

ESTRUCTURACIÓN DEL DISCURSO BIOÉTICO.
II. COHERENCIA, ARGUMENTACIÓN
Y TOLERANCIA

Julio CABRERA

I. LA CUESTIÓN ÉTICO-METAFÍSICA: VALOR Y DISVALOR
DE LA VIDA HUMANA EN EL REGISTRO DE LA DIFERENCIA
ONTOLÓGICA

1. *La diferencia ontológica en la cuestión del valor
de la vida humana*

Siguiendo una idea de Kant, distinguimos entre valor sensible y valor moral de una vida humana. El valor sensible tiene que ver con el impacto del mundo en el ser humano por la vía del placer y el dolor. El valor moral tiene que ver —al menos en el sentido moderno de la moralidad— con la posibilidad que el ser humano tiene de ser tratado con consideración y de tratar consideradamente a otros, tomando en cuenta los intereses de otros y no sólo los propios. Hecha esta aclaración inicial, sugiero, siguiendo una línea heideggeriana, que la cuestión del valor de la vida humana, en este doble registro, debería indagarse como el valor ontológico de la vida humana *en su propio ser*, y no tan sólo como el valor de este o de aquel ente intramundano.¹ La

¹ La distinción entre ser y ente es muy complicada y tiene diversos despliegues; cada filósofo que se pone a pensar en la diferencia ontológica la capta, siente y entiende de modos diferentes. Históricamente, la diferencia ontológica apareció en los más variados contextos

idea básica es que deben diferenciarse, aunque manteniéndolos en interacción, el valor de esta o de aquella situación o acción humanas y el valor del simple haber surgido al ser, del simple haber nacido. La justificación lógica de esta distinción es que es perfectamente posible que una vida humana sea valorizada en su haber surgido y desvalorizada en su contenido óntico intramundano: alguien puede dar valor al hecho de haber nacido, pero haber caído en una vida óntica plena de sufrimientos e insatisfacciones morales. Por otro lado, aunque parezca menos plausible al pensamiento de sentido común, es también posible que una vida humana sea altamente valorizada en su contenido óntico y desvalorizada en su modo de ser: así, alguien podría tener una vida óntica plena de placeres y satisfacciones morales, pero desvalorizar, por ejemplo, el hecho de haber nacido mortal, de no poder continuar aprovechando aquellos valores intramundanos.

En los siglos XIX y XX se tornó particularmente complicado definir en qué consistiría un “valor de la vida humana” en el nivel ontológico del ser, si no tenemos más la

reflexivos: Aristóteles la hace cuando, en la *Ética a Nicómaco*, diferencia entre las cosas que el hombre hace en el mundo y lo que él *es* en cuanto hombre. Kant la hace al sostener que la existencia no es un predicado: el *ser* mismo no es una propiedad, y ésta sería la falacia cometida por la prueba ontológica de la existencia de Dios. Los neokantianos Lotze y Emil Lask también hacen la diferencia ontológica. Wittgenstein la hace en el *Tractatus* (aforismos 3.221, “Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es”, y también en 5.552 y 6.44), y en la *Conferencia de ética*, de 1929. Por fin, Heidegger expresa la diferencia ontológica de aproximadamente doce maneras en *Ser y tiempo*, pero la más impresionante reside en la distinción entre miedo y angustia: sentir miedo es siempre asustarse por algo intramundano, mientras que, en la angustia, nos angustiamos por el simple hecho de *ser*. Muchos filósofos morales, en particular analíticos (R. M. Haré, Thomas Nagel, Peter Singer), simplemente desconsideran la diferencia ontológica, y reflexionan como si sólo hubiera entes, como si todo lo que pudiésemos decir acerca del ser lo dijéramos acerca de entes y sólo de entes.

creencia de que la vida humana sería valiosa en su propio ser por el hecho de habernos sido dada por Dios. Paradójicamente, vivimos en un cambio de milenio en donde se habla abundantemente del “valor de la vida humana” dentro de un ambiente de pensamiento en donde esa noción se tornó misteriosa. Al final de cuentas, ¿por qué seríamos valiosos *en nuestro ser*? Una manera de resolver la cuestión es *axiomáticamente*, diciéndose que la vida humana es “valor supremo y básico”, indefinible y superprimitivo, que no puede ser definido por ser condición de posibilidad de todo y cualquier otro valor. Pero esto no es satisfactorio desde el punto de vista teórico. Si ponemos algo como axioma simplemente porque fracasamos en definirlo después de haberlo intentado, tenemos la impresión de que el recurso al axioma ha sido una especie de escapatoria. Otra manera de responder es el recurso a lo que, en las argumentaciones bioéticas, se ha llamado el “argumento de la potencialidad” [Kottow, 1995: 67 y 68]. La vida humana sería valiosa en su ser porque ya antes de nacer sabemos que el humano que nacerá será, por ejemplo, capaz de “autorrealización” o tendrá “autoconciencia”. El ser humano nacería sin valor, pero con la potencia de adquirirlo. Pero ésta parece una manera de transferir el presunto valor en sí de la vida humana para sus futuras características óntico-intramundanas, otra manera de ignorar la diferencia ontológica. Fuera de estas tentativas, tenemos tan sólo el hecho, apuntado por Tugendhat en las *Lecciones de ética*, de que los seres humanos se dan valor a sí mismos en su ser, pero esto no es una argumentación filosófica convincente. No conseguimos captar el ser mismo del valor de una vida humana; siempre estamos resbalando para esta o aquella valoración de entes. Voy a retomar estas cuestiones en el numeral 3. Quiero ahora introducir el otro elemento heideggeriano de mi reflexión.

2. *El ser humano como Dasein, no como persona*

La diferencia ontológica se desplaza ahora a la concepción misma del ser humano. Desde el punto de vista óntico, él puede ser concebido desde sus propiedades (como es la tendencia predominante en la bioética, por ejemplo, en lo que Peter Singer llama “indicadores de humanidad”), Pero, desde la perspectiva ontológica, él puede ser visto como modo de ser, aquel que Heidegger llama Dasein. La tentativa de definir al ser humano por sus propiedades está, según Heidegger, enmarcada en el pensamiento lógico-metafísico al que él suele referirse como “metafísica de propiedades”.

Todo el “humanismo” clásico y moderno depende de la metafísica de propiedades, en su tentativa de definir la “esencia” del hombre a través de la “racionalidad” o la capacidad de “autorrealización”. De aquí nace la concepción del ser humano como “persona”; la persona sería aquello definido por estas y aquellas propiedades. Para Heidegger, por el contrario, el hombre es Dasein, ser-en-el-mundo arrojado ahí tácticamente, que tiene que arreglárselas para ser su propio ser, para tratar, inescapablemente, de hacerse a sí mismo. Su situación en el mundo es más un “morar”, un “habitar”, que una empresa plenamente racional-consciente. Ser en el mundo significa abertura al ser, comprender, estar ahí, ser para la muerte, ser temporal, angustiarse, hacerse. Dasein es un modo de ser finito e indeterminado, incaptable por la lista de propiedades más completa imaginable. En su hacerse a sí mismo en su facticidad insuperable, en la plena responsabilidad y plena culpa del ser que él se hace a sí mismo, Dasein se despliega en dimensiones racionales, lingüísticas, afectivas, autorrealizantes, etcétera, dimensiones que no lo “definen” sino que le ofrecen chances para tratar, muchas veces en vano, de construirse a sí mismo como él se faculta

(o trata de facultarse) a hacerlo. En este sentido, el ser persona no es una esencia del ser humano, mas simplemente una de las posibilidades existenciales de Dasein. Dasein no se define por la personalidad o la racionalidad, sino mucho más por lo que él es capaz de hacer con esas cosas, y lo mismo vale para todas las otras “propiedades”.

