

# CONOCER Y CREER: A PROPÓSITO DEL DEBATE SOBRE LA NUEVA REGULACIÓN DEL ABORTO \*

Knowing and Believing: the Debate about the New Regulation of Abortion

Ana LLANO TORRES

Universidad Complutense de Madrid (España)

## RESUMEN

Este trabajo quiere examinar el argumento según el cual apreciar que la vida nonata está dotada de dignidad desde la concepción es de carácter religioso y, por ello, no racional, ni públicamente relevante. Con el fin de aclarar qué significa razonar según las exigencias de una sociedad plural acerca de los temas éticamente controvertidos, se detiene en el pensamiento de Habermas y Spaemann relativo a la vida y a la noción de dignidad. Aquél propone en *El futuro de la naturaleza humana* considerar la vida prenatal indisponible pero no inviolable —no es persona— y llama a creyentes y no creyentes a colaborar en un esfuerzo de traducción y apertura recíprocas. Éste estima que sólo una consideración religiosa de la vida humana puede garantizar el respeto a su dignidad, cuyo fundamento radica en la distinción entre *lo que* somos y *quiénes* somos. El artículo sostiene que una razón religiosa no sólo cree, sino que conoce, y que nuestra democracia necesita un diálogo libre y serio entre creyentes y no creyentes.

**Palabras clave:** aborto, razón, religión, dignidad, diálogo.

## ABSTRACT

This essay focuses on the argument which states that only a religious and, therefore, non rational neither publicly relevant reason, can regard unborn foetus endowed with dignity from conception. Trying to clarify what reasoning on ethically controversial issues in a plural society means, it pays close attention to Habermas and Spaemann's thinking about human life and dignity. The first one proposes in *The Future of Human Nature* considering unborn life non available, though sometimes violable and calls believers and non believers to collaborate by translating their arguments into public reasons and by opening their minds to the religious world respectively. The second one ponders that only a religious consideration of human life guarantees the respect for its dignity, whose fundamentals lie on the distinction between *what* we are and *who* we are. The article upholds that a religious reason does not only produce *beliefs*, but also *knowledge* and that our democracy needs a free and serious dialogue among believers and non believers.

**Key words:** abortion, reason, religion, dignity, dialogue.

---

\* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación del MICINN, “Derecho fundamental a la educación: derecho, ciudadanía y libertad”, Referencia: DER2009-10009, dirigido por J. A. Souto Paz.

## 1. UN DEBATE SOBRE EL PROYECTO DE NUEVA REGULACIÓN DEL ABORTO. VIDA HUMANA, RAZÓN Y MISTERIO

En abril del 2009 se publicó un interesante debate entre un notario y un filósofo del derecho sobre el proyecto de ley del aborto<sup>1</sup>. De entre sus múltiples argumentos, llamó particularmente mi atención el que ligaba toda consideración del *nasciturus* como vida humana dotada de dignidad a argumentos religiosos de dudoso alcance racional.

En efecto, en un momento del debate, el notario apunta que “a la hora de juzgar moralmente los conflictos que puedan surgir entre la libertad de la voluntad de la mujer gestante y el —por decirlo así— “interés” del feto, cualquiera que sea la edad de éste, todos tendemos por sentido común a pensar: primero, que lo que está en juego no es sólo el valor intrínseco o actual que pueda tener el feto en un momento dado, sino más bien lo que este feto tiene de proyecto ya en marcha y concreto de una vida humana única e irrepetible que alcanzará su plenitud de significado y valor en el futuro; y segundo, que frente al indicado valor potencial de ese feto, cualquiera que sea su edad, la libertad de la voluntad de la madre no es en absoluto un valor incondicionado, que no deba rendir cuentas moralmente a nadie. Y si esto es así —y *tendrás que admitir, que cualquiera que sea mi motivación personal para participar en este debate, no he introducido ni antes ni ahora el más mínimo argumento religioso o teológico en el asunto*—, es racionalmente muy extraña una posición según la cual ese aludido valor potencial del feto (moralmente relevante en un embarazo que sigue adelante) es absolutamente descontado del análisis frente al valor incondicionado de la autonomía femenina si lo que se decide es eliminar directamente el soporte objetivo de ese valor potencial”<sup>2</sup>. El filósofo del derecho, por su parte, se muestra de acuerdo en que la diferencia entre ellos es que “yo [o sea, tu] veo humanidad en el feto y tú [yo] —al menos para el de menos de tres meses— no”, pero añade que “*si bien, efectivamente, nunca has apelado a ningún argumento de tipo religioso, yo no consigo ver de qué manera se puede asumir ese juicio si no es basándose en razones religiosas*”<sup>3</sup>.

Cuando González Meneses le plantea, como padre de un niño de 8 años, el caso de dos chicas de dieciséis años que se quedan embarazadas, de las cuales una decide abortar y la otra continuar con su embarazo y le pregunta si juzga que “en un plano de ética racional las dos decisiones son moralmente equivalentes”<sup>4</sup>, Atienza responde: “para juzgar acerca de la moralidad o no de ese tipo de acción, la autonomía de la mujer juega un papel fundamental. A ti te extraña que, a propósito de un embarazo no deseado de una joven de 16 años, yo parezca presuponer que

1. Cfr. M. ATIENZA y M. GONZÁLEZ-MENESES, “Debate sobre el proyecto de nueva regulación del aborto”. *Revista de Bioética y Derecho*, núm. 16, abril 2009, pp. 2-25.

2. *Id.*, “Debate...”, cit., p. 24. Cursivas mías.

3. *Ibid.*, p. 25. Cursivas mías.

4. Cfr. “Debate...”, cit., p. 13.

lo normal es que decida interrumpir su embarazo y que no vea que ese comportamiento implique algún déficit moral. Lo hago porque me parece que, al menos en muchísimas ocasiones, proseguir con ese embarazo supondría un obstáculo formidable para que la joven del caso pudiera llevar adelante su plan de vida, esto es, pudiera vivir el tipo de vida al que tiene derecho; y también porque no creo que si el aborto se practicara en las primeras semanas del embarazo supusiera para ella “una grave herida psicológica y moral”... Es posible que en algún caso sea como tú dices pero, te repito, no veo que eso tenga que ser una consecuencia *necesaria* de haberse sometido a un aborto sino, si acaso, de una determinada concepción (normalmente, religiosa) de la vida”<sup>5</sup>.

El juicio según el cual no cabe justificar el valor infinito del ser humano desde su concepción hasta su muerte natural, si no es desde una razón religiosa, merece una consideración atenta. ¿Qué significa una razón religiosa? No es lo mismo equipararla a la razón que argumenta desde una confesión concreta, que cifrar la religiosidad en la apertura de la razón a la realidad en todos sus factores, incluido el misterio que las cosas encierran<sup>6</sup>. Si esto se admite, ¿debemos aceptar que un uso religioso de la razón supone situarse en el campo de lo ‘irracional’, según la vieja contraposición ilustrada entre razón y fe, o cabe reconocerle valor cognoscitivo?

Es cierto que la terminología puede llevar a confusión —los conceptos de religiosidad y religión distan de ser pacíficos—, que hay motivos de peso para sostener que las tesis que uno propone son universalmente asequibles y compartibles, precisamente por ser resultado de una búsqueda sincera de la razón, que hay toda una filosofía de la historia y de la ciencia detrás de una cuestión como ésta. Es también comprensible el temor del mundo liberal a todo fundamentalismo y bienvenido su empeño en impedirlo. Quizás convenga, por ello, dejar claro desde el inicio que, desde una perspectiva religiosa auténtica y no a pesar de ella, no hay bien máspreciado que la libertad religiosa, la primera y más fundamental de las libertades, sin cuyo respeto —que, entre otras cosas, implica aceptar la posibilidad de decir “NO” a Dios—, no cabe vida democrática alguna. Resulta indefendible, pues, el uso de la fuerza para difundir la fe o sus consecuencias<sup>7</sup>. Vivir en una sociedad libre, en la que cada persona pueda elegir cómo orientar su

---

5. *Ibid.*, p. 21.

6. “Un criterio permanentemente abierto y sin prejuicios —señalan L. GIUSSANI, S. ALBERTO, J. PRADES, *Crear huellas en la historia del mundo*. Encuentro, Madrid, 1999, p. 75— es efectivamente imposible para las solas fuerzas del hombre, pero, al mismo tiempo, es lo único que respeta y exalta la dinámica de la razón (que es apertura a la realidad conforme a la totalidad de sus factores)”.

7. Calificar de “auténtica” a una posición religiosa equivale a diferenciarla de toda reducción ideológica, en un sentido análogo al que lleva a J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós, Barcelona, 2002, p. 132, a afirmar que “desde la óptica del Estado liberal, sólo merecen el predicado de “racionales” aquellas comunidades religiosas que renuncian por propia convicción a imponer con violencia sus verdades de fe y a forzar militantemente la conciencia”.

vida y juntos decidamos, por procedimientos democráticos, qué reglas comunes darnos para permitir una convivencia justa y pacífica es un bien irrenunciable.

