

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

El rostro de Jano y el tema del Aborto [The Janus Face and the Topic of Abortion]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Lariguet, Guillermo
Publisher	Revista Internacional de Éticas Aplicadas
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 15:01:02
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228364

El rostro de Jano y el tema del Aborto. Respuesta a Héctor Hernández*

Guillermo Lariguet

CONICET, Argentina

glariguet@yahoo.com

The Janus Face and the Topic of Abortion. An Answer to Héctor Hernández

RESUMEN: En este trabajo propongo un análisis más complejo del aborto *qua* un tipo de conflicto moral. Acudo a esta forma de ensayo para responder objeciones que me ha dirigido el filósofo mexicano Héctor Hernández. Para esto recurro a la metáfora del Rostro de Jano. Abordo las condiciones bajo las cuales se podría considerar justificado el aborto. Mi tesis es que el tema del aborto presupone un doble plano normativo: de acuerdo con un plano, el aborto se puede justificar en virtud de ciertas condiciones. De acuerdo con otro plano, queda un importante residuo moral. Muestro que el rasgo trágico del aborto es un componente esencial del análisis. También indico que una discusión normativa sobre el aborto requiere de una reconstrucción sistemática de piezas que forman parte no sólo del ámbito moral, sino también político y jurídico.

PALABRAS-CLAVE: Aborto, justificación, rostro de Jano, ámbito político, regulación jurídica

ABSTRACT: In this paper I propose a more complex type of analysis about abortion *qua* moral conflict. I turn to this form of essay with the purpose to answer objections addressed to me by the Mexican philosopher Héctor Hernández. In addition, I intend to use the metaphor of the Janus face in order to analyze the concept of abortion. I try to examine the conditions under which it could be considered justified. My thesis is that the issue of abortion presupposes a double shot: according to some dominion, abortion can be justified under certain conditions. According to another level, abortion implies an important moral residue. In the article I try to show that the tragic feature of abortion is an essential component of the conceptual analysis. In addition, I have to point out that a normative discussion of abortion requires a systematic reconstruction of pieces that are part not only of the moral sphere, but also political and legal regulation.

KEYWORDS: Abortion, justification, Janus face, political level, legal regulation

En mis últimos seis o siete años de trabajo académico el tema del aborto, de un modo directo o indirecto, ha estado entre mis preocupaciones (por ejemplo, Lariguet, 2008a y Lariguet, 2011). Esto se ha vuelto especialmente visible cuando publiqué en *DIÁNOIA* una reseña para un libro que Gustavo Ortiz Millán (2009) escribió sobre esta temática (Lariguet, 2008b). Luego (en Lariguet, 2012) publiqué un artículo sobre cómo se podía pensar la *justificación moral* del aborto, para los tres primeros meses de embarazo, en casos de grave peligro para la salud de la madre o en caso de que su embarazo sea producto de una violación, que promovió una respuesta a dicho artículo escrita por Héctor Hernández (2014) publicada en *DILEMATA* en su N° 15. En un artículo específico publicado en la revista antes citada (Lariguet, 2014) intenté responder las dudas

Tengo una deuda de gratitud inmensa con Hugo Seleme. Leyó una de las versiones del paper y me realizó objeciones que me ayudaron a mejorar el trabajo. Posteriormente, Graciela Vidiella leyó otra versión y, de nuevo, sus preguntas fueron útiles para pulir ideas imprecisas. También tengo que agradecer a Laura Manrique. La conversación que mantuvimos sobre la doctrina del doble efecto iluminó algunas zonas oscuras del problema del aborto. También Florencia Luna me sugirió reajustes que facilitarían la comprensión de la discusión. En esta misma línea se halla el árbitro anónimo del trabajo. Si la tarea que se propone este artículo no es completamente lograda es debido a mi entera responsabilidad



Received: 19-12-2014

Accepted: 09-01-2015



que Héctor Hernández allí me planteaba y esta respuesta, lejos de calmarlas, las incentivó, confirmó y exacerbó. En su nueva respuesta a mi réplica, "Una evaluación de la justificación moral del aborto. Respuestas a Lariguet", que por lo que sé se encuentra todavía INÉDITA, Hernández redobla su apuesta filosófica y me dirige objeciones serias y debo decir que estupendas. Es más, diría que su trabajo es de lo mejor que he leído a favor del carácter moralmente *injustificado* del aborto.

El trabajo de Héctor Hernández expone su calidad como lógico preocupado por evaluar la validez de (mis) argumentos. Por razones de utilidad para el lector que no quiere perderse en los meandros de una polémica filosófica, no voy a considerar una a una sus objeciones sino que voy a responderle en forma más constructiva articulando, para ello, la postura que concibo más plausible sobre el aborto. Esto, además, dotará a mi trabajo de la suficiente AUTONOMÍA para ser comprendido, inclusive para los lectores que no conocen el detalle de las objeciones que Hernández me ha hecho en el trabajo inédito al que me referí párrafos atrás. Héctor me ha ayudado enormemente a pensar muchísimo y es hora, entonces, de contestarle en la forma más personal y valiente posibles.

Para que mi contestación pueda comenzar es preciso que sintetice apretadamente el contenido de una tesis (tesis 1) que defendí antes en la revista argentina ERASMUS (Lariguet, 2012) referida a cómo se podría pensar en una justificación *moral* del aborto. El núcleo de la tesis era que el embrión de los primeros tres meses de embarazo no exhibía (o ejercitaba) propiedades relevantes –mínimas- para la evaluación moral tal que impidieran que la interrupción del embarazo en ese período se considerase una violación moral seria. Traspasado ese umbral de los tres meses, ya se podía hablar de un rasgo moral de personalidad básico entendido como la capacidad de sentir dolor, hambre, etc; capacidades que ya hablan de una especie de consciencia mínima o proto-consciencia a partir de la cual podemos atribuir cierto destello de personalidad en el embrión. Luego de ese umbral, en grado creciente, el poder de decisión de la mujer de terminar con el embarazo se va volviendo más exiguo y, esta cuestión de grados, debe llevar a una ponderación razonada de cuál de las opciones en conflicto (vida del feto vs libertad de la mujer para decidir terminar con el embarazo) debe prevalecer. *Mutatis mutandis*, esta es la tesis que en Latinoamérica, particularmente en México, han defendido filósofos como Gustavo Ortiz Millán (2009), Margarita Valdés (2001, p. 69 y ss) y algunos de los miembros de la Corte Suprema de Justicia de México cuando en 2008 debieron decidir si la