Creo que la bioética, fuertemente influenciada por el pensamiento analítico,² se mantiene en una comprensión del hombre a nivel de propiedades sin verlo como existente, lo que empobrece el tratamiento de temas bioéticos clásicos, como el aborto y la eutanasia, como veremos.³

3. *Valor de la vida humana: ¿un mito?*

Con ayuda de estos elementos teóricos, se puede abrigar la sospecha de que si un valor de la vida humana “en su propio ser” no ha podido ser encontrado hasta ahora dentro de la metafísica de propiedades, o ha tenido que ser proyectado por el “argumento de la potencialidad”, o simplemente postulado como axioma, tal valor, simplemente, *no exista*, sea una ilusión religiosa, que tendría que haber caído junto con la religión. Esto a veces se asumió bajo alguna versión del agnosticismo, al decirse que

² En realidad, no hay ningún vínculo necesario entre asumir el método analítico y asumir la noción de “persona”. En su intervención, el doctor Fermin Schramm me hizo notar, con toda razón, que esta noción está vinculada con la obra de filósofos “continentales” como Emmanuel Mounier. Lo cual me hace ver que mis críticas en el trabajo van dirigidas, en realidad, a una particular apropiación analítica de la noción de “persona”.

³ Durante el evento, fueron mucho más discutidas cuestiones bioéticas “emergentes” como la manipulación genética y la clonación. Pero como el presente trabajo se propone un “viraje” bastante profundo en las bases epistemológicas y metodológicas de la bioética, tiene pleno sentido volver a las cuestiones bioéticas clásicas, o “persistentes”, aborto y eutanasia, para probar con ellas las categorías aquí presentadas.

la vida humana no tiene un valor en sí misma en el sentido de que no se puede decir que sea ni mala ni buena. En este punto hago entrar a mi segundo filósofo: en una línea de pensamiento schopenhauereana, una sospecha aún más arriesgada e interesante es la de que, en lugar de simplemente no existir un valor (ni positivo ni negativo) de la vida humana, se pueda probar —contra el agnóstico— que existe *una especie de disvalor de la vida humana en sí misma*, encima del cual se construyen después los valores intramundanos que todos reconocemos y apreciamos. De Schopenhauer me interesa aquí, pues, la idea de que habría algo de estructuralmente malo en la vida humana.⁴

Schopenhauer trata de mostrar el disvalor sensible de la vida humana en términos de su metafísica de la voluntad: en su propia estructura ontológica, la vida humana es una búsqueda insaciable de los objetos de la voluntad, que sólo consigue oscilar entre el dolor de la carencia y el tedio del logro [Schopenhauer 1987, secciones 57 y 58]. Parece evidente que esta visión del carácter negativo de la vida humana (en realidad, reflejo de lo que ocurre en toda la naturaleza) es una manera de referirse a la finitud y a la mortalidad, y de hecho Schopenhauer habla tanto de la insaciabilidad del deseo como de la muerte como presencia estimuladora e inhibidora. La insaciabilidad del deseo puede verse como un despliegue de la mortalidad del ser. Pues la mortalidad no tiene que ver tan sólo y directamente con la muerte, entendida como el aconteci-

⁴ En realidad, existe una profusa literatura filosófica pesimista a lo largo de toda la historia de la filosofía, desde, por lo menos, *Los trabajos y los días*, de Hesiodo, y que culmina en Schopenhauer. Curiosamente, después de la muerte de Dios y la caída de los grandes puntos de referencia metafísicos, los filósofos dejaron de denigrar el mundo (como dándose cuenta de que, siendo el único que hay, había, de alguna forma, que “darle valor”).

miento puntual que nos ocurrirá algún día, sino también con el carácter mortal de nuestro ser que ya nos fue dado en el nacimiento, y que la muerte simplemente consume. La muerte se apodera de aquello que siempre le perteneció, como jugando con su presa antes de devorarla, según la viva imagen de Schopenhauer. Retomando el “argumento de la potencialidad”, pero ahora en un registro schopenhauereano, podemos decir que así como sabemos que el ser humano naciente va a poder “autorrealizarse”, “tener autoconciencia”, etcétera, podemos decir que, antes de nacer, ya sabemos que el ser humano naciente va a ser finante, un ser que irá “des-realizándose”, des-haciéndose a sí mismo, siendo des-hecho y finalmente eliminado, consumándose la mortalidad de su ser.

La plena conciencia que el ser humano tiene de su propio decaer es, para Schopenhauer, punto fundamental en la evaluación *sensible* del valor de la vida humana. Él observa que el sufrimiento aumenta mientras vamos subiendo en la escala de los seres, desde los materiales hasta los vivos y a los vivos conscientes, de tal forma que el humano es el ser más sufriente de todos (Schopenhauer, 1987, sección 56). Parece, pues, difícil defender a la vida humana del cargo de disvalor sensible. La vida parece estructuralmente, dolorosa. Contra la objeción de que “también hay en ella placer”, se puede replicar (heideggerianamente) que éste parece totalmente óntico o intramundano, y (schopenhauerianamente) que el placer es siempre obtenido a costa del disvalor fundamental del decaer y la insaciabilidad del deseo. Al verse toda vida humana como un debatirse contra el trabajo incansable de la muerte, ella se muestra como fundamentalmente reactiva:

La satisfacción, la felicidad... es realmente, en su esencia, tan sólo algo de negativo; no hay en ella nada de positivo... el hecho inmediato para nosotros es tan sólo la necesidad, es

decir, el dolor. En cuanto a la satisfacción o al placer, podemos conocerlos sólo indirectamente... Es preciso perderlos para sentirles el precio... [Schopenhauer, 1987, 249].⁵

Pero, siguiendo a Kant, con todo esto no se mostró aún que la vida humana sea *moralmente* mala, sino tan sólo dolorosa, o sensiblemente mala. Aquí falta aún dar un paso, consistente en mostrar cómo la vida, siendo dolorosa y entediante (el famoso *tedium vitae*), puede provocar desconsideración mutua entre los seres humanos, hiriendo la exigencia moral fundamental de la consideración de los intereses ajenos además de los propios. En efecto, un ser acorralado por la insaciabilidad de su voluntad, la mortalidad finante de su ser, el sufrimiento y el tedio, en todos sus variados despliegues (tal como Schopenhauer los describe), tiende a ser un ser con poco espacio para ejercer la moralidad, en el sentido de la consideración a los otros. El caso de las personas abiertamente desconsideradas (bandidos, corruptos, etcétera) no debe ser el único a ser observado por el filósofo moral; al contrario, es más instructivo observar la conducta de aquellos de buena voluntad que tratan de comportarse éticamente y que no lo consiguen porque tienen que lidiar con la *dolorosidad entediada* de su propia existencia y la de los otros, a través de la cual deben tratar de tener relaciones consideradas. No podemos ser considerados con todas las personas en todas las situaciones y contextos, en todos los tiempos y lugares; siempre parece que tenemos que desconsiderar a alguien. Es temerario ser honesto hasta el fin (recuérdese el filme

⁵ Para Schopenhauer, no hay estrictamente un placer de vivir, mas tan sólo fuga del dolor, lo que podría dar elementos filosóficos para conmovir la diferencia entre los famosos principios de “beneficencia” y de “no maleficencia” en la bioética. No existirían, metafísicamente hablando, elementos para beneficiar a alguien, sino tan sólo para no “maleficiarlo”. No habría beneficio positivo.