En efecto, como declarara Capograssi, filósofo del Derecho italiano que luchó por conciliar el catolicismo y lo mejor de la tradición liberal: “nosotros una sola cosa tenemos, una sola cosa nuestra: la libertad”<sup>8</sup>. Curiosa y paradójica arma la nuestra: de un lado, la libertad por la que decidimos hacer esto y no aquello, es, de por sí, algo valioso, sea cual sea su contenido<sup>9</sup>; de otro, se enraíza “en el espíritu del individuo, en el que la libertad es acto de reflexión, de razón, de tolerancia, victoria sobre la propia soberbia y debilidad. Sólo con este individuo puede durar un régimen de libertad”<sup>10</sup>. No otro es el problema de la civilización y el maestro italiano no dudó en agradecer a Kant el habernos enseñado que no se trata de garantizar la felicidad y el bienestar, sino de crear ordenamientos jurídicos, o sea, de derecho, o sea de libertad. Nada más arduo, puesto que se confía a la libertad del individuo y de las fuerzas sociales el desarrollo de la naturaleza humana en todas sus implicaciones: “se trata —insistía— de llegar a la libertad libremente, ya que sólo a través de la libertad se llega a la libertad”<sup>11</sup>.

Desde esta perspectiva, quizás podríamos coincidir en que la criminalización del aborto pudiera no ser la vía más adecuada para disminuir el número de abortos y favorecer la responsabilidad y el respeto mutuo en las relaciones afectivas. Y en que la tutela de la vida prenatal debería articularse a través de la voluntad de la mujer embarazada y no contra ella, como afirma la ley. De hecho, a pesar de la frivolidad de la propaganda, la mayoría de los españoles, si somos serios, convenimos con el Consejo de Estado en que el aborto es un mal a evitar y la promoción de una actitud responsable y respetuosa en la vida afectivo-sexual un bien de relevancia social<sup>12</sup>.

En todo caso, no es éste el objeto del presente artículo, que quiere ofrecer una contribución al debate sobre la relación entre razón y religión en el tema del aborto, de la mano de dos pensadores que están afrontando con audacia el desafío de un nuevo diálogo entre neoilustración y tradiciones religiosas: Habermas y Spaemann.

8. G. CAPOGRASSI, *Pensieri a Giulia [1918-1924]*. Bompiani, Milano, 2007, editado por G. Lombardi, n. 57, p. 89. ¿Cómo no recordar las espléndidas páginas de C. PEGUY, *El misterio de los santos inocentes*, Encuentro, Madrid, 1993, pp. 49 ss., sobre el misterio de la libertad humana y la perplejidad del Eserutopo de C.S. LEWIS, *Cartas del diablo a su sobrino*. Rialp, Madrid, 2006, pp. 71, 85-86, 90, 123?

9. ID, “Riflessioni sull’ autorità e la sua crisi” (1921), en *Opere*. Giuffrè, Milano, 1959, I, p. 164.

10. ID, “Liberali e cattolici” (1945), en *Opere*, cit., VI, p. 113. De ahí que, lejos de toda frivolidad y abstracción, ID, “Il concetto di libertà e le sue fondamentali applicazioni” (1946), in *Opere*. Giuffrè, Milano, 1990, VII, p. 145 advierta que su tratamiento “requiere madurez de vida y de pensamiento... y, a la par, una vida interior pura y profunda, probada por experiencias vitales largas e intensas”.

11. ID, “La posizione dell’ individuo nella società contemporanea”, en *Opere*, cit., VI, p. 101.

12. Aunque a diferencia de lo que sucede en los Estados Unidos, la encuesta “European Values”. EURO RSCG; TNS Sofres Institute. (May 2005) indica que el 62% de los europeos, en general, y el 59% de los españoles, en particular, sostienen que “si una mujer no quiere tener hijos, debería poder abortar”.

## 2. RAZONAR SOBRE LA VIDA EN UNA SOCIEDAD PLURAL: JÜRGEN HABERMAS

Excluyendo toda visión metafísica y teológica y todo esfuerzo por reconocer un estatuto ontológico al embrión, que estima incompatibles con el pluralismo ético de nuestras sociedades, Habermas propone considerar la vida prenatal indisponible pero no inviolable<sup>13</sup>. Por medio de esta distinción entre indisponibilidad e inviolabilidad, entre dignidad de la vida humana y dignidad humana, sostiene que, aunque no sea todavía persona sujeto de derechos fundamentales, la vida nonata debe sustraerse a la pura ponderación de bienes, que supondría su instrumentalización<sup>14</sup>.

A partir de las premisas de un Estado constitucional en una sociedad pluralista, Habermas subraya la necesidad de regular el uso de la técnica genética, planteándose cómo afecta la disponibilidad de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal a la guía de la propia vida y a nuestra auto-comprensión como seres morales. En su esfuerzo, insiste en que el derecho a una herencia genética no manipulada difiere de la regulación de la interrupción del embarazo: en este caso “el *derecho de la mujer a la autodeterminación* colisiona con la necesidad de protección del embrión. En el otro caso, la protección de la vida del nonato entra en conflicto con una *ponderación de los padres*, que desean a su hijo pero también renunciar a la implantación del embrión si éste no cumple determinados estándares de salud. Tampoco es que los padres se vean envueltos en este conflicto *de improviso*: aceptan la posible colisión de antemano, cuando someten al embrión a una prueba genética. Esta especie de controles de calidad *deliberados* pone en juego un nuevo aspecto del asunto: la instrumentalización de una vida humana engendrada con reservas por preferencias y orientaciones de valor de terceros... La decisión existencial de interrumpir un embarazo tiene tan poco que ver con este hacer disponibles las marcas características, con este cribar la vida prenatal, como con el consumo de esta vida con fines investigadores”<sup>15</sup>. A la imprevisión que suele concurrir en el caso del aborto, en el que está en juego el derecho de la mujer a auto-determinarse, opone el cálculo deliberado que caracteriza a las

---

13. *Ibid.*, p. 35, 48, 50-51, 54, 91, 104.

14. Por eso, *Ibid.*, p. 56, después de afirmar que “si la moral tiene su sede en una forma de vida estructurada lingüísticamente, el debate actual sobre la admisibilidad de la investigación consumidora de embriones y del DPI [diagnóstico de preimplantación] no puede decidirse en pro de la dignidad humana y el estatuto de los derechos fundamentales del óvulo fecundado con un único argumento contundente”, no tiene reparo en admitir que “no sólo comprendo el motivo que impulsaría a servirse con agrado de un argumento así, sino que lo comparto, ya que la aplicación restrictiva del concepto de dignidad humana deja la protección del embrión, que éste necesita y de la que es digno, en manos de una ponderación de bienes que abre una ancha rendija a la instrumentalización de la vida humana y a la socavación del sentido categórico de las exigencias morales”. Ahora bien, sigue, “por eso es tanto más relevante la búsqueda de una solución convincente, cosmovisivamente neutral, a la que de todos modos nos obliga el principio constitucional de tolerancia”.

15. *Ibid.*, p. 47. *Cursivas mías*.

decisiones seleccionadoras, en las cuales los padres efectúan una ponderación. Pero la diferencia más evidente es que en un caso se elimina la vida humana y en el otro se decide acerca de su futura dotación genética. Es claro que la vida humana abortada no sufrirá en el futuro por la decisión de su madre, ya que no existirá, mientras que la vida humana genéticamente manipulada sí se podrá verse afectada por la ponderación de sus padres, una vez cobre autoconciencia como sujeto, ya que vivirá.

No se entiende bien por qué no cabe aplicar al aborto —especialmente al aborto a demanda— una afirmación tan lúcida como la que sigue: “La valoración de la vida humana prepersonal no atañe... a un “bien” entre otros bienes. Qué trato demos a la vida humana antes del nacimiento (o a los seres humanos después de su muerte) afecta a nuestra autocomprensión como especie. Y nuestras representaciones de nosotros como personas morales están entrelazadas con esta autocomprensión ética de la especie. Nuestras concepciones de —y el trato que damos a— la vida humana prepersonal forman, por así decirlo, un entorno ético estabilizador para la moral racional de los sujetos de derechos humanos (un contexto de inserción que no puede deshacerse a no ser que queramos que sea la moral misma la que se nos escurra). Esta conexión interna de la ética protectora de la vida con nuestra manera de entendernos como seres vivos autónomos e iguales, orientados a razones morales, contrasta nítidamente sobre el fondo de una posible eugenesia liberal... Hoy día debemos preguntarnos si las siguientes generaciones se resignarán, llegado el caso, a no concebirse autores indivisos de su guía de vida (ni tampoco obligados como tales a rendir cuentas)”<sup>16</sup>. ¿Acaso la difusión de la idea de disponibilidad de la vida humana incipiente —aunque lo sea sólo para su madre— no está repercutiendo y lo hará cada vez más en la manera de concebirnos las mujeres, los hombres y nuestras relaciones? Vayamos por pasos.

Desde su ética del discurso, considera que “en el debate normativo de una esfera pública democrática sólo cuentan, al fin y al cabo, los enunciados morales en sentido estricto. Sólo los enunciados cosmovisivamente neutrales sobre lo que es por igual bueno para todos y cada uno pueden tener la pretensión de ser aceptables para todos por buenas razones”<sup>17</sup>. Son razones morales “aquellas que pueden contar racionalmente con ser aceptadas en una sociedad cosmovisivamente pluralista”<sup>18</sup>.

En efecto, “en el seno de una sociedad compleja, una cultura sólo puede afirmarse frente a las otras convenciendo a sus nuevas generaciones (que también pueden decir ‘no’) de las ventajas de su semántica para abrir mundo y de su fuerza para orientar la acción. No puede ni debe protegerse ninguna variedad cultural. En

16. *Ibid.*, pp. 91-92.

17. *Ibid.*, p. 50.

