a morir?”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Milán, núm. LXXX-3, 2003, pp. 398-408.

⁵²¹ Véase Spaemann, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. de J. Mardomingo *et al.*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2003, pp. 358 y ss.

⁵²² Finnis, J., “Justice for Mother and Child”, *Collected Essays-III-Human Rights & Common Good*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 314.

esto queda demostrado toda vez que, con anterioridad al debate contemporáneo sobre el aborto, la inmensa mayoría de los estudiosos identificaban las nociones de “ser humano” y de “persona humana”, comenzando por Boecio de Dacia,⁵²³ y quienes no lo hacían, como el caso excepcional de John Locke, se oponían decididamente al aborto.⁵²⁴

Además, resulta claro que una cualidad constitutiva de un determinado ente, como lo es la “personidad” en el caso del hombre, que lo establece en su índole propia, no se puede tener por grados, o más o menos, o sólo un poco, sino que se posee o no se posee integralmente, y si se posee, constituye al ser en su modo de ser intrínseco, diferenciándolo de los restantes seres de la realidad. Distinto es el caso de las cualidades adventicias, o determinaciones accidentales, que afectan al sujeto especialmente en su operación, pero no lo constituyen en cuanto tal sujeto. Es por esto que la operación o actividad del sujeto evidencia su constitución esencial pero no la determina; de este modo, *v. gr.* el lenguaje articulado evidencia el carácter inteligente del hombre, pero no lo constituye en cuanto tal: el hombre habla porque es inteligente, pero no es inteligente porque habla. Y respecto a la personalidad, esto significa que el hombre actúa como un ser personal porque es persona constitutivamente, pero esa actividad no es la que lo integra en cuanto tal, de modo que un ser humano es persona aunque todavía —o ya no— pueda ejercer todas las actividades que le corresponden por su índole propia. Por ello, pretender que existen seres humanos que no son personas porque aún no están en condiciones de ejercer todas las actividades que corresponden a un adulto sano,⁵²⁵ y además que por ello se les puede

⁵²³ Véase Amengual, G., *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007, pp. 215 y ss.

⁵²⁴ Véase Kalinowski, G., “El derecho a la vida en Tomás de Aquino”, en varios autores, *El derecho a la vida*, *cit.*, pp. 219 y ss.

⁵²⁵ Entre los varios autores que defienden esta posición, se destaca Hugo Tristram Engelhardt, quien sostiene que “no todos los seres humanos son personas, no todos son auto-reflexivos, racionales o capaces de formarse un con-

matar sin cometer ninguna falta moral, es una argumentación irracional e inadmisibile.⁵²⁶

En un sentido similar, ha escrito Robert Spaemann que

Reducir la persona a ciertos estados actuales —conciencia del yo y racionalidad— termina disolviéndola completamente: ya no existe la persona sino sólo “estados personales de los organismos”. Esta doctrina se halla en flagrante contradicción con nuestra intuición espontánea más elemental. Es, inclusive, internamente contradictoria, pues los estados personales de conciencia no se pueden describir el absoluto sin recurrir a la identidad entre hombre y persona... Si el hombre fuera un ser vivo que hay que amaestrar, no una persona, no asimilaría [ni desarrollaría] las formas de expresión del ser personal. La personalidad [o personalidad] es una constitución esencial, no una cualidad accidental. Y mucho menos un atributo que... se adquiriera poco a poco. Dado que los individuos normales de la especie *homo sapiens* se revelan como personas por poseer determinadas propiedades, debemos considerar seres personales a todos los individuos de esa especie, incluso los que todavía no son capaces, no lo son ya o no lo serán nunca, de manifestarlos.⁵²⁷

IV. ¿EXISTE UN DERECHO A LA VIDA?

Habiendo argumentado en favor de la inanidad e inconsecuencia de la propuesta de un derecho general de autonomía que incluya un derecho a abortar, corresponde decir unas palabras acerca de la posibilidad de defender la existencia del denominado “derecho

cepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades son (sólo) miembros de la especie humana”, Tristram Engelhardt, H., *The Foundations of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 107.