ley que despenalizaba el aborto para los tres primeros meses de embarazo era o no constitucional. Dicha tesis, con otros condimentos y detalles, fue la que tomó como objeto de su poderosa crítica racional Héctor Hernández, tímidamente en Hernández (2014) y decididamente en su "Una evaluación de la justificación moral del aborto. Respuestas a Lariguet". Muchos podría alegar que soy conocido en el medio intelectual por haber defendido *toto genere* la *moralidad* del aborto. Tengo que afirmar que esta percepción del entorno es semejante a la ilusión producida por las líneas de Müller-Lyer. En (Lariguet 2008a) y (Lariguet 2011), presenté una tesis, que aquí sólo por la secuencia con que estoy presentando mis ideas llamaré tesis 2. Con esta tesis me referí al aborto como un ejemplo de conflicto moral serio, esto es, de dilema, que enfrenta a dos alternativas de una manera que puede poner en crisis las respuestas disponibles por la llamada razón práctica. Estas alternativas pueden configurarse con distintos nombres, pero aquí simplificadaamente diré: alternativa 1 (la vida del embrión, luego feto), alternativa 2 (la libertad de decisión de la mujer de interrumpir su embarazo; libertad que sería ramificación de otras libertades más generales como la libertad reproductiva, de decisión sobre el propio cuerpo, etc.).

Un conflicto moral, cualesquiera sea su tipología analítica, presupone que *ambas* alternativas tienen *validez o valor moral*, de lo contrario no tendría mayor sentido el predicado "moral" acoplado al sustantivo "conflicto". Pero, entonces, ¿en qué espacio de inteligibilidad queda la tesis 1 de que el embrión, de los primeros tres meses, no exhibe propiedades morales básicas de personalidad (de consciencia mínima o proto-consciencia) tal que el aborto practicado en los tres primeros meses carezca de *justificación moral*? No estoy siendo advenedizo. Estoy *descubriendo* cuáles son mis intuiciones más profundas. Ellas estaban "escondidas" en algún lugar de mi mente y las objeciones de Héctor me han ayudado a desenterrarlas. Lo que sigue entonces no es el respingo de un filósofo acomodaticio sino de alguien que descubre ciertas verdades, gracias al diálogo con un colega. Ahora, lo que sigue, es un trabajo lógico por mostrar cómo la tesis 1 y la tesis 2 son coherentes.

En los referidos trabajos mostré –con cierto detalle– cómo y porqué el aborto podía ser un ejemplo de conflicto moral serio. Posteriormente, (en Lariguet 2012 y 2014) me puse en el lugar de quién tiene que pensar bajo qué condiciones conceptuales sería posible dar con una *justificación moral* del aborto. Pero hablar de "justificación moral" puede conducir a equívocos en un lector apresurado. Por lo pronto, ruego paciencia. Empezaré afirmando que "justificación moral" no es lo mismo –al menos

no es *exactamente lo mismo*- que decir la "moralidad del aborto". De hecho, este es el título que utilizó Gustavo Ortiz Millán para su libro; libro que reseñé en (Lariguet 2008b). Tuve la oportunidad de leer los borradores previos a la publicación de ese libro y conversar frecuentemente con Gustavo y él, con una sonrisa cómplice, me decía lo titularé la *moralidad* del aborto. La sonrisa se explicaba en la necesidad de Gustavo de *provocar* en un contexto donde la discusión jurídica, política, filosófica y religiosa era intensa en México debido al debate que la Corte de Justicia misma estaba dando en torno a la constitucionalidad de la ley del DF que despenalizaba el aborto para los tres primeros meses de embarazo. Cuando hay tanto fanatismo y necedad (al menos de *un lado* de la discusión¹) es posible explicarse el porqué del provocativo título de Gustavo. Pero los filósofos no hacemos filosofía sólo con provocaciones. Es verdad que, en ciertos contextos de argumentación y batalla de razones, las provocaciones son aliados pragmáticos de mayor o menor grado de eficacia persuasiva. Pero aquí, voy a dar por descontado, porque además lo creo, que los filósofos como Héctor Hernández, Gustavo Ortiz Millán y yo buscamos la verdad y no sólo conseguir un efecto persuasivo en algunos que nos leen o escuchan². Tengo que ir ahora despacio, muy despacio.

He afirmado que no es lo mismo, exactamente, justificación moral del aborto que hablar de la moralidad del aborto. Esto me pone en la senda de lo que será mi tesis 3; tesis que explico gracias a las agudas críticas de Hernández en su respuesta y que también son iluminadas por un *paper* todavía inédito de él titulado "Argumentos contra el aborto". La tesis que voy a defender es la siguiente: el aborto, visto como una clase de acción *producida según ciertas condiciones* no es una acción ni moral, ni inmoral, *con todas las letras*. Atención: esta tesis no autoriza a inferir que la acción de abortar es *indiferente* a la moralidad. Repito: *dadas ciertas condiciones*, no es moral, ni inmoral, *con todas las letras*. Esto significa que el tipo de aborto que tengo en mente, uno que obedece a ciertas condiciones que deben darse, presupone algo así como un *rostro jánico* o doble estándar. Por sorprendente que pueda parecer, este rostro jánico implica que ciertas acciones de aborto pueden estar moralmente justificadas y dejar, al mismo, tiempo un "residuo moral". Pero, como intentaré mostrar a lo largo de este artículo, aquí no cometo inconsistencia

Debo apresurarme a aclarar que este rostro jánico no se aplica al aborto *toto genere*. El aborto, entendido como la acción de interrumpir un embarazo o proceso gestacional, puede *especificarse en contextos particulares* según diversas

condiciones. Las condiciones que voy a considerar aquí como disparadoras del doble estándar o rostro de Jano son, básicamente, las dos siguientes que formulo de manera bastante general, a saber: Por una parte, que la mujer embarazada se encuentre en un estado grave, cierto, inminente, de peligro para su salud (física y/o psíquica) a causa del embarazo, o bien que el embarazo sea el producto de una violación³. En ambos casos, como explicaré más adelante, se activan dos planos normativos diferenciables conceptualmente. Con lo dicho, estoy sugiriendo que no toda acción de interrumpir un embarazo tiene este rasgo paradójico (o ambiguo) de justificación moral y residuo moral. Por supuesto, debo decir que hay casos de aborto que son *inmorales con todas las letras*⁴. Por ejemplo, el hecho de que una mujer sienta que su línea estética se afecta por el engrosamiento de su vientre y, por esto decide abortar, no puede ofrecer una justificación moral.

Ahora bien, la idea según la cual el aborto, como acción general de interrumpir un embarazo, puede ser vista como *dejando un residuo moral* es algo que ya señalé en mi artículo ¿Cómo es posible justificar moralmente el aborto? cuando, entre otras cosas, indiqué que el aborto no es una acción valiosa *per se*. Pero, repito, el aborto, *dadas las condiciones generales* que apunté en el apartado 3, no es una acción moral, ni inmoral, con todas las letras. Pero, entonces, ¿por qué titulé un trabajo mío con el apotegma de la justificación moral del aborto? Antes de responder esta pregunta, debo realizar un rodeo analítico. Primero voy a focalizarme un poco en porqué el tema del aborto puede generar un conflicto o dilema moral. Luego de este análisis voy a trepar al tema de la justificación moral del aborto como algo diferenciable conceptualmente de hablar a secas de la moralidad del aborto.