18. *Ibid.*, p. 34. Desde su concepción de la democracia deliberativa, en contraste con las tesis liberales y las republicano-comunitaristas, J. HABERMAS, *La inclusión del otro*. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 231 ss., considera que sólo cabe el acuerdo y la comunicación sobre las cuestiones morales o de justicia, mientras que en todo lo que excede de tal campo, tiene lugar el compromiso y la acción estratégica, esforzándose, en todo caso, por superar el individualismo liberal.

un Estado constitucional democrático, la mayoría tampoco puede prescribir a las minorías la propia forma de vida cultural (en la medida que diverja de la cultura política común del país) como la pretendida cultura dominante”<sup>19</sup>.

Para Habermas, el argumento moral de que “el embrión goza ‘desde el comienzo’ de dignidad humana y protección absoluta de su vida” es de “discutible constitucionalidad”, pues “interrumpe una discusión que no podemos pasar por alto si nos queremos poner políticamente de acuerdo sobre las cuestiones fundamentales con la atención constitucionalmente debida al pluralismo cosmovisivo de nuestra sociedad”<sup>20</sup>. A su juicio, la determinación precisa del estatuto moral del embrión sólo se puede hacer a partir de una cosmovisión, ya sea en la línea de la metafísica cristiana o en la del naturalismo: “la sustancia normativa de la protegibilidad de la vida humana prepersonal no encuentra una expresión racionalmente aceptable para todos los ciudadanos ni en el lenguaje objetivante del empirismo ni en el lenguaje de la religión”<sup>21</sup>.

De acuerdo con su filosofía de la historia y su concepción evolutiva de la razón práctica<sup>22</sup>, decide basar la subjetividad en la intersubjetividad: “lo que convierte, sólo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona en el pleno sentido de la palabra es el acto socialmente individualizador de acogerlo en el contexto público de interacción de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente”<sup>23</sup>. Para él, admitir que la moral y las cosmovisiones se implican mutuamente y que aquélla necesita basarse en alguna imagen del mundo supone renunciar a la tolerancia de la moral ilustrada y los derechos humanos —conquistas, éstas sí, cosmovisivamente neutrales—<sup>24</sup>, así como a la posibilidad de resolución jurídica pacífica de los conflictos culturales y religiosos<sup>25</sup>.

---

19. J. HABERMAS, *El futuro...*, cit., p. 13.

20. *Ibid.*, p. 45 y nota 21.

21. *Ibid.*, p. 50.

22. Aunque preocupado por el proceso de tecnificación que inicia la modernidad, J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz, Buenos Aires, 2009, no comparte el pesimismo antimoderno de los teóricos críticos de la escuela de Frankfurt: su crítica a lo moderno no le impide valorar sus logros. Se propone, así, construir una ciencia social alternativa a las sociologías científicas de los años 60, reivindicar el contenido emancipador del Derecho moderno y promover su transformación discursiva. Cfr. las reflexiones de J.M. CARABANTE, “El Derecho: ¿objeto tecnificado o medio de tecnificación? La dualidad del proceso de racionalización jurídica en la obra de J. Habermas”. *Persona y Derecho*, num. 62, 2010, p. 66, pp. 69-70 y p. 77.

23. *Ibid.*, p. 52. Cfr. J. HABERMAS, *La inclusión...*, cit., p. 240.

24. A. MACINTYRE, *Ética y Política. Ensayos escogidos II*, Nuevo Inicio, Granada, 2008, discute tal neutralidad en el capítulo que dedica a la tolerancia, a partir de Locke y Mill, y llega “por una ruta muy distinta, exactamente a la misma conclusión que los liberales clásicos y los modernos: no se debe permitir que el estado imponga ninguna concepción particular del bien humano ni que identifique alguna de tales concepciones con sus propios intereses y causas”, p. 337.

25. J. HABERMAS, *El futuro...*, cit., p. 122. A. MACINTYRE, *Ética y política...*, cit., pp. 294-295, en cambio, señala que la Ilustración ha fracasado, desde un punto de vista institucional, a partir de sus propios criterios de racionalidad, al imposibilitar “los tipos de lectura, conversación y discusión públicas institucionalizadas necesarios para la práctica eficaz del pensamiento racional precisamente acerca de los principios y decisiones referentes a las respuestas a cuestiones” más fundamentales.

Para Habermas, el núcleo de la moral es claro: tratar a todos los seres humanos como humanos, pero ¿quién es ser humano? Pues bien, “el nacimiento, en tanto que momento del ingreso en el mundo social, marca a la vez el momento a partir del cual la disposición a ser persona puede hacerse realidad, sea en la forma que sea... Por eso, la moral trata a todos los que pertenecen a la especie humana como seres que quieren una vida personal, independientemente de si fácilmente pueden vivirla... El respeto a la integridad de los demás, establecido en el reconocimiento recíproco entre personas, tiene que valer para todos los seres humanos sin excepción. Todos tienen el mismo derecho fundamental a participar en la vida personal, sin que importe en qué medida (definitiva o transitoriamente) son capaces de participar autodeterminadamente”<sup>26</sup>. No entiendo por qué justifica que la moral trate a todos los seres humanos como llamados a una vida personal, con independencia de que puedan o no de hecho llegar a vivirla y no razona del mismo modo para el caso del *nasciturus*, como ser vivo de la especie humana llamado a ser un sujeto humano en plenitud, si no se le impide.

Si, por un lado, Habermas considera que el debate sobre el aborto enseña “el fracaso de todo intento de llegar a una descripción cosmovisivamente neutral (o sea, que no prejuzgue) del estatus moral de la vida humana incipiente, una descripción que sea aceptable para todos los ciudadanos de una sociedad secular”<sup>27</sup>, por otro, tiene la “intuición de que no puede disponerse de la vida humana pre-personal para convertirla en un bien sometido a la competencia”, es más, apunta, “antes de su entrada en el contexto público de interacción, la vida humana goza, como punto de referencia de nuestros deberes, de protección legal sin ser ella misma sujeto de deberes y portadora de derechos humanos... Está claro que tenemos deberes morales y legales con respecto a él *por mor de él mismo*. Además, la vida pre-personal también conserva, antes de llegar a un estadio en el que pueda *asignársele el rol* de una segunda persona a la que dirigir la palabra, un valor integral para el conjunto de una forma de vida concebida *éticamente*”<sup>28</sup>.

De intuición vuelve a hablar al precisar que, en el debate bioético actual, “no es que la incondicionalidad existencial tenga a priori más derecho que la ponderación de intereses, pero parece que muchos de nosotros tenemos la intuición de querer inclinar la balanza a favor de la vida humana, incluso en los estadios más tempranos... ¿Qué es —se pregunta, entonces— lo que puede expresarse en esta intuición si partimos del hecho de que la vida humana no está desde el origen absolutamente protegida de la misma manera que la vida de las personas?”<sup>29</sup>.

En relación con el diagnóstico de preimplantación, “lo que los intercesores de una regulación que limitara la admisibilidad del procedimiento a unos pocos casos claramente extremos de enfermedades... pueden alegar... contra la protección de la vida es ante todo el interés del futuro afectado en evitar una vida futura inso-

26. J. HABERMAS, *El futuro...*, cit., nota 28, p. 52.

27. *Ibid.*, p. 48.

28. *Ibid.*, pp. 63 y p. 54.

29. Cfr. *Ibid.*, p. 93.

portablemente limitada”. Pero, reconoce, “también es inquietante que hagamos *por otros* una distinción tan rica en consecuencias entre una vida que merece vivirse y una vida que no merece vivirse” y, aunque admite no estar seguro, siempre cabrá referirse a “las consecuencias discriminatorias de valorar, aunque sea de forma restrictiva, un modo de vida humana como supuestamente menoscabado, así como los problemáticos efectos de acostumbrarse a ello”<sup>30</sup>. Una afirmación, de nuevo, trasladable al caso del aborto, por mucho que sea la madre la autorizada para discriminar si lleva dentro una vida que merece la pena dejar vivir o no.

En cuanto a la investigación consumidora de embriones, “la sensación de que no podemos instrumentalizar el embrión como una cosa para *otros* fines discrecionales encuentra expresión en la exigencia de tratarlo como una segunda persona en anticipación de su determinación, una persona que, *si naciera*, podría comportarse de alguna manera respecto a este tratamiento”<sup>31</sup>. Pero, dado que en el laboratorio no se pretende que nazca nadie, no se ve por qué deberíamos aplicar el criterio de una relación médico-paciente virtual. Pues bien, argumenta Habermas, “la evolución de la técnica genética por lo que respecta a la naturaleza humana hace poco nítidas las distinciones categoriales, antropológicamente profundas, entre subjetivo y objetivo y crecido y hecho. Por eso, con la instrumentalización de la vida prepersonal se pone en juego una auto-comprensión ética de la especie que decida si podemos seguir entendiéndonos como seres que juzgan y actúan moralmente. Allí donde nos falten razones morales que obliguen, debemos atenernos al indicador que nos señale el camino a seguir en cuanto ética de la especie”<sup>32</sup>.

Una vez más, conforme a su visión de la Ilustración como etapa de la madurez de la razón, lo que le preocupa es la conciencia de que nos jugamos el poder seguir concibiéndonos como seres libres e iguales que se comunican entre sí por medio del lenguaje, algo que considera —nada neutralmente, pero muy razonablemente— digno de protección política y jurídica<sup>33</sup>. Según Habermas, la exigencia moral de no tratar instrumentalmente a segundas personas es lo que nos “reafirma en la “lógica de la curación” y nos impone —al contrario que el emotivo espacio de tolerancia de una eugenesia liberal— la carga de trazar las fronteras entre la eugenesia negativa y la eugenesia perfeccionadora”<sup>34</sup>. No deja de insistir en que las posibilidades técnicas de intervención en el comienzo de la vida humana suscitan interrogantes que afectan a nuestra auto-comprensión ética como especie y exigen

---

30. Cfr. *Ibid.*, p. 94.

31. *Ibid.*, p. 95.