Sérpico —Sidney Lumet, 1973— entre tantos otros). Así, según esta particular línea de pensamiento, la vida humana no sería tan sólo sensiblemente disvaliosa, sino también moralmente disvaliosa, y ambas cosas estarían internamente vinculadas, pues es el dolor-tedio de la insaciabilidad y la mortalidad lo que tornaría a los hombres desconsiderados.⁶

Si este análisis es correcto, entonces toda la enorme masa de valor que podemos admirar y aprovechar (y de la cual no tenemos por qué abrigar ningún tipo de escepticismo) tiene forzosamente que provenir del intramundo, pero como si fuera en oposición al mundo, no más concebido agnósticamente como ni bueno ni malo, sino como un disvalor estructural contra el que reaccionamos constantemente. Los seres humanos son enormemente creativos, capaces de instaurar valores en una estructura fundamentalmente adversa. Pero, por otro lado, su creación de valores es siempre peligrosa. Al instaurar los valores, los hombres huyen del dolor y el tedio, pero no consiguen huir de la desconsideración, porque la creación de valores es siempre hecha en espacios pequeños, en donde parece difícil no perjudicar a alguien. La vida humana puede ser vista como una incansable interacción entre la estructura mortal del ser, con su disvalor sensible y moral, y el incesante y variado trabajo creador de valores, en el intramundo.

⁶ Schopenhauer (1987: 340) no deja de referirse a la desconsideración cuando describe los dolores del mundo. En verdad, sus fenomenologías son siempre mixtas, y de una extraordinaria riqueza, apuntando tanto a enfermedades y catástrofes naturales como también a los comportamientos malvados de los hombres unos contra otros. *Cfr.* “todo lo que es bueno cuesta a aparecer, todo lo que es noble y sensato se manifiesta o se da a conocer sólo muy raramente; al contrario, lo insuficiente y lo absurdo en materia de pensamiento, lo sin gracia y sin gusto en cuestiones de arte, el mal y la perfidia en materia de conducta, dominan sin ser evitados, salvo por instantes”.

Mi uso de Heidegger y Schopenhauer es complejo, y no meramente exegético o expositivo. En cierto modo, hago una schopenhaurización de Heidegger, en el sentido de caracterizar al ser mismo del hombre en términos negativos (como disvalor), lo que Heidegger, en la asepsia avalorativa de *Dasein*, no hace. Pero, por otro lado, hay también una heideggerización de Schopenhauer, en el sentido de que el dolor y el tedio, que Schopenhauer describe en situaciones intramundanas, es algo que debería decirse del ser mismo, y no tan sólo de los entes. El resultado de esta conjugación es lo que llamo el *Dasein negativo*, que sería el ser humano visto como existente en un mundo contra el cual tiene que reaccionar creando valores.⁷

II. LA CUESTIÓN LÓGICO-ARGUMENTATIVA: LAS MATRICES ARGUMENTATIVAS DE LA ABSTENCIÓN Y EL SUICIDIO DENTRO DE UNA BIOÉTICA EXISTENCIAL

Aborto y eutanasia no son, desde el punto de vista existencial, cuestiones bioéticas básicas. Las básicas son: (1) ¿Es moralmente bueno o malo hacer surgir vida humana? (2) ¿Es moralmente bueno o malo hacer desaparecer vida humana (propia o ajena)? Aborto es un tipo particular del

⁷ En todo lo que he leído sobre bioética, nunca he visto un solo texto utilizando el pensamiento de Heidegger. En cuanto a Schopenhauer, sólo se utiliza (y muy raramente) el único elemento afirmativo de su filosofía, la cuestión de la “compasión”. Durante el evento, se criticó —en una línea que comparto plenamente— una cierta “colonización” en la elección de autores europeos para la consideración de cuestiones bioéticas. Es cierto que en este trabajo me mantengo bajo la influencia de dos autores “continentales”, pero la crítica no se aplica menos a los que se mantienen fuertemente bajo la influencia de Habermas que, por lo que escuché durante el evento, no son pocos. Creo que la crítica es correcta (inclusive cuando es aplicada a mi trabajo), y que deberíamos comenzar a utilizar más fuentes latinoamericanas para elaborar nuestros textos sobre ética y bioética.

abstenerse de hacer surgir vida humana, y eutanasia un tipo particular del hacer desaparecer vida humana. Desde el punto de vista lógico, las matrices argumentativas del aborto y la eutanasia deben estar, en la bioética existencial, como “embutidos” en las matrices argumentativas más amplias del no dejar surgir y del no dejar seguir. (Y voy a llamarlos, por eso, “argumentos embutidos”).

Para entrar en las bioargumentaciones referentes a las cuestiones bioéticas básicas asumiendo el punto de vista ontológico-estructural en la cuestión del valor de la vida humana (Heidegger) y la visión negativa de la condición humana (Schopenhauer), es fundamental tomar plena conciencia de lo que damos al que hacemos nacer y de lo que retiramos al que suprimimos (sea nosotros mismos u otro). Esto es, fundamentalmente, dos cosas:

1. Una estructura mortal que se consumará inexorablemente, que ya comienza a consumarse desde el día mismo del nacimiento, dentro de la dinámica de la insaciabilidad del deseo y la mortalidad del ser.
2. Un intramundo desde el cual se pueden generar todo tipo de valores que tienen chances (más o menos exitosas) de lidiar con la estructura mortal del ser.

Pero en una bioética existencial no tenemos que tomar en cuenta solamente las consideraciones estructurales vinculadas con 1 y 2, sino también aquellas referentes a la autonomía de los involucrados. Parece haber una crucial diferencia en el uso de estos dos tipos de consideraciones (estructurales y de autonomía) en la cuestión de la moralidad de dar vida y quitar vida: como la vida del que nace no existe aún, y va a ser creada en la procreación, la consideración ontológico-estructural parece más fundamental que la consideración sobre autonomía, ya que aquélla es información de la que disponemos antes de

que el ser humano nazca, y porque no hay nadie que pueda elegir autónomamente su propio nacimiento. Tan sólo podríamos hacer lo que Singer y otros llaman un “razonamiento retroactivo” en el que, contrafactualmente, suponemos lo que la persona diría si pudiera opinar, con lo que reconstruimos hipotéticamente su “autonomía”. Por el contrario, en la vida de alguien ya existente, son las consideraciones de autonomía las que privan sobre las estructurales, como veremos después. Comencemos por la cuestión de hacer desaparecer vida humana ajena. Veamos la siguiente matriz argumentativa:

(Z1)

1. Al matar a alguien, lo manipulamos y tratamos como objeto en nuestro beneficio, ofendemos su autonomía en la medida en que él pretendía (actual o potencialmente, en algún nivel reflexivo) continuar siendo en el mundo, lidiando, a su modo, con la tentativa de equilibrio entre su intramundo y la estructura mortal de su ser, tal como conseguía hacerlo.
2. En general, es moralmente malo manipular a alguien, para nuestro propio beneficio, retirándolo de una situación en la que él pretendía, autónomamente, permanecer.