⁵²⁶ En este punto, véase Serani Merlo, A., *El viviente humano. Estudios biofilosóficos y antropológicos*, Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 77-92.

⁵²⁷ Spaemann, R., “¿Todos los hombres son personas?”, en Barco, J. L. del (ed.), *Bioética*, Madrid, Rialp, 1992, p. 72.

a la vida”, que en rigor debería llamarse “derecho a la inviolabilidad de la vida” o “derecho a no ser muerto deliberadamente”. Tal como se expuso más arriba, el sentido del derecho en general, y de los derechos-facultades en especial, radica en la prosecución del bien humano, en sus diversas dimensiones y en el contexto de la vida social.⁵²⁸ Particularmente, los derechos morales consisten en facultades deónticas de exigir la prestación de un cierto objeto, que consiste decisivamente en una acción ordenada a un determinado bien humano en su realización intersubjetiva. De este modo, *v. gr.* existe un derecho a constituir asociaciones que se ordenan a la concreción del bien humano de la sociabilidad-amistad, así como un derecho a la libertad de prensa que procura alcanzar algunas de las dimensiones del bien del conocimiento, y así sucesivamente.⁵²⁹

Ahora bien, antes de abordar el caso del bien humano de la vida, conviene recordar una distinción que efectúa Robert P. George en los bienes humanos entre los “sustantivos” y los “reflexivos”. Sostiene este autor que los bienes de:

‘Vida’, ‘conocimiento’, ‘juego’ y ‘experiencia estética’ son bienes *sustantivos*: si bien ellos pueden ser concretados a través de las elecciones por las cuales actuamos en su prosecución, cada uno de ellos es participado por nosotros antes y aparte de nuestras elecciones y de las comprensiones prácticas presupuestas por nuestras elecciones, como un don de la naturaleza y parte de nuestro patrimonio cultural. Por su parte, ‘sociabilidad’ y ‘razonabilidad práctica’... son bienes *reflexivos*: pueden ser concretados sólo y a través de las elecciones por las cuales actuamos por ellos. La elección entra en su misma definición; no pueden ser realizados o participados excepto a través de la elección de realizarlos o de participar en ellos.⁵³⁰

⁵²⁸ Véase Massini-Correas, C. I., *Filosofía del derecho-I*, 2a. ed., Buenos Aires, Lexis Nexis-Abeledo-Perrot, 2005, pp. 31-175.

⁵²⁹ Véase Massini-Correas, C. I., *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994, pp. 143 y ss.

⁵³⁰ George, R. P., *Making Men Moral...*, *cit.*, p. 14 (énfasis añadido).

Esto significa que algunos bienes básicos incluyen en su misma constitución los actos electivos y los previos de la razón práctica por los que se alcanzan o realizan; pero hay otros bienes en los que razón y elección pueden ocasionalmente aparecer, pero no resultan necesarias para su presencia.

A estos últimos pertenece el bien humano de la vida, toda vez que la existencia humana persiste sin necesidad —en el sentido de condición necesaria— de opciones o elecciones de los sujetos; la vida se tiene por razones naturales y se conserva habitualmente por esas mismas razones; las elecciones humanas pueden afectar su calidad o su continuidad, pero no su existencia misma, al menos no de modo necesario. Dicho en otras palabras, el sujeto no tiene que realizar elecciones para poseer ese bien, aunque puede escoger el atentar directa y deliberadamente en su contra. Y consecuentemente, el correspondiente derecho, denominado comúnmente como “derecho a la vida”, no consiste en un derecho moral a *tener* la vida, sino a que se *respete* la vida existente en todas sus dimensiones y en toda su duración natural.