32. *Ibid.*, p. 96.

33. De ahí su afirmación plenamente coherente con su espíritu neoilustrado, *Ibid.*, p. 41: “el intento de prevenir por medios jurídicos que nos acostumbremos subrepticamente a una eugenesia liberal y de asegurar que el engendramiento... mantenga una cierta medida de contingencia o naturalidad, no sería expresión de ninguna imprecisa resistencia antimoderna. Sería más bien un acto político de acción moral autorreferente para garantizar la existencia de unas condiciones de conservación de la autocomprensión práctica de la modernidad”. Opción política que, se comparta o no, no tiene nada de neutral.

34. *Ibid.*, pp. 63-64.

un esfuerzo filosófico que se plantee los límites de nuestra capacidad tecnológica. “La auto-instrumentalización y la auto-optimización de los fundamentos biológicos de la existencia humana que el hombre está a punto de activar”<sup>35</sup> hacen que la filosofía sea más necesaria que nunca. En efecto, es interesante cómo percibe la urgencia de reflexión, ligada a la necesidad de una opción radical que, desde sus presupuestos, sólo puede ser entre autonomía o arbitrariedad: “cuando se trata de los interrogantes de una ‘ética de la especie’, la abstención posmetafísica choca con sus fronteras de una manera que nos interesa. Tan pronto como está en juego la autocomprensión ética de sujetos aptos para el lenguaje y la acción *en total*, la filosofía no puede seguir sustrayéndose (sic) de adquirir una postura en cuestiones de contenido. Es esta la situación en la que nos encontramos hoy. El avance de las biociencias y el desarrollo de las biotecnologías no sólo amplían las posibilidades de acción ya conocidas, sino que posibilitan un nuevo tipo de intervenciones... Ahora depende de la autocomprensión de estos sujetos cómo quieran aprovechar el alcance de los nuevos espacios de decisión: autónomamente, según consideraciones normativas que afectan a la formación democrática de la voluntad, o arbitrariamente, de acuerdo con preferencias subjetivas que puedan satisfacerse en el mercado. No se trata, pues, de una afectación cultural contra los laudables avances del conocimiento científico, sino únicamente de si (y en determinados casos cómo) la implementación de estas conquistas afecta a nuestra autocomprensión como seres que actúan de forma responsable. ¿Queremos contemplar la posibilidad categorialmente nueva de intervenir en el genoma humano como un incremento de libertad *necesitado de regulación* normativa o como una autoinvestidura de poderes para llevar a cabo unas transformaciones que dependan de las preferencias y no necesiten ninguna *autolimitación*?”<sup>36</sup>.

En este esfuerzo por usar la razón —recuperando su pregunta más genuina, la pregunta por el significado, y el planteamiento de los fines del obrar— y arrojar algo de luz en el contexto actual oscurecido por la primacía de la racionalidad instrumental y el nihilismo, Habermas se muestra sensible al argumento de la pendiente resbaladiza<sup>37</sup>. No sólo cuestiona que sea deseable vivir en “una sociedad en la que el precio de la atención narcisista a las propias preferencias sea la insensibilidad respecto a los fundamentos normativos y naturales de la vida”<sup>38</sup>, sino que distingue entre la actitud clínica del terapeuta, que se relaciona con “el

---

35. *Ibid.*, p. 35.

36. *Ibid.*, pp. 24-25.

37. *Ibid.*, p. 33, señala que “el argumento de la ‘rotura de diques’ no suena tan alarmista si se piensa en el uso retrospectivo que los *lobbies* de la técnica genética hacen de precedentes no reflexionados y prácticas convertidas imperceptiblemente en costumbre (más o menos como hoy el diagnóstico prenatal) para dejar de lado los reparos morales con un encogimiento de hombros y un ‘demasiado tarde’. El uso metodológicamente correcto del argumento muestra que hacemos bien en controlar el enjuiciamiento normativo de la evolución actual planteándonos las cuestiones con las que el posible desarrollo biogenético podrá enfrentarnos teóricamente un día (aun cuando hoy estén totalmente fuera de alcance, como nos aseguran los expertos)”.

38. *Ibid.*, p. 34.

ser vivo tratado como si éste ya fuera la segunda persona que será alguna vez” y la “actitud optimizadora e instrumentalizadora” que el “diseñador adopta frente al embrión a modificar genéticamente”. Desde luego, precisa, “sólo puede hablarse de un ‘plano inclinado’ (los argumentos de ‘rotura de diques’ son llamados *slippery slope arguments*) si hay razones para suponer que la admisión a) del DPI y b) de la investigación de células madre embrionarias humanas prepararán el camino para que se conviertan en costumbre precisamente las dos actitudes que son inherentes al perfeccionamiento y la cosificación de la vida humana prepersonal”<sup>39</sup>. Pero es que eso es exactamente lo que sucede: la “instrumentalización es parte inevitable del contexto de acción en el cual se inserta el diagnóstico de preimplantación”, dice Habermas, quien califica el trato dado al embrión como “*cosificador*”; en cuanto a la producción, examen y retoque de células madre embrionarias, “es otra clase de *praxis* que engendrar (y manipular la disposición) de un ser humano cuyo nacimiento se ha determinado. Esta observación, que es acertada, no hace sino confirmar la afirmación decisiva para el argumento del ‘plano inclinado’: esta *praxis* investigadora requiere que se dé un trato cosificador a la vida humana prepersonal, la misma actitud, pues, que distingue a las prácticas eugenésicas”<sup>40</sup>. Pero “la minoría que en el consejo ético nacional rechaza por principio ‘la instrumentalización del embrión para fines extraños’, aún va un paso más allá en la argumentación ‘de la rotura de diques’ y destaca la función simbólica de la protección de los embriones humanos para todos ‘los que no pueden protegerse a sí mismos y, por eso, tampoco argumentar ellos mismos’”<sup>41</sup>.

Quizás no sea tan claro que nadie dude, como pretende Habermas, “del valor intrínseco de la vida humana antes del nacimiento, se la denomine “sagrada” o se rechace esta “sacralización” de lo que es un fin en sí mismo”<sup>42</sup>, que nos hagamos cargo de las consecuencias que puede tener la difusión de una mentalidad que, más allá de todo razonamiento práctico prudencial y casuístico, estime la vida prenatal disponible. Pero Habermas nos recuerda la escasez de recursos con que se encuentra la razón neoilustrada para hacer frente a los desafíos que la biotécnica le plantea y nos reclama a creyentes y no creyentes a un uso abierto y responsable de la razón<sup>43</sup>: “el *common sense* ilustrado democráticamente tiene que temer la indiferenciación mediática y la parloteante trivialización de todas las ponderaciones... Una secularización no aniquiladora se realiza en el modo

39. *Ibid.*, pp. 123-125.

40. Cfr. *Ibid.*, pp. 126-127.

41. *Ibid.*, p. 128.

42. *Ibid.*, p. 50. Como afirma él mismo, p. 120, “las imágenes naturalistas del hombre, que se deletrean en el lenguaje de la física, la neurología o la biología evolutiva, rivalizan desde hace mucho con las imágenes clásicas de la religión y la metafísica”.

43. También A. MACINTYRE, *Ética y política...*, cit., pp. 350-351, demanda tal responsabilidad, tras la estela de Mill, quien “concedía con razón una gran importancia a lo que él llamaba ‘la inteligente y vívida aprehensión de la verdad’... que... sólo puede emerger de algún proceso sistemático de indagación en el curso del cual otros nos pidan cuentas de las razones que tenemos para establecer nuestras conclusiones”.

de la traducción”<sup>44</sup>. De hecho, llama a una colaboración e intercambio recíproco entre Filosofía y Teología, de modo que ambas disciplinas se vean enriquecidas<sup>45</sup>. Dado que Habermas ve en la deriva economicista de las sociedades liberales, que ha secado las fuentes de la solidaridad colonizando la vida social, la causa de la insuficiencia del Estado de Derecho a la hora de motivar a los ciudadanos y generar solidaridad, considera necesario apelar a las tradiciones pre-políticas, entre ellas las grandes culturas religiosas, para superar la estrechez de la racionalidad funcional, superficial, parcial y meramente económica<sup>46</sup>.

Crítico con el cientificismo<sup>47</sup>, reclama de los no creyentes una apertura hacia los lenguajes religiosos y de los creyentes un esfuerzo de traducción de los contenidos religiosos. Para explicarlo, no duda en poner como ejemplo el argumento del Génesis 1, 27 (“Y creó Dios al hombre a imagen suya...”), con el fin de mostrar cómo “este haber sido creado que caracteriza a la misma imagen expresa una intuición que en nuestro contexto también puede decir algo al que no tiene oído religioso... Dios es un ‘Dios de hombres libres’ mientras no allanemos la diferencia absoluta entre creador y criatura. Sólo en esta medida el acto divino de dar forma no significa una prescripción que obstaculice la autodeterminación humana<sup>48</sup>. “Dios ‘determina’ al hombre en el sentido de que lo dota para ser libre y a la vez le obliga a serlo. Pues bien, no hay que creer las premisas teológicas para entender cuál sería la consecuencia de que se estableciera una dependencia completamente distinta, causal, si la diferencia implícita en el concepto de creación desapareciera y un par sustituyese a Dios, o sea, si un ser humano interviniera según sus preferencias en la combinación casual de las secuencias cromosómicas paternas, sin necesitar para ello establecer al menos un consenso contra-fáctico con los otros implicados. Esta lectura sugiere una pregunta... El primer ser humano que fije *a su gusto* el ser así de otro ser humano ¿no tendrá también que destruir

---

44. J. HABERMAS, *El futuro...*, cit., p. 144. “El papel civilizador de un *common sense* ilustrado democráticamente... se extingue poco a poco”, p. 132. También A. MACINTYRE, *Ética y política...*, cit., p. 352 sostiene que “los modos retóricos de la discusión y la búsqueda racionales son profundamente incompatibles con los modos retóricos de la cultura comercial y política dominante”. En la definición de los bienes de la salud —por ejemplo, argumenta en p. 339—, ni las compañías de seguros, ni los gerentes burócratas de las organizaciones sanitarias pintan nada.