Por tanto: Es moralmente malo suprimir vida humana.
(O: no es moralmente bueno suprimirla.)⁸

⁸ De todas las argumentaciones que siguen, siempre habrá dos versiones, una que usa “Es moralmente bueno (malo)”, otra que usa “No es moralmente malo (bueno)”. Una de ellas (la positiva) es siempre más fuerte (al menos psicológicamente) que la negativa. (Así, “No es moralmente bueno” parece más débil que “Es moralmente malo”, etcétera.) Estas versiones no son equivalentes, ni se deducen una de la otra. Admito que utilizo una u otra estratégicamente, de acuerdo con el nivel de aceptación social de las respectivas conclusiones, por lo me-

En una argumentación, como se sabe, debemos atender a dos cosas muy diferentes: su estructura lógica y la calidad de sus premisas. Desde el punto de vista de su estructura, (Z1) es un argumento informal, que se podría colocar en forma a través de una sucesión de condicionales. Pero lo que vale en el argumento no es formal, sino que son las conexiones entre predicados como “matar” y “ofender la autonomía”, o entre “manipular” y “tratar como objeto”. La premisa 2 es una regla universal y la 1 presenta un caso a ser subsumido en ella. Respecto de las premisas, hay que notar que la prohibición moral de matar nada tiene aquí que ver con “privar a la víctima del goce de la vida”, que supondría que la vida humana es buena, precisamente la tesis que Schopenhauer problematiza.

En ese sentido, esta condenación del hetericidio⁹ es ontológico-estructural, y no óntico-intramundana: no está mal matar porque privemos a alguien del intramundo, mas porque es él quien tiene que decidir lo que va a hacer, en el intramundo, con la estructura mortal e insaciable de su ser. Es su autonomía lo que tiene que ser considerado prioritariamente, y no la estructura mortal de su ser, pues, de otra forma, se podría razonar así: “Ya que las personas están colocadas en la estructura mortal del ser, que es dolorosa y desconsiderante, es moralmente justificado matarlas”. Esto es incorrecto porque cada vida humana ya existente es la tentativa de interacción, más o menos exitosa, entre la estructura mortal del ser y los valores intramundos, y no tenemos derecho a interferir en la manera en que cada uno intentará conseguir esta interac-

nos hasta que llegue el día en que podamos hablar libremente de suicidio, abstención de tener hijos y otros temas aún tabúes.

⁹ Así llamo al suprimir la vida de otro, en lugar de “homicidio”, que significa “muerte de un hombre”, lo que incluiría al suicidio.

ción, por más absurda que nos parezca.¹⁰ Podemos llamar a (Z1) abstención ontológica (o estructural) de quitar la vida a otro ser humano.

Ya se sabe cómo la calidad de las premisas de un argumento depende fuertemente de los valores vigentes en una sociedad. Nosotros vivimos en una en la que, en general, se acepta calmadamente la prohibición moral de matar, aun cuando ella tenga numerosas excepciones (legítima defensa, guerra, pena de muerte, etcétera). Pero cuando nos dirigimos a la segunda matriz argumentativa, que se refiere al eliminar la propia vida, este beneficio de la “popularidad” (en terminología kantiana), disminuye considerablemente, porque vivimos en una sociedad en donde el suicidio es fuertemente rechazado. Pido paciencia al lector delante del carácter chocante de esta matriz argumentativa, que será muy útil, más adelante, para entender las argumentaciones sobre aborto y eutanasia de una forma nueva.¹¹ Con los elementos existenciales antes presentados, tendríamos:

(Z2)

1. Al nacer, hemos sido colocados en la estructura mortal del ser, sensible y moralmente mala, sometidos al dolor y a la desconsideración, tan sólo munidos de un intramundo amenazado por la consumación de la estructura, que acontecerá en un cierto momento *t*.

¹⁰ A lo sumo, podríamos defendernos de ella en caso de que nos amenace, aunque todavía habría que ver cuánta de esta autodefensa sería acogida como una justificación genuinamente *moral*. En general, el (Z1), en bases estrictamente morales, no puede tener excepciones. Ver más adelante, sección IV.

¹¹ Entre Séneca y Hume, dos filósofos que argumentaron en favor del suicidio, se extiende una larga tradición filosófica condenando este acto sin atenuantes, inclusive considerándolo como el máximo pecado moral.

2. Al darnos la muerte, salimos del dominio de la estructura mortal del ser consumándola con base en nuestra propia autonomía, evitando las desventajas mencionadas en 1.
3. En general, es moralmente bueno hacer algo para evitar las situaciones que pueden convertir a los agentes morales (a nosotros y a los otros) en seres afectados por el dolor y la desconsideración e inhabilitación morales.
4. En el momento t , de extrema consumación de la estructura mortal de nuestro ser, podemos no estar en condiciones de darnos la muerte.

Por tanto: Es moralmente bueno quitarse la vida en un momento $t - 1$, anterior al tiempo t . (O, si se prefiere la versión débil: No es moralmente malo quitarse la vida, etcétera.)¹²

Se trata aquí de un tipo de suicidio, que podemos llamar ontológico o estructural, basado en la hechura misma de la existencia, y no de un suicidio sólo ópticamente motivado (aun cuando óptico y ontológico estén conectados de maneras complejas). En el caso del suicidio, ambos tipos de consideraciones son esenciales: quien se suicida según (Z2), lo hace tomando en cuenta los datos estructurales pero, al mismo tiempo, ejerciendo su autonomía.¹³

¹² Éste es un ejemplo de la estrategia a la que hice mención en una nota anterior. En verdad, me interesa aquí extraer la conclusión positiva fuerte, o sea, que el suicidio, en las condiciones expuestas en la matriz, puede ser dicho moralmente bueno. Para evitar herir susceptibilidades, se puede preferir la versión débil: no es moralmente malo suicidarse en esas condiciones. Pero las dos versiones no dicen la misma cosa, y de las premisas, según creo, se sigue realmente la conclusión más fuerte.