Ahora bien, si se concentra la atención en el mencionado “derecho a la vida”, resulta claro que éste tiene por objeto la protección, amparo y defensa del bien de la vida humana, bien que reviste una particular relevancia, toda vez que no sólo constituye una de las dimensiones del perfeccionamiento humano, sino que aparece como la condición necesaria para la realización de los restantes bienes humanos.⁵³¹ De este modo, la vida se manifiesta como un bien que hace a la sustancia del ser humano —es el bien sustantivo por excelencia— contrariamente a lo que ocurre con los demás bienes humanos, que perfeccionan determinaciones adventicias del hombre, como su relación con los demás, su disfrute de la belleza o su capacidad de interiorizar intencionalmente una realidad o un aspecto de ella a través del conocimiento. “La bondad sustancial —ha escrito de Raeymaker— es la fuente de las operaciones accidentales por las cuales el ente particular

⁵³¹ Véase Massini-Correas, C. I., “El derecho a la vida...”, *cit.*, pp. 204-212.

llega a desarrollarse implicando a las demás realidades en su evolución. Cuanto más perfecto es el ente sustancial, más vasto es su campo de actividad”.⁵³²

Pero, además, y si se analiza la cuestión desde un punto de vista estrictamente práctico, resulta claro que la vida tiene un carácter especial en cuanto bien humano básico, ya que reviste una definitividad y una decisividad que no corresponden a los restantes bienes. En efecto, un atentado *v. gr.* contra el bien básico del conocimiento, como una mentira deliberada, implica una falta moral y un atentado contra el derecho moral al conocimiento, pero ese atentado no impide de modo definitivo *todo* conocimiento humano: permanecerán los conocimientos anteriores en la memoria y podrán adquirirse ulteriormente otros nuevos. En cambio, en el caso de los atentados al derecho a la inviolabilidad de la vida, cada atentado que resulte exitoso cercenará de modo decisivo todas las posibilidades humanas de perfeccionamiento. El atentado a la vida lo es, al mismo tiempo, contra todo el resto de los bienes humanos básicos, ya que la extinción de la vida supone al mismo tiempo la extinción del resto de las vías y posibilidades de realización. De este modo, el derecho a la inviolabilidad de la vida humana se constituye en un derecho sustantivo, decisivo y radical, cuyo respeto tiene una trascendencia única para el logro de todo el resto de los bienes humanos.⁵³³

Y por todo lo anterior, también es necesario defender el carácter inexceptionable del derecho a la vida, es decir, aquello que algunos autores denominan condición de “absoluto” de ese derecho.⁵³⁴ En rigor, lo que quiere expresarse aquí es que este

⁵³² Raeymaker, L. de, *Filosofía del ser*, Madrid, Gredos, 1968, p. 244.

⁵³³ Véase Massini-Correas, C. I., “Los derechos humanos y la Constitución argentina reformada”, *Persona & Derecho*, Pamplona, núm. 58, 2008, pp. 88 y ss.

⁵³⁴ En este trabajo se evitará el uso de la locución “absoluto” para referirse a los derechos, debido a que se trata de un término polisémico, con polisemia analógica, que se presta a argumentaciones semánticas generalmente falaciosas; se utilizará en su lugar la voz “inexceptionable”, que significa de modo más preciso lo que se quiere expresar. Véase Brugger, W. (ed.), *Diccionario de filosofía*,

derecho no reviste, tal como lo pretenden numerosos autores, un carácter meramente *prima facie*, con lo que se significa que se trata de un derecho sobrepasable o anulable en ciertas circunstancias o cuando se prevean ciertas consecuencias negativas. Los principales sostenedores de esta condición *prima facie* de este derecho, son los autores utilitaristas y en general consecuencialistas, para quienes las previsibles consecuencias gravosas para la madre o para el mismo feto pueden justificar moralmente la realización de un aborto, aun aceptando que el feto sea titular de un derecho *prima facie* a la vida.⁵³⁵