45. Cfr. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 117.

46. Cfr. J. M.<sup>a</sup> CARABANTE, “La religión, entre lo público y lo privado. Reflexiones en torno a la Filosofía de la Religión de J. Habermas”, en *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, num. 15, 2007, quien valora, al final de su trabajo, el reconocimiento habermasiano del valor epistémico de las tradiciones y creencias religiosas, como hace en *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 139.

47. No con la ciencia, que debe ilustrar al sentido común. En efecto, señala J. HABERMAS, *El futuro...*, cit., p. 137, “la fe científicista en una ciencia que, mediante la auto-descripción objetivante, no sólo completará algún día la auto-comprensión personal sino que la *releva* no es ciencia, es mala filosofía. Tampoco habrá ninguna ciencia que prive al *common sense* ilustrado científicamente de, por ejemplo, juzgar cómo debemos tratar con la vida humana prepersonal cuando las descripciones biomoleculares posibiliten la intervención de la técnica genética”.

48. *Ibid.*, p. 145.

aquellas libertades que, siendo las mismas para todos los iguales, aseguran la diversidad de éstos?”<sup>49</sup>.

### 3. RAZONAR SOBRE LA VIDA EN UNA SOCIEDAD PLURAL: ROBERT SPAEMANN

Para Spaemann es claro que “el concepto de dignidad hace referencia a algo sacro: en el fondo es religioso-metafísico. Horkheimer y Adorno vieron esto con nitidez cuando escribieron que contra el asesinato sólo hay en realidad un argumento religioso. Ciertamente éste no es un argumento a favor del asesinato, sino a favor de la consideración religiosa de la realidad. Es un error, que en la actualidad todavía no se ha extinguido por completo, pensar que podemos abandonar la consideración religiosa de la realidad sin perder unas cuantas cosas más a las que no nos gustaría renunciar con tanta facilidad”<sup>50</sup>. También a él le preocupa la amenaza a la dignidad humana que supone una civilización moderna que, si bien “ha contribuido a que haga eclosión la idea de la igualdad de condiciones mínimas para todos en lo relativo a los derechos, sin embargo, contiene una poderosa tendencia a la eliminación de la idea misma de dignidad”, al excluir “todo parecido de la *res extensa* con la *res cogitans*”, rasgo propio de la ciencia moderna, cuya inclinación a tratar toda realidad como mero objeto “ha alcanzado también al hombre mismo en cuanto ser natural”<sup>51</sup>.

Considera que “la idea de dignidad humana y de su inviolabilidad encuentra su fundamentación teórica sólo en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía de lo absoluto”<sup>52</sup>. Lo cual no supone obstáculo alguno si aceptamos repensar la laicidad en términos respetuosos para con todos los sujetos y sus visiones sustantivas, respeto extensible a la convicción de quienes sostienen que, para motivar adecuadamente a los ciudadanos, el Estado debe apreciar los recursos culturales de los que se nutren la conciencia normativa y la solidaridad ciudadana<sup>53</sup>.

Spaemann observa que desde la metafísica clásica —con su noción de substancia y ligada a la tesis de la realidad de lo universal— y desde una reflexión trascendental pragmática —para la cual el “yo” no comienza en algún instante datable de la biografía humana, sino que surge desde la naturaleza orgánica del hombre en un desarrollo continuo, por lo que al tratar con un ser procedente de

49. *Ibid.*, pp. 145-146. Siempre actual, C.S. LEWIS, *La abolición del hombre*. Madrid, Encuentro, 2007.

50. R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. EIUNSA, Madrid, 2003, p. 110; cfr. *Id.*, *Lo natural y lo racional*. Rialp, Madrid, 1989, p. 103.

51. *Id.*, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 116.

52. *Ibid.*, p. 118.

53. Cfr. A. SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*. Mondadori, Milano, 2010, pp. 11 ss.

hombres tenemos que respetar en él como dignidad su capacidad de yo, sin dejar a mayoría alguna la definición de las cualidades en virtud de las que alguien posee dignidad humana—, se llega al mismo resultado: “sólo la pertenencia biológica a la especie *homo sapiens* puede ser lo que funde aquella dignidad mínima que denominamos “dignidad humana””<sup>54</sup>.

Frente al uso cada vez más frecuente del concepto de persona para dar a entender que no todos los hombres lo son, sino sólo los “adornados con determinadas cualidades”<sup>55</sup>, Spaemann precisa que “no definimos la identidad personal por sus rasgos cualitativos, aunque sean rasgos cualitativos de la especie hombre los que nos permiten hacer esta abstracción. *Quiénes* somos no se identifica evidentemente con *lo que* somos”<sup>56</sup>. Esta diferencia “se halla en la base del tratamiento de la persona”<sup>57</sup>.

La historia del surgimiento del concepto de persona como “un estatus, el único que no nos puede conceder nadie, sino que se posee naturalmente, sin que eso signifique que sea algo ‘natural’”<sup>58</sup> es una historia directamente ligada a la experiencia de quienes se encontraron con Jesús, primero, y sus discípulos, después, así como a los esfuerzos de la teología cristiana “para recoger intelectualmente la experiencia que se expresa en el Nuevo Testamento e integrarla, con los medios conceptuales del pensamiento antiguo, en un nuevo concepto”<sup>59</sup>. “Mientras que la palabra ‘hombre’ designa una especie, una clase natural, definida por diferentes predicados de sus elementos, ‘persona’ no alude a la clase, sino esencialmente al elemento de una clase, pero no en tanto que es elemento de la clase, sino en tanto que es individuo... Persona no es propiamente un concepto, sino un nombre, el nombre de un individuo indeterminado... La palabra persona designa al hombre en tanto que titular de un nombre propio”<sup>60</sup>.

Frente a la tesis de origen lockeano de Singer y Hörster<sup>61</sup>, para quienes no es razonable denominar personas y acogerlos como tales a los hombres que carezcan de racionalidad y autoconciencia, Spaemann aporta seis razones que ponen de

54. R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 113.

55. *Id.*, *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*. Pamplona, EUNSA, 2000, p. 27.

56. *Ibid.*, p. 32.

57. *Id.*, *Personas...*, cit., p. 35.

58. *Ibid.*, p. 38.

59. *Ibid.*, p. 41. El descubrimiento de la persona tuvo relación directa con la conciencia de que el que “la exigencia incondicional de lo bueno, en tanto que racional, se imponga en el hombre no depende de la naturaleza, ni de los genes, ni de la educación, sino del hombre mismo, de su “corazón”, que “gobierna siempre y decide asimismo por quién se deja gobernar... La identidad del corazón se halla en un lugar más profundo que el de cualquier determinación cualitativa. Lo que con esto se expresa es un descubrimiento antropológico, pues responde a una experiencia... Este concepto de corazón se halla en la base del concepto posterior de persona... Esto es subrayado por el hecho de que decidirse por el bien o por el mal, por la luz o por las tinieblas, no es decidirse por una idea, sino por una persona... La verdad no se presenta como lo general supra-individual, sino como el rostro concreto de otro individual”, pp. 40-41.

60. *Ibid.*, p. 50.

61. Cfr. *Ibid.*, pp. 138 ss.

manifiesto lo insostenible de tal opinión y la verdad de la convicción intuitiva de que *todos* los hombres son personas<sup>62</sup>. La primera razón se refiere al concepto de especie: “‘Humanidad’ no es, como ‘animalidad’, tan sólo un concepto abstracto para designar un género, sino simultáneamente el hombre de una concreta comunidad personal, a la que no se pertenece por poseer determinadas cualidades constatables fácticamente, sino por mantener una vinculación genealógica con la ‘familia humana’... O bien esta familia es, desde el principio, una comunidad personal, o bien el concepto de persona como un ‘alguien’ por derecho propio no se descubre en absoluto o se olvida”<sup>63</sup>. La segunda es que “no existe un tránsito paulatino desde ‘algo’ a ‘alguien’. Solamente porque no tratamos a los hombres, desde el principio, como algo, sino como alguien, la mayoría de ellos desarrollan las cualidades que justifican posteriormente este trato”<sup>64</sup>. La tercera constata que es posible “alcanzar una certeza indudable sobre la existencia de intencionalidad siempre que entremos en comunicación personal inmediata. Pero no podemos determinar con igual certidumbre cuándo no existe”<sup>65</sup>. En cuarto lugar, se plantea el caso de los disminuidos psíquicos, a los que “percibimos como seres no ‘normales’, sino enfermos”, pero que “dan más de lo que reciben. Lo que reciben son ayudas en el plano vital. Pero el que la parte sana de la humanidad dé estas ayudas tiene para ella una significación más fundamental. Permite que luzca el sentido más profundo de una comunidad personal... El que en la comunidad de acogida de la humanidad lo que verdaderamente está en juego es el reconocimiento de la identidad, no la apreciación de cualidades útiles o agradables, se aprecia con claridad en el trato con los que no las tienen en absoluto. Ellos suscitan lo mejor del hombre, el verdadero fundamento del respeto a sí mismo”<sup>66</sup>. En quinto lugar, se refiere a los lactantes, a los niños, que desde el nominalismo son sólo personas en potencia, cuando “el concepto de potencialidad sólo puede surgir suponiendo el ser personal... Algo es posible cuando se dan todas las condiciones”. Lejos de ser un estado o el resultado de un desarrollo, “el ser personal... es la estructura característica de un desarrollo... una unidad a través del tiempo”<sup>67</sup>. En sexto y último término, “para la condición de ser personal sólo puede y debe haber un criterio: la pertenencia biológica al género humano. De ahí que tampoco se pueda separar el comienzo y el fin de la existencia de la persona del comienzo y el fin de la vida humana. Si existe ‘alguien’, existe desde que existe un organismo humano individual y seguirá existiendo mientras el organismo esté vivo”<sup>68</sup>. La

---

62. *Ibid.*, pp. 229-236.