¹³ Para quien niegue esto, e insista en que quien se suicida está onubulado, o que su autonomía está confusa, etcétera, se le puede responder que lo mismo se puede decir de quien decide continuar vivien-

Por último, la “popularidad” del argumento simplemente desaparece por completo cuando llegamos a la tercera matriz argumentativa básica, referente a la moralidad del dar la vida (y no ya del quitarla), pues vivimos en una sociedad en la cual el tener hijos es fuertemente aconsejado y valorizado, hasta el punto de verse con malos ojos la abstinencia y como auténtico drama la infertilidad. Pero quiero pedir paciencia al lector, en el sentido de pensar que, tal vez (como veremos después), todo el apoyo social a la procreación esté basado más en ciertos sentimientos muy fuertes y en la intensidad de ciertas experiencias (la experiencia de la paternidad) que en argumentos estrictamente *morales*. La tercera matriz argumentativa es la siguiente:

(Z3)

1. Al hacer nacer a alguien, lo hemos colocado en la estructura mortal del ser, sometido al dolor y la desconsideración, tan sólo munido de un intramundo amenazado por la consumación de la estructura, y que acontecerá en un cierto momento *t*.
2. En general, no es moralmente bueno manipular a alguien poniéndolo —pudiendo evitarlo— en una situación que nosotros reputamos como mala, sin garantías de que la persona consiga vivir o arreglárselas en tal situación.¹⁴

do. Creo que existe ilusión, opacidad y autoengaño en la decisión de continuar viviendo cuando el sufrimiento aprieta, por lo menos como en la actitud contraria. Las decisiones humanas (sean de continuar viviendo, sean de no continuar) están siempre afectadas por la opacidad. Nuestra autonomía nunca se ejerce de manera diáfana.

¹⁴ En verdad, no estaríamos moralmente justificados de colocarlo en una situación que reputamos mala aun cuando tuviéramos alguna garantía de que se las arreglaría bien. Que el padre de Anne Frank consiguiese sobrevivir en el campo de concentración no libra de culpa moral a quienes lo enviaron allá, bajo la alegación de que ellos sabían

3. El que aún no nació es un no-ser, que no detenta ningún tipo de autonomía que se pueda ofender.

Por tanto: No es moralmente bueno hacer surgir vida humana (aún no existente). (La versión fuerte es: “Es moralmente malo hacer surgir vida humana”. La afirmación: “No es moralmente malo no hacer surgir vida humana”, es habitualmente aceptada, con algunas reservas, en nuestras sociedades.)

La premisa 3 acentúa que, en este caso, las consideraciones estructurales tienen que primar sobre las consideraciones sobre autonomía. A esto podemos llamar abstención ontológica (o estructural) de procrear. Este argumento es éticamente chocante, pero lógicamente interesante. Sugiere que hay algo de moralmente problemático en dar la vida, si llevamos hasta el fin el punto de vista moral. Esto parece tan absurdo para nuestros valores que si la moralidad nos lleva a aceptarlo, equivale, para muchos, a una prueba *ad absurdum* de la imposibilidad del punto de vista moral.¹⁵ Estamos, pues, ávidos por descubrir en qué falacias o falsedades se apoyaría (Z3). ¿De qué maneras podría este argumento ser refutado?

Alguien podría argumentar así: “Si considerásemos moralmente malo el procrear, la humanidad simplemente acabaría. Así, de las premisas, aun aceptadas, no debería seguirse esa conclusión”. Pero en general, la reflexión ética ha desvinculado moralidad y sobrevivencia (sobrevivir puede ser inmoral, morir puede ser moral), y la sobrevivencia de la especie es motivo empírico, no moral. En rigor, la desaparición de la humanidad, dependiendo de los

que el señor Frank era inteligente y se las arreglaría bien para sobrevivir.

¹⁵ Esto es, claro está, un despliegue del tema nietzscheano del conflicto profundo entre vida y moralidad.

motivos que la permitiesen o demandasen, podría no plantear ningún problema moral (al contrario, tal vez podría consumarse moralmente);¹⁶ tan sólo desaparecería la condición empírica para que los humanos pudieran continuar siendo agentes morales.

Otra línea crítica podría ser la siguiente: Dentro de su bioética existencial, podemos suponer, con bastante certeza, que el naciendo tendrá un intramundo que le permitirá lidiar con la mortalidad del ser. Eso es suficiente para negar que la situación descrita en la premisa 1 se encuadre dentro de la ley de la premisa 2. Este contrargumento discute las premisas existenciales de que se parte. Es verdad que la situación humana es considerada mala con base en argumentos (como los de Schopenhauer) que siempre pueden discutirse. Lo mismo se puede decir de todos los argumentos que dicen que la vida humana es buena.

Por último, alguien podría impugnar la premisa 3 alegando lo siguiente: como en el caso del embrión, también podríamos reconstruir “retroactivamente” la autonomía del ser aún no nacido, de la siguiente manera:

Si fueras a nacer mortal, sujeto a enfermedades en cualquier momento de tu periodo de vida, sin ninguna garantía sobre tus años de vida, sujeto a ser agredido por otros y a tener que agredirlos, obligado a construir valores para huir de tu mortalidad constitutiva ¿consentirías en nacer?

Podríamos imaginar que el no-ser respondiese *que sí*, que, “a pesar de todo”, le gustaría probar. Absteniéndonos

¹⁶ Imagine, como en el caso del filme *Independence Day*, que la Tierra fuera invadida por seres que tuvieran la intención de esclavizarnos y someternos a terribles sufrimientos físicos y morales, y que se viera que es imposible vencerlos. Podría ser moralmente justificable que los países más poderosos del mundo, en acuerdo con el resto del planeta, decidiesen explotarlo y exterminarse para evitar aquella terrible alternativa.

de hacerle nacer, estaríamos, en ese caso, pasando por encima de esa “autonomía” así reconstruida. Pero aquí, la diferencia ontológica entre ser y no-ser parece relevante. Sólo de un ser se puede reconstruir, con sentido, su autonomía. Pero la cuestión, de todos modos, permanece abierta.

III. LA CUESTIÓN LÓGICO-ARGUMENTATIVA:
LAS MATRICES ARGUMENTATIVAS
DEL ABORTO Y LA EUTANASIA
DENTRO DE UNA BIOÉTICA
EXISTENCIAL

Ahora tenemos, por fin, todos los elementos para ver cuáles son las matrices argumentativas que se aplicarían a los problemas bioéticos no básicos (aborto y eutanasia) en esta perspectiva existencial-negativa. Estas matrices argumentativas, como veremos, ganan fuerza lógica por el hecho de ser argumentos “embutidos” en los anteriores. Un problema inicial es que no existe algo como *el* aborto o *la* eutanasia (como se presupone a veces), sino que nos enfrentamos con varios tipos diferentes de abortos y eutanasias. Comencemos por el aborto. Los tipos más conocidos en la literatura son:

- (a) No se deja ser a otro simplemente porque no se quiere tener hijos (por comodidad, por “preservar la libertad”, porque “no se está preparado para la paternidad”), o por razones económicas (“sin condiciones para mantener hijos”, etcétera).
- (b) No se deja ser a otro porque el embarazo es producto de una violación, de un acto violento no querido por la madre.
- (c) No se deja ser a otro para salvar la vida de la madre.

- (d) No se deja ser a otro porque el naciente está grave e irreversiblemente enfermo (por ejemplo, va a nacer sin cerebro).