El problema que aquí se plantea es que, de aceptarse la categoría de “derechos *prima facie*”, técnicamente ha de desaparecer la misma categoría de “derechos”. Efectivamente, la noción de “derecho *prima facie*” resulta intrínsecamente contradictoria, ya que un “derecho” cuyo cumplimiento quede librado a que el obligado no tenga ciertos inconvenientes como consecuencia de realizar la prestación que es su objeto, no puede ser llamado propiamente “derecho”, y quedará reducido a una mera pretensión, deseo o anhelo. Correlativamente, es imposible que el sujeto pasivo de un derecho resulte propiamente “obligado” a cumplirlo, si sabe que estará autorizado a no cumplirlo si le resulta inútil, gravoso o molesto su cumplimiento. Nadie podrá “tomarse en serio”, en expresión de Dworkin,⁵³⁶ un derecho que está sujeto a la condición permanente y suspensiva de que el deudor no tenga razones de utilidad o conveniencia para no cumplirlo. Dicho en

trad. de J. M. Vélez Cantarell, Barcelona, Herder, 1975, voz “absoluto”; Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2005, voz “absolutum”, y González, A. L., *Diccionario de filosofía*, Pamplona, EUNSA, 2010, voz “absoluto”.

⁵³⁵ Véase Farrell, M. D., *La ética del aborto y de la eutanasia*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1985, *passim*; desde un punto de vista crítico, véase Grisez, G., *El aborto. Mitos, realidades y argumentos*, trad. de L. Bittini, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, pp. 437 y ss.

⁵³⁶ Véase Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1982.

otras palabras, un derecho que se tiene condicionalmente a la ocurrencia o posibilidad de ciertos resultados no es propiamente un derecho; en rigor sólo es un derecho, una facultad de obrar o de exigir del que se es titular cada vez —y todas y cada una de las veces— que se den las condiciones requeridas para su existencia.⁵³⁷ Y es precisamente lo contrario lo que sostiene *v. gr.* M. A. Warren cuando afirma que el feto humano tiene un cierto derecho a no ser muerto, pero que ese derecho cede sistemáticamente frente al presunto derecho de la madre de “desembarazarse” de su hijo.⁵³⁸

En definitiva, de lo expuesto en este acápite es posible concluir al menos las siguientes afirmaciones: (i) los derechos-facultades morales tienen como objeto el cumplimiento de una prestación ordenada a la realización de un bien humano en un contexto social de alteridad; (ii) ese mismo bien humano es el que justifica racionalmente el correspondiente derecho, ya que provee razones decisivas, es decir, insuperables deónticamente, para la acción humana —acción, dación u omisión— que llena el contenido del derecho; (iii) la vida humana es un bien humano sustantivo, ya que para poseerlo no resulta necesaria una elección o preferencia, pues se tiene originariamente, desde que comienza la vida hasta su extinción natural; (iv) por esta razón, la prestación que corresponde al derecho a la vida es fundamentalmente de respeto, cuidado o defensa de un bien que se posee naturalmente, sin necesidad de elección alguna ni del titular, ni del deudor obligado; (v) este derecho tiene carácter inexceptionable, toda vez que no puede ser sobrepasado por razones de utilidad, conveniencia o riesgo de ninguna especie;⁵³⁹ (vi) por lo tanto, la mera capacidad de optar por diferentes vías de acción —la deno-

⁵³⁷ Véase Cianciardo, J., *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 214 y ss.

⁵³⁸ Warren, M. A., “El aborto”, en Singer, P. (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 417-431.

⁵³⁹ Véase Ramírez, H. y Pallares, P., *Derechos humanos*, México, Oxford University Press, 2011, pp. 67 y ss.

minada “autonomía”— no puede justificar por sí sola una acción deliberada —el aborto— dirigida intencionalmente a dar muerte a un feto humano, ya que esa muerte —que es objeto del acto— no puede ser justificadamente una razón moral para la acción.

V. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

(Y UN BALANCE DE LA BIOÉTICA LIBERAL-AUTONOMISTA)

De lo expuesto hasta ahora se sigue consistentemente que la pretensión de la existencia de un denominado “principio de autonomía”, fundamento suficiente de un llamado “derecho de autonomía”, es completamente infundada y hasta arriesgada. En efecto, pretender que la ética se limite a la consagración, promoción y defensa del albedrío individual —aunque luego haya que agregarle límites para otorgarle cierta racionalidad— significa un inaceptable reduccionismo de la ética, tal como se la ha entendido todo a lo largo de su existencia, que coincide con la existencia de los seres humanos. En la perspectiva liberal-autonomista, las normas morales, las virtudes, los bienes, los valores, los principios y todas las realidades éticas desaparecen como resultado de la “emancipación” de la moral de sus contenidos tradicionales y de los datos de la experiencia moral. Para Leonardo Rodríguez Duplá, es necesario recordar:

El principio de la solidaridad de todos los aspectos de la vida moral. Según este principio, las distintas virtudes y excelencias que hacen de un hombre un hombre bueno se hallan en mutua dependencia. La presencia de cada una confirma a las demás, su ausencia las debilita. La vida moral es, por lo tanto, un todo orgánico cuyas partes no sobreviven aisladas.⁵⁴⁰

De este modo, una ética reducida a la mera tolerancia de las opciones personales de los sujetos, incluida la opción por realizarse todos los abortos que vengan en gana, deja de lado la ma-

⁵⁴⁰ Rodríguez Duplá, L., *Ética de la vida buena*, Bilbao, Desclee de Brower, 2006, p. 57.

yor parte de la teoría de la vida humana lograda,⁵⁴¹ en especial todo lo referente a la generosidad, la valentía, la austeridad, la gratuidad, la solidaridad, el compromiso, la sobriedad, la amistad, la obediencia a las autoridades y tantas virtudes más. “En realidad —escribe el autor recién citado— la pedagogía moral basada en una ética de máximos, lejos de socavar el pluralismo, es su mejor garantía, pues... ni la tolerancia ni la autonomía pueden sobrevivir en el hombre si no se injertan en el entramado de las virtudes”.⁵⁴²

En especial, deja de lado las virtudes vinculadas con el respeto de los bienes ajenos, en especial el bien de la vida. Todos los bienes humanos de los demás o en los que ellos participan han de ser objeto de respeto.

El precepto del respeto [afirma Alfonso Gómez Lobo] también encuentra su justificación última en el principio formal de la razón práctica [“el bien ha de hacerse”] en cuanto su violación es exactamente lo contrario a hacer y perseguir el bien. Pero el precepto es más específico, pues agrega al principio la referencia *al daño causado intencionalmente*. De hecho, de este precepto procederán las normas morales negativas, que por su misma naturaleza son las más específicas y estrictas de la moral... Engañar a la esposa, mentir a un amigo, hacer trampa en el juego o hablar mal de un colega, faltan el respeto a la dignidad de los afectados sencillamente porque ciertos bienes de los que ellos participan están siendo atacados.⁵⁴³

Con mucha mayor razón que en los ejemplos aducidos por el antiguo profesor de Georgetown, en el caso de la muerte intencional de un feto se está atentando contra un bien humano básico y faltando el respeto a la dignidad de quien participa de ese bien.

⁵⁴¹ Véase Chappel, T., *Ethics and Experience. Life Beyond Moral Theory*, Durham, Acumen Publishing, 2009, p. 2 y *passim*.

⁵⁴² Rodríguez Duplá, L., *op. cit.*, p. 59.

⁵⁴³ Gómez Lobo, A., *op. cit.*, p. 69.

Por lo tanto, se trata de una acción intrínsecamente maliciosa y constitutivamente negativa desde el punto de vista moral. En definitiva, si el feto es un organismo humano y la norma de respeto aplicada al bien de la vida prohíbe matar entes humanos inocentes, ningún aborto intencional puede estar moralmente permitido, sean cuales sean las consecuencias previsibles del embarazo. Estas últimas pueden atenuar o agravar el juicio moral, pero nunca lo constituyen, ni pueden hacer que la acción de matar resulte buena o tolerable.