Pido al lector, primero, que admita que en un conflicto, moral, hay dos alternativas que están en una relación de tensión, contradicción, inconsistencia o simplemente oposición⁵. Ambas alternativas, como he indicado antes, se consideran con valor o validez moral⁶. En el caso del aborto que tengo en mente, voy a aceptar que las alternativas básicas son dos: alternativa 1 (vida del embrión, feto), alternativa 2 (libertad de la mujer de interrumpir su embarazo⁷). El problema es que, habiendo conflicto genuino, el agente puesto en esa situación no puede honrar ambos valores a la vez. Además, la estrategia, al menos en este caso del aborto, de *secuenciar* el cumplimiento de las alternativas en el tiempo, priorizando en un tiempo T1 una alternativa y ungiendo en un tiempo T2 la otra, no es posible por razones tan obvias que no necesito traerlas a colación.

Las alternativas 1 y 2 antes mencionadas, entonces, pueden anudarse en un conflicto moral. De la fauna de conflictos posibles, aquí estoy interesado en discernir dos tipos (para esto véase Lariguet, 2008b). Un conflicto donde ambas alternativas se pueden reconstruir como *valores absolutos* y otra donde se pueden reconstruir como valores muy importantes pero *no absolutos*. En el primer caso, si ambas alternativas se reconstruyen como valores absolutos, esto sugiere que ambas alternativas son mutuamente *inderrotables*. Si, en cambio, ambas se reconstruyen como valores no absolutos, estas alternativas pueden permitir la *derrotabilidad*. Por “inderrotable” y “derrotable” aquí entenderé la posibilidad –conceptual- de que o bien ninguna alternativa tenga fuerza para derrotar a la otra (inderrotables), o bien que se pueda mostrar que una alternativa supera o prevalece sobre la otra (derrotables).

Voy a suponer, por mor de mi argumentación que, si las alternativas se ven como mutuamente inderrotables, se carece en principio de todo criterio –racional- para privilegiar alguna de las alternativas⁸. Se trataría de un conflicto que encarna un dilema moral grave, uno donde ambas alternativas se ven como absolutamente simétricas, o bien como absolutamente incomparables. En este caso, la alternativa elegida supone el sacrificio –absoluto o no graduable- de la dejada a un lado. En cambio, si ambas alternativas se reconstruyen como no absolutas, se habilita algún tipo de tarea de acomodo entre las alternativas a fin de determinar cuál debe prevalecer por su mayor fuerza. Este balanceo presupone que se puede establecer una relación de *precedencia* entre una y otra alternativa, mostrando para el caso cuál es la que tiene más vigor moral, peso o importancia y por tanto debe prevalecer sobre la otra. En este caso, la alternativa dejada a un lado presupone un sacrificio no absoluto o graduable.⁹

En cualquier caso, en ambos tipos de conflicto, se podría pensar que hay algún tipo de rasgo *trágico* en el sentido de que el agente puesto en esa situación de encrucijada se enfrenta a dos cursos de acción *malos*. En las tragedias, justamente, se da el fenómeno que podría llamarse del *mal inevitable*. (Lariguet, 2008a, Lariguet, 2008c y Lariguet, 2011) De acuerdo con esta visión trágica, el agente no puede eliminar el componente de mal que trae la decisión del caso¹⁰. En el caso del conflicto entre alternativas absolutas ese mal es absoluto o no graduable y tal mal se entiende como el sacrificio (no) equiparable o comparable de valor, validez o importancia de la otra alternativa. En el caso del conflicto entre alternativas no absolutas, ese mal no es absoluto, es graduable y se entiende como el sacrificio de una alternativa que

se consideró de menor valor, validez o importancia pero, que sin embargo, queda intacta como "residuo moral" de la decisión. Para evitar una malinterpretación de la postura que intento defender, por residuo aquí estoy entendiendo básicamente la existencia de un valor –que debería honrarse– pero que resulta inevitablemente sacrificado en la decisión del agente. *Inevitable* no significa evaporar, *ipso facto*, posibilidad de justificación moral para hacerlo. Además, cuando hablo de residuo moral, no estoy imputando analíticamente una intencionalidad "directa" en el agente que tiene que sacrificar dicho valor en un contexto trágico de decisión¹¹. Volveré pronto a esta aclaración y la expandiré un tanto más allá.

Poniendo en juego las distinciones hechas en el apartado anterior, volvamos a las dos alternativas que se enfrentan a partir del aborto. Por razones de simplicidad, asumamos que estas son la vida del embrión, luego feto y la libertad de la mujer para terminar con su embarazo. Si estas dos alternativas se toman como absolutas tenemos un choque de absolutos donde ninguna tiene posibilidad de preceder o derrotar al otro. Sin duda hay defensores en ambos *extremos* de la discusión sobre el aborto, unos sosteniendo que la vida es un valor absoluto, otros que la libertad es un valor absoluto (Vázquez, 2009, pp. 95-103).¹² Creo que estos extremos necesitan una corrección filosófica; deforman demasiado la verdad al punto que ya no podemos reconocer bases razonables para pensar, focalizar problemas, identificar intuiciones y dar buenos argumentos. Una sana *mesótes* aristotélica me sugiere que ambos extremos son *contra intuitivos*. La vida no es, ni debe ser, un valor absoluto. Hay diversas hipótesis de situaciones morales relevantes donde sostener la aplicación absoluta de este valor lleva a consecuencias absurdas. Por ejemplo, sostener que *siempre*, ante el riesgo de su propia muerte, debido a un cáncer cervico-uterino, la mujer embarazada, supongamos que de cuatro meses de embarazo, debe sacrificarse como pedían los cristianos en la Edad Media, para que el feto viva, es irrazonable¹³. Aquí ni siquiera se lograría con su muerte salvar la vida de un feto que se halla por debajo de los niveles de sobrevida de un prematuro. La moral no tiene porqué ser emparentada con lo *irrazonable*. Por su parte, la libertad extrema también es un postulado que lleva a contradicciones con otras normas o valores y conduce a resultados contra-intuitivos. No es por ejemplo *aceptable normativamente*, a título de ejercicio de la libertad, el ejercicio de sadismo con otros, la pedofilia, o liderar trabajo esclavo.