Como el bioargumento del aborto está embutido en la matriz argumentativa de la abstención (del dar la vida) (Z3), es, en principio, la consideración estructural la que debe privar sobre la consideración de la autonomía. En el caso (d), el aborto parece moralmente justificado de manera clara, pues siendo el ser humano surgiente-muriendo *en su ser*, el bebé sin cerebro ha *consumado*¹⁷ ya tempranamente la mortalidad de su ser Dasein (la misma que a otros llevará años consumir). Parece moralmente justificable no dejar ser a un ser humano en esas condiciones. (Y en esto, es claro, hay total y completo acuerdo con Singer.)¹⁸ Aquí no hay autonomía a ser considerada, excepto aquella que podríamos obtener artificialmente mediante el recurso al “razonamiento retrospectivo”: “*Si fueras a nacer sin cerebro, ¿consentirías en que tu madre abortase?*”. Llamo al aborto de tipo (d), “aborto ontológico (o estructural)”, y pienso que es el único moralmente justificado, con base en la siguiente matriz:

¹⁷ Durante el debate que siguió a la lectura de este trabajo, el doctor Siqueira se mostró sorprendido, en su posición de médico, delante de la afirmación de que el ser humano enfermo estaría “consumando” su ser. El escándalo está justificado si se considera la consumación como una especie de optimización valorativa. Pero, en mi trabajo, el término “consumar” es tomado *en sentido estrictamente ontológico*, no en sentido valorativo: como seres inicialmente mortales, nuestra muerte “consume” —en el sentido de “realizar”— lo que ya estaba ontológicamente presente en el nacimiento (ya que nacemos mortales). El doctor Mainetti, en su intervención, reforzó esta idea mía con el concepto del *homo infirmus*.

¹⁸ Sólo que, por las limitaciones de su formación analítica, Singer no ve que su argumento es estructural-ontológico, y él le da un tratamiento puramente intramundano y empírico.

(Y1)

1. Al hacer nacer a alguien irreversiblemente enfermo, lo colocamos inevitablemente en un grado avanzado de la consumación de la estructura mortal de su ser Dasein, de gran disvalor sensible para él, y sensible y moral para los que le asisten.
2. En general, es moralmente malo manipular a alguien poniéndolo —pudiendo evitarlo— en una situación que nosotros reputamos como mala, sin garantías de que la persona consiga vivir o arreglárselas en tal situación.
3. El ser enfermo que aún no nació no detenta ningún tipo de autonomía que se pueda ofender y, retroactivamente, podemos suponer que él mismo no aceptaría vivir irreversiblemente enfermo.

Por tanto: Es moralmente malo hacer surgir vida humana irreversiblemente enferma. (O, en la versión débil: No es moralmente bueno hacer surgir vida humana, etcétera.)

Note el enorme parecido estructural de esta matriz con la de la abstención estructural (Z3), que es lo que permite “embutir” una en la otra. En verdad, el aborto ontológico es la supresión de un ser que ha consumado la estructura mortal de su Dasein, mientras que la abstención ontológica es el rehusarse a hacer surgir un ser que tendrá, algún día, que consumir su estructura mortal. De hecho, uno de los riesgos del procrear es hacer surgir un ser enfermo. La abstención ontológica es el caso polar del aborto ontológico, el aborto radical y absoluto. El hecho de que (Y1) esté “embutido” en (Z3) lo refuerza como argumento, como si se dijera: “Si, en general, es problemático hacer nacer a quien tendrá que consumir algún día la estructura mortal e insaciable de su ser, con mayor razón no es bueno hacer nacer a quien ya consumó esa estructura”.

Todos los otros casos de aborto anteriormente citados ((a)-(c)), son, desde el punto de vista de una bioética existencial, moralmente problemáticos, y tienden a caer bajo el esquema (Z1). En el caso (c), hay que recordar que la exigencia moral busca preservar la vida del otro (en cada caso), y no la propia, en el sentido de la no manipulación. Aceptamos que actuamos no moralmente cuando, por ejemplo, mentimos a alguien aunque no le perjudiquemos.¹⁹ En el caso del aborto, el otro al que debemos más consideración es el naciente, que es el *novum* que está siendo traído. Y se la debemos aun cuando no pueda él (o ella) saber nada acerca de nuestras decisiones y actitudes. En el caso (c), sería aceptable que se abortase para salvar la vida de la madre si el feto no tuviera chances de vivir, con lo que se volvería al caso claro (d). Pero si el hijo fuera a nacer perfectamente, si la estructura de la mortalidad de su Dasein negativo ha sido ya instalada pero no se ha consumado, parece moralmente incorrecto salvar la vida de la madre matando al feto. La vida de la madre es algo que ella, dentro de una consideración dramática, realista y negativa de la existencia, ya debería haber puesto en riesgo desde siempre en el momento en que quedó embarazada, uno de los riesgos de dar a luz es llegar a una situación de elección entre la propia vida y la vida del naciente, y éste no tiene por qué pagar por eso: su surgir es parte de un proyecto de vida ajeno.

¹⁹ Me acuerdo de un ejemplo: del padre que compra una bicicleta para el hijo, pero no se lo dice; y le miente diciéndole que ganará una bicicleta solamente si se aplica en los estudios cuando, en verdad, piensa dársela de todas formas; pensamos que el padre no actúa correctamente con el hijo si le regala la bicicleta el día en que éste aprueba todas sus disciplinas en la escuela, haciéndolo creer que fue eso el motivo por el que ganó la bicicleta. Todo esto fue decidido sin el hijo, que fue simplemente manipulado, aun cuando no fue con eso perjudicado; al contrario, fue beneficiado.

Parece obvio que un razonamiento semejante se aplica a los casos (a) y (b), que presentan justificaciones meramente sociales e intramundanas para el aborto. Una violación es, muchas veces, un acontecimiento ambiguo (véase las películas *Town Without Pity* (Gottfried Reinhardt, 1961) y *The Accused* (Jonathan Kaplan, 1988). Pero aun cuando se trate de un caso claro de violación, no se podría justificar moralmente el aborto, de acuerdo con la bioética existencial, simplemente por conveniencias sociales de la madre, porque ella tenga que enfrentar la mirada acusadora o despreciativa del entorno social. (Se podría tener al hijo aunque no se lo criase, como en el caso del cuento *El otro hijo*, de Pirandello.) Por último, el caso (a) es abiertamente egoísta y moralmente injustificable. No tener un hijo para no “perder la libertad” es tan moralmente injustificable como tenerlo “para que nos cuide en la vejez”. Es pura manipulación.²⁰

Las matrices argumentativas son aquí muy complejas, y no permiten una elección simple del punto de vista “conservador” o del “liberal”. En la bioética existencial encontramos una defensa moral del aborto de tipo (d) y un rechazo moral de todos los otros tipos ((a)-(c)), o sea, una posición mixta. La parte antiaborto no sigue la matriz “tradicional”: el feto humano es preservado no por ser “persona” (según la metafísica de propiedades), sino, en términos existenciales, porque es la manipulación eliminativa de un Dasein en virtud de meros motivos óntico-intramundanos. O, dicho de otra manera: el feto humano debe ser preservado cuando su mortalidad constitutiva no se ha consumado. La parte proaborto tampoco sigue la

²⁰ El Código Penal brasileño (y muchos otros) condena el aborto (artículos 124-127), pero admite el “aborto necesario” (caso c) y el “aborto por estupro” (caso b) (artículo 128), que son moralmente injustificables en la bioética existencial.

matriz “liberal”: el feto humano puede ser muerto no por haber dejado de ser “persona”, sino, en términos existenciales, porque es la manipulación eliminativa de un Dasein en virtud de motivos ontológico-estructurales. O, dicho de otra manera: el feto humano puede ser muerto cuando su mortalidad constitutiva ya se ha consumado. En realidad, el feto enfermo puede ser muerto no porque haya perdido nada (como lo sugiere la metafísica de propiedades), sino, por el contrario, porque ha consumado plenamente su ser Dasein: aunque le “falten propiedades”, no le falta absolutamente nada para consumir su mortalidad constitutiva, o sea, lo que ganó al nacer.²¹ Por el contrario, el feto sano es un ser surgiente-muriendo que va a tener un intramundo para lidiar con la estructura mortal de su ser, de manera que debemos preservarlo hasta que esté en condiciones de vivir esa tensión como él (o ella) lo crea conveniente.