63. Cfr. *Ibid.*, pp. 229-230.

64. *Ibid.*, p. 231. *Id.*, “No existe un matar bueno”, en *Id.*, *Límites*, cit., p. 416.

65. *Ibid.*, p. 232.

66. *Ibid.*, pp. 233-234.

67. *Ibid.*, pp. 234-235.

68. *Ibid.*, p. 236.

pertenencia de todo ser humano a una comunidad universal de personas implica corresponsabilidad, un vínculo de solidaridad recíproca<sup>69</sup>.

Spaemann denuncia cierta asimetría en este debate cuando se argumenta que, en una sociedad plural, quienes desean una protección más eficaz de la vida humana no pueden hacer valer públicamente sus razones, porque impondrían así de modo ilegítimo sus creencias o convicciones morales al resto. En primer lugar, no razonamos así en muchos otros campos: cuando se percibe un bien de relevancia social, es justo luchar por su protección<sup>70</sup>. En segundo lugar, no parece más neutral la posición pro-*choice* que la pro-*life*. El que la relación entre la madre y el *nasciturus* no sea paritaria, ni recíproca, no desmiente el hecho hoy patente de que el embrión posee una vida independiente. “En el fondo eso lo sabemos todos —escribe—. ¿Por qué, si no, como saben todos los médicos, las mujeres que abortan —a diferencia de otras operaciones, en las que se desea ser informado con toda exactitud— quieren ser informadas lo menos posible y no desean sino dejar zanjado el asunto y olvidarlo rápidamente? ¿Por qué? Porque en ellas vive la conciencia de que ahí está sucediendo algo que no les gustaría mirar abiertamente cara a cara”<sup>71</sup>. ¿Acaso hay un derecho a no saber, a ignorar y ocultar la realidad?

Advierte asimismo lo engañosa y ambigua que resulta la llamada a la conciencia de las mujeres y de los diputados en temas tan delicados, controvertidos y cargados de consecuencias como el aborto. La conciencia no es una subjetividad solipsista, cerrada e incommunicable, sino “la voz que nos insta a hacer lo recto”, que no exime de intentar “llegar a conocer lo recto. Nuestro Estado no puede dejar arbitrariamente en manos de la conciencia individual el conocimiento de lo que es recto y de lo que no lo es. En los derechos fundamentales ha reconocido ciertas convicciones fundamentales como criterio a seguir. Si es que hay derechos humanos, eso significa que no es lícito hacer que el derecho de una persona dependa de la conciencia de otra. Por ello, en el repliegue a la conciencia anida de

---

69. *Id.*, “No existe un matar bueno”, cit., p. 416: “lo que esencialmente constituye a esta comunidad es la afirmación recíproca, sin reservas y desligada de cualquier condición previa, de la existencia de cualquiera de los otros hasta su fin natural: más aún, la corresponsabilidad por esa existencia... El morir es un proceso que... está inmerso en ritos de solidaridad humana. Quien por propia voluntad quiere alejarse de esa comunidad, ha de hacerlo solo. Exigir que otros —y en particular los médicos, cuyo *ethos* se define por estar al servicio de la vida— colaboren con ese alejamiento por decisión propia significa destruir ese fundamento de toda solidaridad. Significa exigir al otro que diga: ‘No debes existir’. Esta exigencia es una monstruosidad. La destrucción del *ethos* médico a ella ligada inevitablemente ha de volverse pronto contra el sufriente mismo”.

70. Hace ya tiempo que N. BOBBIO, “Dalla struttura alla funzione”, en *Nuovi studi di teoria del diritto*. Milano, Comunità, 1977, pp. 102 ss, vinculó la recuperación de la tesis clásica que atribuía al derecho una dimensión directiva y promotora, no esencialmente represiva, al arraigo del Estado social de Derecho. Por su parte, A. OLLERO, “Estado social y democrático de derecho: algo más que retórica”, en A.V. SEMPERE NAVARRO (dir), *El modelo social en la Constitución Española de 1978*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2003, pp. 55-66, liga el artículo 9.2 de la Constitución, emparentado con la doctrina promocional del derecho, con la reforma cinco años antes del Código Civil que llamaba a aplicar las normas de acuerdo con la “realidad social” del momento.

71. R. SPAEMANN, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., p. 358.

nuevo la misma tesis que casi nunca se expresa abiertamente, pero que siempre se da por supuesta, a saber, que en el caso de los niños no nacidos no estamos ante vidas humanas y que por eso pueden quedar a libre disposición de la voluntad de otros con sólo que esa voluntad pretenda ser la conciencia. Precisamente esa presuposición es incorrecta”<sup>72</sup>.

Tan sólo hace unas décadas, dos socialdemócratas de relieve como Arndt y Bobbio consideraban obvio lo que hoy es reducido a mera creencia subjetiva, sin el rango de razón moral apta para ser defendida en la plaza pública. En efecto, si Adolf Arndt veía en el sistema de plazos y en la despenalización por razones sociales una capitulación del Estado social<sup>73</sup>, casi veinte años después Norberto Bobbio sostenía que “el derecho de la mujer y el de la sociedad, que suelen esgrimirse para justificar el aborto, pueden ser satisfechos sin necesidad de recurrir al aborto, evitando la concepción. Pero una vez hay concepción, el derecho del concebido sólo puede ser satisfecho dejándole nacer... Reenviar la solución al momento en el que la concepción ya se ha producido, esto es, cuando las consecuencias que se podían evitar no se han evitado, esto me parece que es huir del fondo del problema”<sup>74</sup>.

También para Spaemann el llamado “supuesto social” resulta un fracaso del Estado social, que se muestra incapaz de ofrecer a la madre una alternativa cuya aceptación pueda exigírsele a ella y que sólo puede encontrarse en la adopción del niño una vez nacido<sup>75</sup>.

La principal diferencia entre Bobbio y Arndt y nosotros radica en el contexto cultural actual que al individualismo neoliberal, emancipador y hedonista, añade una incapacidad de contemplar con asombro y gratitud la vida, mirada que entorpecen

72. *Id.*, “Al final del debate sobre el artículo 218 del Código Penal” (1974), en *Id.*, *Límites*, cit., pp. 345-346. Cfr. *Id.*, *Ética: cuestiones fundamentales*. Pamplona, EUNSA, 8.ª edición, 2007, pp. 102-103

73. A. ARNDT, artículo publicado en *Hamburger Abendblatt*, 20-10-1962: “Un Estado como el nuestro, que pretende ser un Estado social de derecho, estaría renegando de sí mismo si con la prescripción social rehusase proteger la vida germinal y como ayuda “social” no se le ocurriese otra cosa que sencillamente permitir, sin hacer nada para evitarlo, que se diese muerte a la vida inocente”. Citado por R. SPAEMANN, “Al final del debate...”, cit., p. 339.

74. N. BOBBIO, artículo publicado en *Il Corriere della Sera*, 8-5-1981. Aunque, por razones antropológicas y éticas en las que no puedo entrar, no estime correcto el uso de anticonceptivos no abortivos, creo que, teniendo en cuenta la realidad social y cultural de nuestro tiempo y la urgencia de acabar con el aborto, no puede prohibirse jurídicamente su venta y su uso. Para Barcellona, en F. VENTORINO, P. BARCELLONA, A. SIMONCINI, *La lotta tra Diritto e Giustizia*, Marietti, Genova-Milano, 2008, p. 264, es hipócrita acusar a una ley de permitir el aborto y al mismo tiempo combatir el uso de preservativos. Pues bien, la postura de la Iglesia, al condenar el aborto y el uso de preservativos, es coherente y del testimonio de los católicos depende el que otros puedan reconocer la humanidad y la belleza de una sexualidad vivida a la luz de la fe, pero, también de acuerdo con su doctrina, ni todo lo moralmente bueno debe ser mandado, ni todo lo moralmente malo prohibido por la ley.

75. Cfr. R. SPAEMANN, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., p. 360. También critica la prescripción social, así como el sistema de plazos con asesoramiento, *Id.*, “El derecho de la mujer a decidir exonera al hombre y al entorno que la rodea. El permiso para matar equivale a una declaración de que la mujer no es capaz de responder de sus actos”, en *Id.*, *Límites...*, cit., pp. 367 ss.

la ceguera ideológica y el resentimiento frente al dato<sup>76</sup>. Necesitamos redescubrir un uso de la razón que no la castre de antemano, separándola de la experiencia concreta, en la que entra en juego el afecto y asoma, ineludiblemente, el misterio<sup>77</sup>. Y así, con humildad y con paciencia, tratar de ofrecer cauces jurídicos que humanicen, en la medida de lo posible, las relaciones<sup>78</sup>.