En cambio, la posibilidad de conflictos morales donde una alternativa puede tomar precedencia sobre la otra (derrotarla), parece más intuitiva. Por ejemplo, aquí definiendo que hay dos situaciones *paradigmáticas* en que es racional esperar que

una alternativa preceda a la otra¹⁴. Me estoy refiriendo a las dos condiciones que formulé antes: grave riesgo, inminente, para la salud (física o psíquica) de la mujer debido a su embarazo y/o el hecho de que su embarazo sea el producto de una violación. Mi principal argumento es que demandarle a la mujer que lleve adelante su embarazo, a despecho de cualquiera de estas dos condiciones (que pueden ir como disyuntas o conjuntas) es partir de un lugar equivocado que cualquier buen ético debe rechazar. La equivocación tiene una doble fuente de olvido. Primero, una intuición ampliamente extendida es que la responsabilidad moral es atribuible en términos generales a lo que pueda denominarse, de un modo más o menos amplio, como la *decisión* de un agente; es decir, una elección voluntaria y libre y no por un accidente o un hecho fortuito o generado por azar. En ambas condiciones antes formuladas (salud, violación) se cumple que el agente no adopta algo que pueda llamarse tomar una decisión. ¡La mujer no desea estar en grave estado de salud ni ser violada! La segunda fuente es que la moral -crítica o ilustrada que podría identificarse con la llamada "razón práctica"- no está comprometida con la demanda a los agentes morales de conductas *súper-erogatorias*. Pedirle a una mujer que se inmole, inclusive para salvar a un feto viable o con buen pronóstico de sobrevivida, viola las dos condiciones que acabo de formular. Lo mismo pasa si se le obliga a una mujer violada que lleve a cómo de lugar su embarazo. Para usar una expresión que hizo popular Susan Wolf (1982, pp. 419-439) no estamos exigidos por la moral a ser *santos* morales (o héroes morales, diría yo). La moral no es ni para héroes ni para santos; las obligaciones son racionales si están al alcance de lo que se puede hacer. Esta es la intuición de fondo del principio kantiano "debe implica puede".

En los dos casos que he mencionado (salud y violación) es de una *moral razonable* esperar que la alternativa de abortar, si forma parte de un deseo de la mujer embarazada, sea aceptada¹⁵. Ambos casos cuentan como lo que llamé la *justificación moral* del aborto. En "¿Cómo es posible justificar moralmente el aborto?" formulé esta justificación teniendo principalmente a la vista los primeros tres meses de embarazo. ¿Por qué esta delimitación temporal? Primero por una razón moral sustantiva: considero que el embrión de los primeros tres meses no tiene un sistema cerebral desarrollado en un plano tal que el embrión *qua ente* tenga la capacidad actual de desplegar un universo sensorio mínimo (sentir dolor, placer, hambre, miedo, etc.). Esto es lo que se vincula con la demanda de consciencia mínima o proto-consciencia; demanda que forma parte de una intuición básica de que la

consciencia, en este caso primitiva, es un rasgo de personalidad *incipiente*. Dicho de otra manera, como se trata de personalidad es ya moralmente atendible, puesto que estamos de acuerdo en que nos interesa resguardar *personas*. La otra razón, también moral, se vincula con un argumento de salud: la mujer que aborta durante los tres primeros meses va a lo seguro y su vida corre un riesgo mínimo. Por supuesto que estas son condiciones moralmente *necesarias pero no suficientes*. Estoy de acuerdo con que la consciencia de un agente *no puede agotar* el campo de lo moralmente protegible y relevante. Un sujeto narcotizado podría no tener consciencia del hecho de que está sufriendo un daño¹⁶, esto debido a que en dicho momento no expone una actual capacidad para sentirlo o experimentarlo, pero no quita del camino el dato objetivo del daño (para este argumento Lariguet, 2008b). Estoy de acuerdo con Hernández en que el embrión, por razones conceptuales fuertes, pese a su incipiente desarrollo evolutivo, *ya encierra intrínsecamente un valor de dignidad o respeto*, merecedor como tal de protección (también por ejemplo Mauricio Beuchot (2001, p.101 y ss piensa así). Esto no es una afirmación gratuita. Ese ente que es un embrión con seguridad *no es una cosa; al menos no exactamente* como cuando hablamos de una mesa, un mástil o una silla de un barco antiguo que, a falta de carbón para que siga marchando, lleva a su capitán a la decisión de sacrificar mesas, sillas, mástiles y toneles. Desde un punto de vista metafísico, se podría pensar que ese ente encapsula o compacta propiedades que, al ir desplegándose con el tiempo, serán –y ya son– la base relevante para predicar dignidad y respeto. El hecho de que no hayan sido desplegadas no niega que ellas estén compactadas por dicho ente. Detrás de esta verdad metafísica subyace, en parte importante, la idea de que una vida debe ser preservada, que una vida es sagrada o valiosa¹⁷.

Pero ahora regresemos a lo que he indicado párrafos atrás. El caso del aborto encierra algún tipo de conflicto moral con componente trágico en el sentido de que hay un *mal inevitable*. En este caso, si aceptamos la verdad metafísica al a que aludí en el apartado anterior, con independencia del requisito de la consciencia, no podemos negar que hay un ente que es dañado al punto de ser suprimido. Repito: suprimir un embrión no es igual a quemar un mástil para que el barco, por ejemplo el de Phileas Fogg, siga su rumbo alrededor del mundo. En este dato trágico hay una verdad moral. El hecho de que la mujer cuente con *justificación moral para abortar*, en los términos que he explicado antes, no significa que, como el dedo de Midas, *se evapore un residuo moral de tipo trágico*. Lo que la justificación hace es dar una

respuesta razonable a un conflicto moral. Pero se trata de una respuesta moral razonable con el sacrificio inevitable de un bien: el embrión de los primeros tres meses¹⁸ (*restricción temporal necesaria*). Por lo tanto, es una respuesta razonable con *residuo moral*¹⁹. Sin embargo, si mi argumento va en buen camino, tal residuo comporta lo que podemos llamar el “mal menor”. El caso es trágico porque no se pueden disolver todos los males; pero se podría defender que hay un mal que es menor porque, al menos ese ente no tiene la capacidad de sufrir²⁰. Esto hace que demos con una justificación moral, aunque la misma no elimine cierto residuo moral. Esto es lo que he llamado el “rostro de Jano” del aborto. La justificación opera sobre las condiciones que explicité anteriormente y se fundamenta, a su vez, en la doble fuente que mencioné también antes: atribuir responsabilidad por decisiones y no vincular la conducta humana necesariamente a parámetros súper-erogatorios. Tales condiciones y fuentes de fundamentación que operan como justificación moral operan en un plano o dominio normativo que podría identificarse con la *moralidad crítica, ilustrada, racional o madura*. Tal plano genera una *permisión o excepción* para el caso del aborto, en alguna de estas condiciones o dadas ambas condiciones.