En el abordaje analítico-racionalista habitual, se define “persona” de manera no existencial, como debiendo ya tener propiedades muy desarrolladas, como racionalidad, autoconciencia, lenguaje, una idea del “yo”, etcétera [Tooley, 1992: 78]. Según Tooley, ¡pueden matarse seres que no tengan “yo”! En el abordaje existencial, esto es inadmisibles, pues aunque el bebé pequeño no sea un ser racional autoconsciente, es ciertamente Dasein, en el sentido existencial pre-predicativo de que él está-en-el-mundo, lidiando con la estructura mortal del ser a su nivel pre-predicativo, pre-proposicional (llorando, pataleando, etcétera). Es como existente que es digno de respeto (y cuando está enfermo y se le mata, se ratifica ese respeto por su humanidad mortal, lamentablemente consumada). El feto también es claramente Dasein, pues es un ser que ya tiene que arreglárselas con lo que le ha sido dado. Y los eslabo-

²¹ Ver nuevamente la nota 17, más arriba.

nes anteriores pueden rescatarse por el argumento de la potencialidad, con las mismas ventajas y los mismos problemas de siempre.²² Tratar de resolver el problema del aborto preguntándose si los fetos son “personas” o si “tienen derechos”, es una manera objetivante (precisamente, la que Heidegger intenta superar) de abordar la cuestión.

¿Qué decir de la eutanasia? En el quitar la vida de otro, también podemos distinguir cuatro casos:

- (a) Se quita la vida de otro simplemente porque nos incomoda, porque está en nuestro camino, porque pone en riesgo nuestra libertad, o por razones políticas o económicas.
- (b) Se quita la vida de otro en virtud de la violencia ejercida por él, bajo la forma de enemigo (en la guerra) o delincuente (en la pena de muerte).
- (c) Se quita la vida de otro por legítima defensa, porque nos amenaza directamente.
- (d) Se quita la vida de otro porque está grave e irreversiblemente enfermo.

Estrictamente hablando, tan sólo el último es un caso de eutanasia, de “buena muerte”. Como el bioargumento de la eutanasia está embutido dentro de la matriz argumen-

²² Aunque persona y Dasein son conceptos totalmente distintos, decir que el feto es potencialmente persona tiene una fuerza lógica muy semejante a decir que es potencialmente Dasein. De todas formas, el argumento de la potencialidad me parece totalmente convincente en un caso como en otro: un montón de papeles para hacer libros no es aún un libro, pero si quemó el montón de papel, no habrá libro. Querer que el libro salga es también querer que el papel permanezca intacto. Respetar un libro y querer que exista, es también respetar sus condiciones de existencia. Es inocuo preguntarse en qué momento podemos decir que tenemos o no un libro, y argumentar que podemos tranquilamente quemar los papeles porque esos papeles no son aún un libro. En esto, estoy totalmente en favor del argumento conservador.

tativa de la supresión de seres ya vivos (Z1), es, en principio, la consideración de la autonomía la que debe predominar sobre la consideración de la estructura mortal del ser. El caso (d) parece plenamente justificado moralmente, cuando el muriente consiente en morir para huir de la plena y dolorosa consumación de la mortalidad de su ser. La matriz argumentativa de lo que podríamos llamar “eutanasia ontológica (o estructural)”, es la siguiente:

(Y2)

1. Al nacer, hemos sido colocados en la estructura mortal del ser, sometidos al dolor y a la desconsideración, tan sólo munidos de un intramundo amenazado por la consumación de la estructura, que acontecerá en un cierto momento t .
2. Al aceptar que alguien nos dé la muerte, siendo que nuestra mortalidad ya se consumó plenamente, nos retiramos del dominio de la estructura mortal del ser consumándola con base en la propia autonomía, evitando todas las desventajas mencionadas en 1.
3. En general, es moralmente bueno hacer algo para evitar las situaciones que pueden convertir a los agentes morales (a nosotros y a los otros) en seres afectados por el dolor y la desconsideración e inhabilitación morales.
4. En el momento t , de extrema consumación de la estructura mortal de su ser, la persona enferma puede no estar en condiciones de darse la muerte.

Por tanto: Es moralmente bueno que alguien decida que otro le quite la vida en el momento t . (O: no es moralmente malo que lo haga, etcétera.)

Nótese cómo esta matriz sigue casi paso a paso la matriz del suicidio estructural (Z2). En verdad, la eutanasia estructural es el rehusarse a continuar siendo un ser que

ha consumado ya su estructura mortal, mientras que el suicidio estructural es el rehusarse a continuar siendo un ser que tendrá algún día que consumir su estructura mortal. De hecho, uno de los riesgos del continuar viviendo es transformarse en un enfermo terminal. El suicidio estructural es el caso polar de la eutanasia estructural, la eutanasia radical y absoluta. El hecho de que (Y2) esté embutido en (Z2) lo refuerza como argumento, como si se dijera: “Si, en general, es comprensible que desaparezca quien tendrá que consumir algún día la estructura mortal e insaciable de su ser, con mayor razón es bueno que desaparezca quien ya consumó esa estructura”.

Igualmente, todos los otros casos de quitar la vida del otro antes mencionados son moralmente problemáticos (tienden a caer bajo la estructura de la matriz argumentativa Z1). En el caso (c), aquel que me ataca, presumiblemente, no consiente en ser muerto, de manera que, cuando le mato, ofendo su autonomía (aun cuando él estuviera ofendiendo la mía, lo cual también es errado). El otro me ataca de una manera semejante a como el feto ataca a la madre cuando se pone en juego la vida de ella o la de él. Cuando la madre aborta en el caso (c), ella también podría alegar “legítima defensa”. Pero se puede alegar que, en este caso, el otro me amenaza de una manera más explícita y literal que en el caso de la amenaza de la madre por parte del feto. En el caso presente, hay alguien que me ataca. ¿Por qué mi legítima defensa no podría ser moralmente justificada? Entre otras cosas, porque la propia noción de “legítima defensa” no es clara: todos los involucrados en conflictos piensan siempre estar sólo “defendiéndose” (aun los nazis pensaban estar “defendiendo” Alemania contra comunistas y judíos). Es obvio que hay allí un poderoso elemento de autoengaño que necesita ser analizado. En segundo lugar, la propia sobrevivencia —como fue visto— no es motivo moral, si-

no puramente empírico (o premoral). Parece obvio que un razonamiento semejante se aplica a los casos (a) y (b), que presentan justificaciones meramente sociales o intramundanas para el eliminar. La transformación de alguien en “enemigo” (en una guerra) o en “desviado” (en la lucha contra la delincuencia) es un proceso complejo de mediaciones sociales, institucionales, políticas, policiales, económicas, etcétera: hasta qué punto nosotros mismos provocamos la enemistad de una nación, o la rebelión de los marginados (como muestra el libro-film *La naranja mecánica*). Por fin, el caso (a), como en el aborto, es claramente manipulativo: matar a alguien porque nos incomoda es como no dejar que nazca porque podría incomodarnos.²³