El debate sobre el aborto ha favorecido la concienciación social del deber de solidaridad que tenemos para con las madres embarazadas en situaciones difíciles, la certeza científica de que los no nacidos son seres humanos cuyo desarrollo es continuo y sigue el código genético y la consciencia del peligro que supone dejar a alguna instancia discriminar qué vida humana es digna y cuál no<sup>79</sup>. A Adolf Arndt no le cabía la menor duda de que la interpretación constitucionalmente relevante del principio general de igualdad establecido por la Constitución alemana significa que al Estado le ha sido sustraída toda capacidad de determinar quién es hombre y que todo ser vivo engendrado por hombres y nacido de hombres posee la misma dignidad<sup>80</sup>. Esta distinción entre seres humanos con y sin dignidad subyace a toda mentalidad eutanásica y/o abortista<sup>81</sup>.

Al final, como dice Spaemann, se trata de determinar a quién corresponde la carga de la prueba: “Todo el que crea que puede indicar un límite temporal para el comienzo de la existencia personal del hombre, un límite posterior al instante

76. A. FINKIELKRAUT, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 153-154, recuerda que para Arendt el resentimiento es “la disposición afectiva característica del hombre moderno. Resentimiento contra ‘todo lo que le viene dado, incluida su propia existencia’... contra el hecho de que él no es el creador del universo, ni de sí mismo”. Sobre la invención del modo de pensamiento ideológico destructor del sentido común y el paso de las ideologías a las bioideologías, cfr. D. NEGRO PAVÓN, *El mito del hombre nuevo*. Encuentro, Madrid, 2009, pp. 229-255.

77. Cfr. L. SANDONÁ, *Fidarsi dell'esperienza*. Marcianum Press, Venezia, 2010.

78. Consciente de lo arraigada que está en gran parte de Europa la mentalidad abortista y de la necesidad de tiempo y energía que va a exigir la regeneración de una cultura de la vida, F.J. CONTRERAS propuso en Bruselas, en el European Ideas Network Seminar, cit., una estrategia gradual inteligente. Texto disponible en [http://www.europeanideasnetwork.com/files/2010/culture\\_of\\_life/Culture\\_of\\_life\\_final\\_1.pdf](http://www.europeanideasnetwork.com/files/2010/culture_of_life/Culture_of_life_final_1.pdf).

79. “O bien un hombre es hombre por su pertenencia biológica a la especie —escribe R. SPAEMANN, “Al final del debate sobre el artículo 218 del Código Penal”, cit., pp. 341-342—, o bien sólo lo es a partir de un grado determinado de espiritualidad actualizada. Pero entonces un recién nacido tiene menos derecho a ser protegido que un perro pastor adulto, con el que, sin duda, es posible una mayor comunicación. Ahora bien, si no deseamos trazar ese límite del derecho humano, tampoco podemos justificar en modo alguno el límite de los tres meses, que es enteramente arbitrario”.

80. Adolf ARNDT, “Strafrecht in einer offenen Gesellschaft”, en *Verhandlungen des 47. Deutschen Juristentages*, II, Nürnberg, 1968, Manchen, 1968, p. 7. Citado por R. SPAEMANN, “¿Tienen los no nacidos derecho a la vida?”, en *Id.*, *Límites*, cit., p. 349. Para una crítica del igualitarismo radical de los textos, que sólo nos dejan en manos del criterio selectivo del poder público y una alternativa realista, cfr. J. A. MARTINEZ MUÑOZ, “Vida y Derecho”, *Revista de Derechos Humanos*, 1, 2010, pp. 103-128.

81. Sobre la necesidad de solidaridad social para con los enfermos más vulnerables, cfr. R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, en *Id.*, *Límites*, cit., pp. 413-414. En relación con el *nasciturus*, y la solidaridad con la mujer embarazada, cfr. *Id.*, “¿Tienen los no nacidos derecho a la vida?”, cit., pp. 347 ss. e *Id.*, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., p. 359.

de la procreación, tiene que asumir la correspondiente carga de la prueba. Pero esa carga es demasiado pesada para él. Pues en vista de la estricta continuidad del desarrollo de la vida humana, no podemos fijar en modo alguno un comienzo del ser persona... Si quisiésemos suponer un comienzo de la persona posterior al momento de la procreación, tendríamos que equiparlo con el surgimiento de la conciencia del yo. Esto significaría que habría que despenalizar el acto de matar vida humana antes de que el niño haya aprendido a hablar y a decir “yo”... Pero la equiparación del surgimiento del hombre con el surgimiento de la conciencia del yo tropieza con la naturaleza misma de la conciencia del yo. La autoconciencia es algo que, por así decir, siempre existe antes que ella misma, siempre tiene un hacia atrás en el pasado, sin un comienzo precisable. Todo el que afirma que sabe cuándo comienza el hombre, está afirmando más de lo que puede probar. La carga de la prueba incumbe inequívocamente a quien exige la despenalización del acto de matar, pues para que fuese lícito matar habría que saber algo que no se puede saber”<sup>82</sup>.

Desde el punto de vista científico, observa Spaemann, “la dedicación al niño tiene desde el comienzo el carácter del reconocimiento de un “sujeto” y sólo así, y no como “criatura” de sus padres, puede llegar a ser “para sí” lo que es “en sí”: sujeto”. También “los principios constitucionales en los que se formulan los derechos del hombre tienen el carácter del “reconocimiento”, sea cual sea la fundamentación que se le dé a este último”<sup>83</sup>. De hecho, la certeza de que la vida humana es un bien jurídico desde el primer instante de su existencia ha obligado a los defensores de una ley de plazos a esgrimir otros argumentos más allá de la pura autodeterminación de la mujer, todos ellos cuidadosamente refutados<sup>84</sup>.

---

82. *Id.*, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., pp. 353-354. Sobre los criterios para la determinación jurídica del inicio de la vida y su objetividad o convencionalidad, cfr. L. VIOLINI e A. OSTI, “Le linee di demarcazione della vita umana”, en M. CARTABIA (ed), *I diritti in azione. Universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee*. Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 187 ss

83. *Id.*, “¿Tienen los no nacidos derecho a la vida?”, cit., pp. 349-350.

84. Cfr. *Id.*, “Al final del debate...”, cit., pp. 342-345. La sociología jurídica muestra la capacidad de las sanciones penales para fundar normas, especialmente en sociedades secularizadas, en las que la ley penal fija el mínimo ético necesario (si una irresponsable manipulación de la opinión pública reduce tal eficacia, hay que contraatacar para defender el bien jurídico que es la vida humana desde su comienzo, no capitular); cuando crece el número de abortos (también el de los legales), aumentan los daños a la salud de la madre; en cuanto al número de abortos clandestinos, ha crecido desde la masiva campaña sobre la opinión pública, después de que, a causa de la difusión de la píldora, hubiese descendido, pero, sobre todo, no se entiende por qué la difusión de un delito —como el de los maltratos domésticos— ha de llevar a su despenalización y no a redoblar el esfuerzo para proteger el bien jurídico lesionado; impedir a alguien cometer un delito no puede ser discriminatorio, lo que hay que hacer es eliminar el privilegio de quienes, por ser ricos, lo cometen impunemente; no se puede esperar del asesoramiento por “expertos” más que del que ya proporciona el médico; por último, no se puede pronosticar con certeza en los tres primeros meses de embarazo el futuro del niño y el frívolo cálculo “mejor matar una vida humana, que dejarla seguir con taras” habría impedido nacer a más de una gran persona.

El caso es que, por mucho que la existencia de vida humana desde la concepción sea científicamente irrefutable y aunque sepamos que las leyes despenalizadoras no han reducido el número de abortos, es cierto que siempre se ha abortado y con frecuencia, también en las sociedades tradicionales, en las que reinaba una gran hipocresía al respecto. De hecho, aunque exageró las cifras tendenciosamente, la campaña a favor de la despenalización del aborto consiguió concienciar a todos de lo que estaba pasando y acabar con el tabú. El problema es que, en vez de promover una mayor solidaridad para con las mujeres embarazadas y una protección efectiva del más débil, ha dado lugar a un cinismo difuso. Para Spaemann es claro, hoy sólo hay una alternativa: “cinismo público de cara a la vida humana o protección más efectiva de la misma”<sup>85</sup>.

Históricamente hemos asistido a la alianza de la ilustración con el afán de dominar todo por medio de la técnica. La tendencia a disponer, aunque no de forma absoluta ni indiscriminada, claro, de un bien hasta hace poco indisponible está calando. No en vano, la ley de plazos fue considerada en su día por muchos alemanes como un atentado, “por primera vez desde 1949, a los fundamentos de la legitimidad del Estado. La legitimidad del Estado moderno se basa ante todo en su función de protector de la vida. Esa protección... es la condición para que se pueda pedir a las minorías que se sometan a las decisiones de la mayoría”<sup>86</sup>. La existencia de intelectuales y grupos de presión que no sólo pretenden sacar el aborto del Derecho penal, dejando al no nacido en manos de la conciencia presuntamente responsable de su madre, sino que se proponen también “eliminar esa misma barrera psíquica ante el aborto denominada “conciencia”” deja ver que con la legalización del aborto “no se desea sencillamente tener en cuenta la realidad social, sino... influir sobre ella y modificarla en una determinada dirección”<sup>87</sup>. Ésta no es sino la emancipación del hombre de los constreñimientos de la naturaleza, fórmula sugestiva pero que, no por casualidad, aparece ligada con frecuencia al propósito de matar<sup>88</sup>. Y es que la plena emancipación de la naturaleza es el suicidio —único modo de sustraernos a todo dato no decidido por nosotros mismos—. “Allí donde la naturaleza ya no aparece como la condición de nuestra existencia con la que hemos de reconciliarnos mediante el recuerdo, sino como una cadena de la que tenemos que librarnos, se está soñando un sueño que tiene consecuencias letales”, sentencia Spaemann<sup>89</sup>. El hecho del nacimiento, en la medida que la manipulación técnica no intervenga, implica la entrada de un nuevo ser humano en la sociedad como miembro de la misma nato, no elegido, que no

---

85. *Id.*, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., p. 356.