Como se ve, mi estrategia difiere, parcialmente, de la doctrina que, desde Tomás de Aquino, pasando por Philippa Foot, llamamos “doble efecto”. (para una discusión reciente de sus problemas conceptuales y de su eventual aplicación fértil a la discusión dogmático penal del dolo eventual, puede verse Manrique, 2012). Se trata de una doctrina ideada para intentar “acomodar” valores en conflicto mediante la distinción entre intención *directa* e intención *oblicua*. Esta doctrina, aplicada al aborto, presupondría que la mujer, al abortar, está justificada si su intención directa no es dañar al feto²¹. Este daño que puede estar previsto no forma parte del plan directo del agente sino que es un efecto colateral del mismo. Mi estrategia se parece a esta operación justificatoria. Empero, mi intuición es que esta estrategia pierde de vista el rasgo trágico del caso dado por la constatación de la verdad metafísica de que un ente –aunque de momento sea *no sintiente*– es suprimido del mundo. La estrategia del doble efecto quiere diluir la existencia de un conflicto trágico y desaparecer la existencia de residuo moral. En mi caso, yo utilizo el aparato justificatorio, semejante al test de doble efecto, pero conservo la idea de tragedia y residuo moral, en tanto es innegable la existencia de un daño objetivo: la supresión del embrión o feto. Este daño puede ser considerado *efecto colateral* y, por tanto, no podemos decir que la acción del agente está *directamente encaminada a dañar*

al feto y por tanto es *inmoral en un sentido directo o subjetivamente fuerte*. Pero sí podemos decir que su acción deja *inevitablemente* residuo moral de tipo *trágico* en tanto hay un daño objetivo *qua efecto colateral* surgido de una *intención oblicua*.

Ahora bien, además del plano o domino normativo que he llamado crítico, hay otro que podríamos llamar de "moral ordinaria". En este plano o dominio existe una *prohibición general* de quitar la vida *con intención* a otro ser o ente merecedor de respeto moral. Lo que aquí ocurre es que el sistema crítico genera un permiso que tiene el poder normativo de desplazar, para estas condiciones que operan *qua* excepciones, la prohibición general del plano ordinario (Zucca, 2007, p. 153 y ss).

Atento a lo anterior, uno podría decir que la decisión de abortar, en estos casos, al mejor estilo *pato-conejo*, es parte de una supuesta ambigüedad o ambivalencia. Digo *supuesta* porque el pato-conejo es algo así como una ilusión. Ambos planos, como he dicho, son conceptualmente diferenciables: uno es moralidad crítica, el otro de moralidad ordinaria. Si mi argumentación hasta ahora es consistente, y Hernández la acepta, sus argumentos contra el aborto encierran un puñado de intuiciones profundas. Sin embargo, tales argumentos se basan en una *simplificación* que puede erosionar su edificio argumentativo. En su artículo (todavía inédito) "argumentos contra el aborto" considera el aborto como una clase *general* de acción sin *especificar* condiciones relevantes plausibles, razonables y altamente intuitivas en que esta acción podría ser justificada²². Pero si es así, lo que puede ser la captación de una verdad moral parcial se distorsiona enormemente. La lupa conceptual de Hernández debería captar los matices, las condiciones que hacen razonable el aborto, aunque no eliminen un residuo moral ni evaporen el rasgo trágico. Conozco a Héctor y sé que es una persona altamente sagaz. Y estoy casi seguro que él podría aceptar mi propuesta; si no lo ha hecho es porque muchas verdades solo surgen después de un *diálogo* como el que mantenemos él y yo y no luego de un monólogo. ¡Por eso es tan importante que las personas discutan racionalmente! Gracias a las críticas de Héctor es que he podido articular esta perspectiva jánica del aborto; sin él, no hubiera descubierto esta cartografía de intuiciones dormidas en algún lugar parcelado de mi mente que mi (otra) parcela de mente consciente no reconocía aún.

Prácticamente, están a la vista ya los hilos principales del argumento que quería mostrar sobre el rostro jánico del aborto en las dos condiciones que he planteado párrafos atrás. Pero todavía me quedan pendientes algunos elementos importantes

para que este rompecabezas que estoy intentando completar (ayudado por las objeciones de Héctor) quede bien. Hasta ahora vengo discutiendo aspectos “morales” del aborto. Sin embargo, el tema del aborto es objeto de un encastre mayor de piezas de otros dominios. Me estoy refiriendo al hecho de que el dominio “político” y “jurídico” no carecen de relevancia. No voy a propiciar ahora una tesis específica sobre cómo concebir todas las relaciones conceptuales entre diferentes dominios prácticos y cómo sus respectivas piezas encastrarían en un razonamiento concreto. Voy directamente al grano. Comienzo, pues, por el dominio político. En un dominio político, liberal, dicho “liberal” en un amplio sentido, las cuestiones morales sustantivas tienen que pasar por un cribado sofisticado.

En efecto, en el ámbito político (o que podemos denominar también “público”) existe un dato fáctico inescapable, a saber: la existencia de un pluralismo –simple o razonable, según el caso– de concepciones religiosas, ideológicas, morales, etc., en estado de latente o concreta lucha, acerca de cómo deberíamos comportarnos. Ahora bien, si una finalidad de la política es lograr una sociedad medianamente posible y estable que arrope algunos consensos cruzados entre diversas concepciones sobre la buena vida, entonces, no cualquier argumento moral sustantivo se puede hacer valer a cómo de lugar en el dominio político y jurídico. Pero más allá de este requisito de discusión racional en una sociedad dividida por desacuerdos, hay un aspecto estrella del liberalismo que es el siguiente. En un estado liberal de derecho, el dato del pluralismo, acoplado al ideal o disposición de tolerancia, conducen a la necesidad de satisfacer un umbral de respeto a la “autonomía” de los agentes o sujetos. Esto implica que el estado no puede interferir, de manera arbitraria o injustificada, en las decisiones vitales, sobre sus propios planes de vida de la gente. De la gente “capaz” o que satisface cierto umbral de capacidad moral y cognitiva. En caso que ese umbral no esté cumplido, se activa la discusión sobre posibles casos *justificados* de “paternalismo”, esto es, de intervención no arbitraria en el desempeño autónomo del propio plan de vida (Alemany, 2005)²³. Esta pincelada de brocha gruesa sobre el dominio político, sugiere que una pieza de encastre con la moral exige un equilibrio reflexivo entre nuestras intuiciones morales sustantivas y la performance a la que queremos llegar a través del dominio político o público. Para un diseño liberal del estado se comparte la intuición según la cual debemos ahuyentar el peligro más o menos cierto, más o menos directo, que algunos sujetos dañen a otros. Siendo así, no cualquier curso cuenta como autónomo con todas las letras o digno de repeler la

intervención estatal. En este sentido, un estado liberal decente no tiene que avalar, por ejemplo, la práctica del aborto, *toto genere*, como si se tratase de una suerte de *práctica deportiva*, donde cualquier embarazo aparentemente en conflicto con algún deseo consciente o recóndito del sujeto *justifica* la permisión o la excepción²⁴.