Por todo lo anterior, la bioética liberal-autonomista no ofrece una explicación satisfactoria de su aprobación, aunque sea a veces condicionada, del aborto intencional. Es más, se ve obligado a aceptar proposiciones desconcertantes, como ésta que Rodolfo Vázquez atribuye a Carlos Nino: “Si admitimos que es inmoral matar al feto, de ello no se sigue que alguien, especialmente la madre, tenga la obligación moral de no causarle la muerte. La obligación en cuestión debe justificarse en vista de la grave restricción que representa el embarazo y la crianza para la autonomía de la madre”.⁵⁴⁴ Dicho en otras palabras, esto significa sostener al mismo tiempo las siguientes proposiciones estimativas: “no es moral matar al feto” (universal negativa) y “es moral que la madre mate al feto” (particular afirmativa), las que resultan contradictorias y por lo tanto no pueden ser a la vez verdaderas.⁵⁴⁵ Es evidente que si la madre no tiene ninguna obligación moral de respetar la vida de su hijo, poco importa que la muerte del feto sea inmoral; seguramente será muerto autónomamente y la ética liberal aprobará la acción.

Todo esto es el resultado del abandono de los parámetros éticos de la tradición central de occidente, en especial del carácter referencialmente objetivo de los juicios morales, de la abdi-

⁵⁴⁴ Vázquez, R., *op. cit.*, p. 60.

⁵⁴⁵ Véase Ziembinski, Z., *Practical Logic*, Dordrecht-Boston-Warsawa, Reidel Publishing-Polish Scientific Publishers, 1976, pp. 77-83, y Kalinowski, G., *La logique déductive. Essai de présentation aux juristes*, París, PUF, 1996, pp. 85 y ss.

cación del papel insustituible que juegan los bienes humanos en la formación de los juicios práctico-éticos, del olvido de toda la dimensión virtuosa de la moralidad,⁵⁴⁶ así como del carácter eminentemente racional que ha de tener la dirección de la conducta humana y de la consecuente reducción de la realidad moral a la simple afirmación de una autonomía sin sentido finalista, objeto de una tolerancia casi universal. Se trata, por lo tanto, de una cómoda ética del todo vale, en el que la condición de no producir daño a otros se reduce a los daños directos a los sujetos individuales, sin tener en cuenta los daños colaterales, futuros y los que pueden causarse al bien común de las diferentes comunidades. Es por ello que

La reducción de la ética a una ética de mínimos, comporta un considerable empobrecimiento del análisis moral. Dicho en dos palabras, asistimos hoy a la suplantación de la ética por el derecho. Obsérvese... que ‘lo exigible’ al ciudadano de una sociedad pluralista se identifica a menudo con lo que el Estado puede legítimamente imponer con medios coercitivos.⁵⁴⁷

En definitiva, la reducción de la ética —realizada enfáticamente por la ética liberal— a la mera tolerancia de cualquier elección autónoma que le venga en gana al sujeto, con la única salvedad de que no cause un daño directo e inmediato a otros individuos, significa en los hechos la supresión de la ética como doctrina de la vida humana lograda y su disolución como guía racional hacia objetivos de perfección personal y colectiva. En este contexto, el de una ética que ha dejado de lado los límites

⁵⁴⁶ Véase, en este punto, Russell, D.C., *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 37-71. Sobre la ética de virtudes en el marco de la bioética contemporánea, véase: Ferrer, J. J. y Álvarez, J. C., *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, 2a. ed., Madrid, Universidad de Comillas-Desclée de Brower, 2005, pp. 183-204.

⁵⁴⁷ Rodríguez Duplá, L., *op. cit.*, p. 54.

objetivos en el obrar,⁵⁴⁸ es posible considerar que la muerte deliberada de un ser humano en estado fetal es una conducta legítima —aunque se trate de un daño a otro— siempre que sea el resultado de una opción autónoma de la madre gestante. El principal problema que aquí se plantea es que esa opinión significa la ruina de la ética como actividad racional y el olvido del principio basilar sobre el que se levantan todas las comunidades humanas: el de que no se debe matar *nunca*⁵⁴⁹ deliberada y directamente a los demás seres humanos.

⁵⁴⁸ Spaemann, R., *Límites...*, *cit.*, pp. 347.

⁵⁴⁹ Véase, en este punto, Finnis, J., *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, Washington D.C., CUA Press, 1991.