Un resultado notable de este estudio es que, a pesar del fuerte rechazo del suicidio en nuestras sociedades afirmativas, los dos casos (d) de aborto y eutanasia, que he llamado ontológicos o estructurales, parecen moralmente legítimos por tener claramente una estructura suicida. En efecto, el aborto estructural es la muerte de alguien que, en retrospectión, aceptaría no nacer, o sea, se pondría en contra de su propia vida. La eutanasia estructural es la muerte de alguien que acepta abiertamente no continuar viviendo. Se trata, en ambos casos, de suicidios indirectos, en donde otros seres humanos se transforman en partes del arma suicida. El enfermo inicial y el enfermo terminal aceptan, real o hipotéticamente, morir. Justo porque todos los otros casos de aborto y eutanasia (los casos (a)-(c)), no pueden subsumirse en la estructura suicida, y

²³ En nuestras sociedades agresivas, aun los conservadores aceptan “excepciones” al principio de no matar (por ejemplo, se pueden matar “no inocentes”), y aceptarían los casos (c) y (b) como morales. Por otro lado, el Código Penal brasileño (y muchos otros) condena prestar auxilios a quien quiere morir (artículo 122), lo que es moralmente justificable en la bioética existencial.

son lisa y llanamente heterocidios, es por lo que no se pueden justificar moralmente (y tienden a caer bajo la estructura argumentativa Z1).²⁴ De esta manera, el suicidio funciona como una especie de metamatriz ético-argumentativa, en el sentido de que representa la autonomía en el plano de las *mortal questions*.

IV. EL PUNTO DE VISTA MORAL COMO UNO ENTRE MUCHOS

Una última observación lógico-argumentativa acerca del más inquietante *non sequitur* de la ética (y de la bioética en particular), me servirá para encerrar esta reflexión radical: se trata del paso desde la impugnación moral de una acción a la obligación absoluta de no practicarla. El mundo humano es complejo, y tenemos en él una multitud de justificaciones para nuestras acciones, que no siempre pueden ser morales. *Podemos seguir practicando acciones que reconocemos como moralmente problemáticas, en la medida en que tengamos otros tipos de justificaciones para ellas*. Así, podemos entender que la procreación no se puede defender en el estricto terreno moral, sin que por eso dejemos de tener muchas otras justificaciones para procrear (afectivas, sociales, etcétera). Y lo mismo con el matar: no tenemos por qué insistir en tener razones morales para la “legítima defensa”. Del hecho de no poder justificar moralmente el eliminar a alguien que nos amenaza, no se sigue que no tengamos ninguna justificación para hacerlo, así como del hecho de no poder justificar moralmente el aborto no se sigue lógicamente (ni formal ni

²⁴ Ya en el plano bioético más básico, la abstención estructural no es menos suicida que el suicidio estructural, pues no tener hijos o cortar la posibilidad de la propia descendencia, puede verse también como una especie de actitud suicida a nivel de la especie.

informalmente) que no se deba abortar en ninguna circunstancia. No creo que nuestras vidas deban ser guiadas única y exclusivamente por categorías morales (no creo que esto se encuentre al alcance de un ser humano puesto en la condición que antes describimos).

Lo que (Z2) y (Z3) sugieren es que los actos de dar y de quitar la vida pueden ser actos que debemos, dramáticamente, realizar por necesidades diversas. Las justificaciones morales no tienen por qué agotar el plano de la justificación: podemos aducir motivos políticos, empíricos, pragmáticos, afectivos, jurídicos, comunitarios, etcétera, para defendernos, matar, abortar y procrear. Por el hecho de que edificamos nuestras vidas en necesaria interacción entre intramundo y estructura mortal del ser, no estamos en condiciones de permanecer siempre y en todo momento en el plano de la moralidad. Así, en el plano bio-argumentativo, parece haber un hiato entre bienes y obligaciones: no siempre que descubrimos algo moralmente bueno estamos obligados, de manera absoluta, a transformarlo en nuestro deber, y no siempre que descubrimos algo moralmente reprochable estamos obligados, de manera absoluta, a excluirlo totalmente de nuestro universo de opciones. Si el punto de vista moral se acepta como uno entre muchos, y no como absoluto, debemos revisar la propia idea de que precisamos de una bio-ética para tratar de las cuestiones de vida y muerte, y no, digamos, de un bio-análisis o de una bio-hermenéutica, o alguna cosa así.

V. PALABRAS FINALES

En el presente trabajo me propuse mostrar cómo un cambio en algunas de las bases teóricas de la bioética (el método analítico, el abordaje meramente óntico y empírico, el ser humano como persona), puede hacer que veamos

las cuestiones bioéticas de maneras novedosas y sorprendentes. Pero quiero decir que presenté aquí el punto de vista existencial-negativo, ubicándolo dentro del actual pluralismo de perspectivas en los estudios éticos y bioéticos, y no como la última palabra. Estoy convencido de que las cuestiones bio-éticas son insolubles por medios filosóficos, si pretendemos una visión única y definitiva. La bioética, como el resto de la ética, es un ámbito de argumentación interminable y de conflictos irresolubles. Lo único que la filosofía puede hacer es desarrollar una perspectiva hasta el fin, para ver su rendimiento, pero no tiene argumentos para defenderla como la única correcta. Tan sólo puede ponerla entre las otras perspectivas. La perspectiva negativo-existencial parece necesitar de mayor tolerancia que las otras, en la medida en que explora caminos reflexivos extremos, que chocan valores vigentes. La tolerancia debería manifestarse también en relación con los puntos de vista insólitos que el filósofo es capaz de presentar.

La argumentación en bioética debería renunciar, pues, a toda conclusividad, y asumirse como desarrollándose en líneas que parten en direcciones diferentes, y que a veces se tocan. Pero si la solución filosófica de los problemas bioéticos es imposible, no debemos, sin embargo, renunciar al empeño argumentativo, sino más bien adquirir las habilidades lógicas que nos enseñen a lidiar con esa imposibilidad. El abordaje existencial-negativo es una forma posible de proporcionar esas habilidades.

VI. REFERENCIAS

- CABRERA, Julio, 1996, *Crítica de la moral afirmativa. Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida* Barcelona, Gedisa.

- KOTTOW, Miguel, 1995, *Introducción a la bioética*, Santiago de Chile, Universitaria.
- HEIDEGGER, Martín, 2000, *El ser y el tiempo*, 9a. ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- SCHOPENHAUER, Arthur, 1987, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa.
- TOOLEY, Michael, 1992, "Aborto e infanticidio", *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, Madrid, Cátedra.