Cuando hablamos de permisión o excepción, podemos hacerlo con relación al dominio moral, como he hecho hasta ahora. Empero, también tenemos posiblemente que activar el dominio "jurídico", esto es, el de leyes especiales que regulen de un cierto modo estas situaciones y que delimiten, con mayor o menor sabiduría o acierto, mayor o menor precisión, los casos en que los jueces cuentan con ciertas condiciones que satisfacer para arribar a una decisión jurídicamente plausible. Si mi argumentación ha sido hasta aquí sólida, diría que una legislación que no recogiera las condiciones de justificación moral que he presentado en este trabajo sería blanco de crítica. Sería una legislación inmoral.

El encastre de piezas morales, políticas y jurídicas que he presentado hasta aquí puede dar una imagen verosímil de lo que he tenido en mente sobre la temática del aborto. Un corolario de mi explicitación sería que cualquier discusión *normativa* sobre el aborto como la que estoy llevando a cabo necesita de una reconstrucción de tipo *sistemático* que considere las complejas relaciones que quepa establecer plausiblemente entre tres dominios: el moral, el político y el jurídico. Creo que ahora sí mi rompecabezas está más completo que al inicio del trabajo. Invito al lector a ayudarme a colocar las piezas que faltan y/o corregir las que están mal ubicadas.

Bibliografía

- Alemany, Macario. (2005). *El concepto y la justificación del paternalismo*. En Biblioteca electrónica Doxa: <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/9927/1/Alemany%20Garc%C3%ADa,%20Macario.pdf>
- Beuchot, Mauricio. (2001). "Reflexiones filosóficas sobre el derecho a la vida, el aborto y el proceso inicial de la vida humana". *Controversias sobre el aborto*. Margarita Valdés compilador. FCE. México.
- Castro, Paula; et al. (2004). "Cáncer cervicouterino y embarazo. La experiencia del instituto nacional del cáncer". *Rev. Chilena de Ginecología y Obstetricia*.
- Cotes Mestre, Martha. (2007). "Aspectos éticos del tratamiento con radioterapia de neoplasias malignas y específicamente del cáncer en cuello uterino de las mujeres embarazadas". *Tesis para optar al grado de especialista en bioética. Universidad de la Sabana*. Online en: <http://intellectum.unisabana.edu.co:8080/jspui/bitstream/10818/4816/1/130440.pdf>

- Hernández, Héctor. "Argumentos contra el aborto", manuscrito inédito cedido por gentileza del autor.
- Hernández, Héctor. (2014). "¿Está bien justificado el aborto? Una réplica a Lariguet", *Dilemata*, N°. 15. España. Su enlace online está en <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/306>
- Garreta, Leclerq. (2007). *Legitimidad política y neutralidad estatal*. Eudeba. Buenos Aires.
- Lariguet, Guillermo. (2008a). "Los dilemas morales *qua* límites de la racionalidad práctica". *Diánoia*. México.
- Lariguet, Guillermo. (2008b). "Reseña a la Moralidad del Aborto de Gustavo Ortiz Millán". *Diánoia*. México.
- Lariguet, Guillermo. (2011). *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*. Prólogo de René González de la Vega. Plaza y Valdés. España.
- Lariguet, Guillermo. (2012). "¿Cómo es posible justificar moralmente el aborto?", *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*. Río Cuarto. Argentina.
- Lariguet, Guillermo. (2014). "Aborto, justificación moral y argumentación. Respuestas a Héctor Hernández". *Dilemata*. N°. 15. España. Su enlace online está en <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/307>
- Manrique, Laura. (2012) *Acción, dolo eventual y doble efecto. Un análisis filosófico de la atribución de consecuencias probables*. Marcial Pons. Madrid.
- Ortiz Millán, Gustavo. (2009). *La moralidad del aborto*. Siglo XXI editores. México.
- Platts, Mark. (2012). *Ser responsable. Exploraciones filosóficas*. UNAM. México.
- Seleme, Hugo. (2004). *Neutralidad y justicia. En torno a liberalismo político de John Rawls*. Marcial Pons. Madrid.
- Valdés, Margarita. (2001). "Aborto y personas". *Controversias sobre el aborto*. Margarita Valdés compilador. FCE. México.
- Vázquez, Rodolfo. (2009). "Algo más sobre el aborto", en *Foro sobre la despenalización del aborto. Respuesta social frente a las controversias constitucionales*. Javier Flores editor. Colección Debate y Reflexión. UNAM. México.
- Wolf, Susan. (1982) "Moral Saints". *The Journal of Philosophy*. Vol. 8. N°. 79.
- Zucca, Lorenzo. (2007). *Constitutional Dilemmas. Conflicts of fundamental legal rights in Europe and USA*. OUP. Oxford.

Notas

1. Desde luego que el fanatismo y la necedad también puede aparecer –y aparece– en posiciones exactamente extremas de quiénes hablan de la moralidad del aborto, *toto genere*, muy sueltos de cuerpo.
2. Hablar de "la" "verdad" en ética puede resultar ofensivo para algunos, sospechoso para otros. La presuposición puede ser que, detrás de esta forma de hablar, hay una mentalidad incauta o perezosa que no advierte el peligro de hablar así en el campo de la moral, que no se percata de las consecuencias riesgosas en términos de intolerancia. Además, que no columbra las dificultades

epistémicas y metódicas enormes para acceder y probar estas verdades. Ninguna de estas presuposiciones es justa. Creo que los filósofos, al menos los que creemos en la razón ampliamente considerada y que juzgamos nuestra profesión por su grado de responsabilidad moral por lo que hacemos, la búsqueda de la verdad es nuestro fin primordial. No hay argumentos que muestren que es absolutamente imposible hacer esto en el campo de la ética o la filosofía moral. No soy ingenuo y sé que decir que buscamos la verdad es apenas un eslogan: tenemos luego la dura tarea de explicitar las condiciones metaéticas, epistémicas, ontológicas, metafísicas, semánticas, etc., que respaldan este fin como una posibilidad no utópica, no peligrosa o dañina, no irresponsable, etc. Pero esta tarea de explicitación no puedo darla aquí por razones de delimitación temática, aunque sí debo decir que estoy trabajando en lograr una cartografía de explicitaciones que muestren las condiciones de posibilidad e (in) posibilidad de este fin.

3. Contingentemente, la violación puede producir un padecimiento mental que ponga en peligro grave la vida de la mujer (por ejemplo en un intento de suicidio), tal que la acción de interrupción del embarazo sea razonable y médicamente aconsejable. Por lo tanto, la condición de grave peligro para la salud puede solaparse con la de violación. Por eso a veces sugiero que las dos condiciones pueden ser o bien disyuntas, o bien conjuntas.
4. La idea de aborto como acción *moral* con todas las letras me parece conceptualmente imposible o referida a una clase vacía.
5. Solicito que el lector adopte cualquiera de los términos que más le resulten plausibles. Para ciertos filósofos no se puede hablar de relación de inconsistencia o contradicción (obviamente lógica) entre alternativas normativas vinculadas, a por ejemplo, deseos conflictivos. En ese caso, podemos emplear el término tensión, menos comprometido lógicamente, pero igualmente ilustrativo del problema.
6. Para mayor claridad, estoy pensando en *un tipo* de conflicto. Puede haber conflictos de otro tipo, por ejemplo, aquellos donde alguna de las alternativas no tenga valor moral pero a la que el agente le deba rendir atención. Para un examen de tipos de conflictos, puede verse Lariguet 2011.
7. Naturalmente, esto es una simplificación de mi análisis. Por ejemplo, en el caso de grave peligro para la salud de la embarazada, el conflicto también se da entre el valor vida del embrión y el valor vida de la mujer; de modo que son posibles conflictos que surjan de *un solo principio o valor* que se instancia de manera contradictoria en un caso concreto.
8. Necesito imperiosamente aclarar que cuando hablo de estos dos tipos de conflicto de esta manera tan lógica o conceptual lo hago en términos de una mirada del filósofo analítico sobre los casos y no estoy reconstruyendo el proceso psíquico del agente que está en el conflicto y tiene que decidir. En este caso, por supuesto intervienen creencias, deseos conflictivos, estados emocionales angustiosos, etc., que en este momento no estoy considerando para simplificar mi análisis y no porque carezcan de relevancia moral y conceptual.
9. En la literatura especializada el empleo del término “balanceo” alude a una operación consistente en determinar, para un *caso concreto*, la precedencia de una alternativa frente a otra. Se suele suponer que tal operación no es en principio deductiva pues no consiste en inferir consecuencias necesarias de normas morales más generales para un caso particular. Por el contrario, se enfoca tal operación como siendo sensible a un contexto particular y atendiendo a los rasgos sobresalientes de un caso. Por esto se piensa que el balanceo a diferencia de una pura deducción es particularista y no generalista, es además a posteriori (producida en cada caso concreto) y no a priori. Aquí no presupongo esta diferencia en términos tan tajantes. Solo uso la expresión “balanceo” en atención a su empleo generalizado en prácticas como las nuestras que reflejan fenómenos conflictivos. Sin embargo, la reconstrucción que ofrezco en este artículo de condiciones de precedencia que otorgan justificación moral a una alternativa frente a otra podría pensarse como moderadamente generalista y no particularista; además, aunque se instancie a posteriori, puede tener en mi caso cierta estructura “previa” (antes que a priori) de precedencia de unas alternativas frente a otras,

dadas ciertas condiciones. Se podría decir por esto que en el trasfondo de mis tesis sobre el aborto hay un *generalismo moderado*. Esto es así, en cuanto tales condiciones (grave peligro para la salud de la mujer, violación) siempre darían un tipo de justificación, *ceteris paribus* de una alternativa frente a otras. Esto es generalista porque supone un *patrón* de razonamiento que puede extenderse a casos con propiedades relevantes semejantes. Empero, es un generalismo moderado debido a que admite la posibilidad de reversión de la fuerza o precedencia de una alternativa frente a otra. Tal posibilidad se daría frente al cambio de comportamiento de propiedades morales relevantes o por la introducción de otras propiedades; por esto uso la cláusula *ceteris paribus*.

10. Nuevamente, me veo precisado de hacer otra aclaración que va en una dirección semejante a lo que he indicado en la nota anterior. Lo que estoy poniendo en evidencia aquí es una reconstrucción analítica simplificada. Estoy priorizando un análisis de los términos normativos o de lo que podrían implicar conceptual o lógicamente alternativas normativas o de valor inderrotables o derrotables. No estoy abordando el componente psicológico que acompaña al agente puesto en el conflicto o a los agentes que mantienen un conflicto sobre el caso. Por ejemplo, no estoy afirmando que *todo* agente puesto a decidir sobre si aborta o no *experimente un conflicto moral*, si por experimentarlo estamos pensando en estados de duda, angustia, etc. Esto que aclaro podría extenderse a decisiones vitales de otras clases y que no solo involucren mujeres como en esta hipótesis. Desde luego, un componente conceptual implícito de mi reconstrucción es que un agente que tiene que decidir un conflicto moral sí debería experimentar algo como duda, angustia, etc. Desde el punto de vista *subjetivo* un conflicto se muestra como tal a partir de este estado. Es interesante hacer notar cómo un estado subjetivo indica un dato *objetivo*, a saber: que realmente *hay un conflicto moral*. Esto, además, presupone que el agente encarna alguna forma de *concepción moral*, esto es, una concepción general y particular acerca de lo correcto, lo bueno, y sus contrapartes. Si así no fuera, *no experimentaría un conflicto moral*. En otras palabras, el dato de la correlación posible entre subjetividad y objetividad indica que un conflicto, y más específicamente un dilema, aparece como tal porque encarnamos una concepción moral en nuestras vidas. Un agente moralmente insensible, indolente o indiferente no tendría porqué experimentar en la realidad un conflicto.
11. Desde luego, la intención es un componente básico de un concepto general de responsabilidad, lo cual no impide discutir casos de responsabilidad moral *objetiva*. Véase Platts, 2012.
12. Entre los primeros suelen encontrarse algunas tendencias de ciertos grupos religiosos, del otro lado algunos liberales extremos a los que ya he hecho referencia antes en este texto. Sin embargo, es verdad que no hay necesidad conceptual de que los que sostienen el valor absoluto de la vida lo hagan sobre bases religiosas y los libertarios extremos sobre bases exclusivamente liberales. En cierta forma uno puede constatar la influencia de religión versus laicismo en la discusión del aborto, en la modelación de algunas posturas extremas, pero esta influencia no sienta una tesis analítica.
13. Por ejemplo, evitando que se le extraiga el útero o evitando tratamiento de radiación. La discusión médica y ética es muy compleja, es muy sensible a particularidades del proceso de detección del cáncer, al momento del embarazo en que se lo hace, etc. y acá la estoy simplificando. Algunas referencias sobre el tema las he tomado de Castro, Paula; et al., 2004, pp. 274-278 y Cotes Mestre, 2007.
14. Digo "paradigmáticas" en el sentido de que como ético no me siento un anti-platónico accidental como *Funes el memorioso*. Como filósofo estoy atento a datos empíricos. Pero esto no me demanda un tipo de naturalismo fuerte que ahogue posibilidades fecundas del análisis filosófico clásico comprometido con establecer conexiones racionales, analíticas o necesarias entre ciertos fenómenos. Desde este punto de vista, defiendo que la ética exige algunos *patterns* o normas generales que se apliquen a casos que compartan los rasgos que definen dichos *patterns* o normas generales. Esto no implica desconocer la variopinta riqueza de los contextos reales, empíricos, concretos de "aplicación" de normas generales a casos particulares. Es posible que necesitemos de diversas herramientas para identificar la importancia moral de los "matices", de los "grises",

- de las "particularidades sobresalientes" de un caso. Aquí quizás necesitemos herramientas como la llamada imaginación moral, la especificación de obligaciones, etc. Pero incluso dando énfasis a condimentos particulares de un caso, esto no sería óbice para que, en principio, podamos extender soluciones a casos semejantes del futuro. Inclusive los "milagros morales", esto es, "episodios aparentemente únicos", pueden replicarse o solaparse con casos futuros. En todo caso, no tengo espacio aquí para extenderme en la discusión de este tema.
15. Cuando empleo el predicado "razonable" lo hago en un sentido deliberadamente amplio pero no por ello impreciso. Parto de la intuición de que estas condiciones deberían ser aceptadas por un agente bien informado, sin prejuicios arbitrarios, tendiente a la deliberación basada en las mejores razones y guiado por un principio de "empatía" con seres sufrientes. Estar guiado por un principio así, contribuye a que el agente que observa o enjuicia la situación del aborto y sus posibles condiciones justificantes, está preparado para asumir esa conclusión práctica, si se encontrase en esas condiciones. Esto es un experimento mental universal, normalmente útil para ciertas reflexiones morales.
 16. Desde luego hay una gran diferencia entre un sujeto dormido o narcotizado y un comatoso. Un argumento típico para apoyar el retiro de asistencia médica al comatoso es que allí ya no hay persona. Esto cobra sentido por la idea de consciencia mínima, que no está en el sujeto comatoso, consciencia a la que he hecho referencia en este trabajo. Por supuesto, son necesarios otros argumentos adicionales para sustentar el retiro de asistencia médica, pero ahora este tema de bioética no forma parte del presente trabajo.
 17. Cuando hablo de la verdad metafísica según la cual este ente que es el embrión, luego el feto, compacta propiedades estoy partiendo de la idea de que en ética podemos echar mano de categorías conceptuales duras que, proyectadas al campo empírico (por ejemplo a la embriología), nos permitan tomar en cuenta ciertos rasgos de ese ente como base para predicar propiedades moralmente relevantes. En mi caso, tomo a ese ente como una suerte de "clase moral", basada en cierta clase "natural", obtenida tras un registro empírico de la embriología. Se trata de una suerte de "hecho normativo o moral" emergente de un conjunto de datos o propiedades naturales (vida embriológica, cerebro, mente, consciencia mínima, etc.). Tal hecho moral, para parafrasear a Kripke, opera *qua* designador rígido. Tales datos naturales, reconstruidos en términos de clase moral, posibilitan que la deducción de conclusiones normativas del tipo "una vida es valiosa y debe ser preservada") no se base en el vicio de la denominada "falacia naturalista". De este modo respondo a una de las inquietudes planteadas por Hernández en su discusión de mi perspectiva sobre el aborto. Dejo a un lado los problemas de con qué amplitud o restricción definir esa "vida". Solemos decir vida "humana", pero esto suele ser atacado de argumento "especista" y, por tanto, restrictivo. Si la intuición moral se extiende a animales no humanos u otras criaturas por supuesto que el especismo es mal consejero. A menos que tal especismo se base en un antropocentrismo de tipo "débil" en que las características que juzgamos "humanas" sean una base para establecer grados de proximidad analógica con otras seres potencialmente merecedores de respeto. Pero no como piedras de toque suficientes de lo que vale nuestro respeto.
 18. Es usual en la literatura vincular el concepto de residuo con un componente *psicológico*, a saber: la angustia del decisor como prueba de la existencia de un conflicto en que se sacrifica algo valioso. Pero esta conexión, para mí, no es necesaria en orden a reconocer que existe un mal. El agente puede no sentir lo esperado y aún así no se niega la supresión de un bien como el embrión.
 19. Esta idea es muy plausible y se encuentra espejada en el razonamiento moral de filósofos como Aristóteles en *Ética* a Nicómaco y Kant en *Metafísica de las costumbres*. Los juristas han recogido esta intuición verdadera con la categoría de "causas de justificación". Por ejemplo, matar a otro en "legítima defensa" cuenta como una justificación de dañar o matar a otro para salvar la propia vida. Nadie niega que otro ha sido dañado o matado, pero se cuenta con una buena justificación. Es decir, estas causas operan como excepciones a lo que en otras condiciones más generales denominamos un "delito". Esto, en forma muy semejante, opera en la moralidad.

20. Desde luego que la calificación de "menor" para el mal que implica sacrificar un embrión de tres meses, dadas las condiciones que he explicitado (en conjunción o disyunción,) puede disputarse. Alguien podría negar que estos dos entes (la mujer embarazada y el embrión sean bienes comparables). Sin embargo, en un escenario trágico como éste, podría sostenerse que, entre el mal que puede sufrir la mujer como ente si el embarazo prosigue y el mal de sacrificar el embrión de los primeros tres meses, es más razonable autorizar a la mujer a abortar. Esta autorización justificada no elimina el mal o residuo de sacrificar el desarrollo vital de un ente en evolución como el embrión.
21. Es bastante natural para mí pensar que la distinción entre intención directa y oblicua es un tanto "artificial". Sin embargo, la intuición más plausible detrás de esta doctrina sería que una llamada intención oblicua es una intención de menor fuerza mental, de menor grosor motivacional y por esto su censura moral decrece en fuerza con respecto al reproche de una intención directa.
22. Sin embargo, es verdad que en su "Respuesta" a mi trabajo deja entrever o parece sugerir que la violación podría justificar un permiso de abortar.
23. Esto explica que en casos de embarazo adolescente, sean los padres o tutores los que soliciten a veces la venia judicial para autorizar un aborto.
24. Si el daño no es suficiente para condenar la "práctica deportiva del aborto" es porque, *quizás*, no tenemos que adherir a una versión "neutralista dura" del estado. (para una reconstrucción del postulado rawlsiano de neutralidad, Selemé, 2004). Un estado liberal podría tener cierta convivencia pacífica con un "perfeccionismo mínimo" que trascienda el principio de daño. Pero aquí no puedo discutir la plausibilidad de esta sugerencia. (para una discusión véase Garreta Leclercq, 2007).