86. *Id.*, “Al final del debate...”, cit., p. 346.

87. *Id.*, “¿Tienen los no nacidos derecho a la vida?”, cit., p. 350.

88. Cfr. *Ibid.*, pp. 348-349.

89. *Ibid.*, p. 351.

debe agradecer sus derechos fundamentales a nadie<sup>90</sup>. De ahí que, explica, lo que algunos denominan despectivamente biologismo sea la condición de la libertad.

#### 4. REFLEXIONES FINALES

Debemos mirar a la cara tal afán de emancipación y preguntarnos si realmente al contraponer nuestra libertad a todo dato natural ganamos o perdemos, el qué y por qué<sup>91</sup>. Ser conscientes del sufrimiento y de las dificultades que atraviesan muchas madres e hijos debería llevarnos a apostar por una educación y una legislación que promovieran más solidaridad y responsabilidad, no a elegir el atajo más cómodo, barato y bárbaro<sup>92</sup>. Hemos de tomar en serio el protagonismo y el deseo de autonomía de la mujer embarazada, cuya relación con el no nacido no tiene parangón. Pero es preciso insistir en que el momento de la autodeterminación de la mujer es antes, no después de la procreación: no cabe rebajar la sexualidad humana a un nivel meramente animal y luego deshacerse impunemente de las consecuencias<sup>93</sup>. Porque no hay mejor política pro-life que tener hijos y transmitirles el gusto por la vida, pero en vez de convertirlo en acto heroico, los Estados deberían favorecerlo. A fin de cuentas, no hay democracia sin *demos* y un mundo en el que no nacen niños es un mundo sin esperanza<sup>94</sup>.

En el esfuerzo por redescubrir lo *humanum* en nuestra sociedad plural, de modo que los derechos humanos sigan siendo un contrapunto al poder en vez de convertirse en instrumentos suyos, probablemente sea más realista la estrategia

---

90. *Id.*, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., p. 365: “La transformación de la sociedad en una asociación cuyos miembros son cooptados sería el final de una sociedad libre”.

91. Frente al ideal moderno de emancipación, que suponía la existencia de una realidad cuyas leyes objetivas podía conocer el hombre para su provecho —observa G. VATTIMO, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16—, “se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo ‘principio de realidad’”.

92. Al denunciar que la “tendencia de la civilización moderna va en la dirección de disponer sobre la vida humana”, R. SPAEMANN, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., pp. 356-357, insiste en que “el Estado de derecho como tal se opone siempre a tal tendencia... El Estado de derecho en conjunto es una institución de resistencia... para refrenar lo peor durante un cierto tiempo”. También refiriéndose a ancianos y enfermos graves, *Id.*, “No existe un matar bueno”, cit., p. 417, señala que “la oferta de ayuda al suicidio sería la salida más infame que la sociedad pueda idear para eludir la solidaridad con los más débiles, y la más barata también”.

93. “Un decidido cambio de la conciencia en este sentido es la más importante exigencia y el mejor apoyo para las mujeres que se encuentran en esta situación. A ello debe añadirse una ayuda mucho más decidida a las familias con hijos”, afirma *Id.*, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., pp. 359-360.

94. En ello insistió la jurista y teóloga austriaca Gudrun KUGLER, en *European Ideas Network Seminar*, [http://www.europeanideasnetwork.com/files/2010/culture\\_of\\_life/Values\\_of\\_todays\\_society\\_Mrs\\_Gudrun.pdf](http://www.europeanideasnetwork.com/files/2010/culture_of_life/Values_of_todays_society_Mrs_Gudrun.pdf)

“from wrong to right” que propone, por ejemplo, Hunt<sup>95</sup>, que intentar dar con soluciones perfectas. Desde esta perspectiva, cuando Spaemann señala que la eficacia normalizadora de las sanciones penales la dan por supuesta quienes exigen que se castigue la violación dentro del matrimonio<sup>96</sup>, dice algo innegable: las leyes conforman la mentalidad (objetivo claro de la LO 2/2010 de salud sexual y reproductiva y de la IVE). Sin embargo, no parece que, dado lo extendida que se halla una vivencia individualista, frívola e irresponsable del afecto y la sexualidad, la solución pueda venir de una recriminalización del aborto.

Hemos pasado de una sociedad hipócrita, en la que la maldad del aborto era clara aunque se practicara a escondidas, a una sociedad cínica, en la que la visión de lo bueno y lo malo es cada vez más borrosa, si es que no se renuncia explícitamente a discernir, desde una visión lúdica de la existencia. El paso de la hipocresía al cinismo no requiere apenas esfuerzo. Educar, en cambio, la sensibilidad, la inteligencia y la voluntad en la capacidad de ver, oír, gustar y adherirse a la verdad es una empresa exigente. Como escribió Peguy, “es más fácil... destruir que fundar y hacer morir que hacer nacer y dar la muerte que dar la vida”<sup>97</sup>. Hace falta contribuir con humildad y paciencia a la creación de una cultura de la vida a la altura de los desafíos del siglo XXI, tarea que corresponde ante todo a la iniciativa libre de individuos y sujetos sociales, que el Estado debe reconocer y apoyar enérgicamente. En este sentido, “es necesario que el poder público..., como asegura Tocqueville de manera profética, ‘no haga sino lo que las asociaciones civiles no pueden llevar a cabo’ y que aprenda de nuevo que su verdadero valor es promover la iniciativa de la sociedad civil y ‘tratar de enseñar a los ciudadanos a no necesitar su ayuda’”<sup>98</sup>.

La exaltación que hacen los *mass media* del principio de placer y del deber de eliminar el sufrimiento a toda costa, dificultan, pero no imposibilitan tal tarea. Debemos entablar una batalla cultural firme y paciente, a partir de la conciencia bastante compartida de que nuestra “sociedad secular se volverá bárbara si renuncia a todas las tradiciones sapienciales de la humanidad”<sup>99</sup>, de que, como observa Habermas “la búsqueda de razones que aspiren a la aceptación general comportaría expulsar poco limpiamente de la esfera pública a la religión, privando a la sociedad secular de unos recursos fundadores de sentido importantes, a no ser

95. L. HUNT, *La forza dell’empatia. Una storia dei diritti dell’uomo*. Laterza, Roma-Bari, 2010.

96. Cfr. R. SPAEMANN, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., pp. 354-355.

97. C. PEGUY, *El misterio de los santos inocentes*, cit., p. 11.

98. Así lo observó D. BLÁZQUEZ, “La contribuzione di A. De Tocqueville al dibattito sul principio di sussidiarietà”, comunicación expuesta en Congreso Internacional *Rethinking Rights in a Plural Society*, ASSET, Venezia, 2010, todavía inédito. Las citas pertenecen al manuscrito de Tocqueville conservado en la Beinecke Library de la Universidad de Yale recientemente publicado por E. Nolla: *De la Démocratie en Amérique*, Critical-historical Edition, Liberty Fund, Indianapolis, 2010, pp. 889 y 891.

99. R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, cit., p. 416. En sentido análogo, A. CORTINA, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 144 y 181-182.

que la parte secular también mantenga una sensibilidad para la fuerza articuladora de los lenguajes religiosos”<sup>100</sup>.

Sin el más mínimo ánimo de zanjar esta cuestión compleja, que la nueva ley ha reabierto, he querido resaltar que “la razón religiosa es un elemento indispensable de la vida y del diálogo público en la sociedad libre de una España moderna” y que “la dimensión religiosa no es una fase de la historia sino una estructura de la conciencia”<sup>101</sup>.

Conviene no desdeñar los argumentos de los creyentes, tachándolos a priori de irracionales, si queremos impedir el agostamiento del patrimonio común de sentido que nutre a nuestras democracias. Lejos de contraponernos, creyentes y no creyentes hemos de contribuir a un debate racional equilibrado y responsable<sup>102</sup>.

En un tiempo de “dominio del *logos* abstracto sobre la vida” y “crisis del estatuto antropológico”<sup>103</sup>, de “renuncia suicida” a la razón<sup>104</sup>, el diálogo entre los creyentes y los no creyentes que confían en ella puede contribuir, mediante la purificación de la razón y de la fe, al enriquecimiento de todos<sup>105</sup>.

Hace falta recuperar la conciencia de que “la tranquila verdad del ser humano consiste en su sensibilidad para percibir todas las cosas como signo del Misterio. A ella se opone esa tiranía de quienes ostentan el poder con motivo de alguna ideología, que niega esta manera que tiene el hombre de considerar las cosas”<sup>106</sup>. Una razón genuinamente religiosa<sup>107</sup> no hace otra cosa que conocer la realidad —en este caso la vida humana—, dentro de la cual descubre la presencia del misterio

---

100. J. HABERMAS, *El futuro...*, cit., p. 139. V. PÉREZ DÍAZ *et al.*, “Catholicism, social values and the welfare system in Spain”, ASP Research Paper 102(b)/2010, <http://asp-research.com/pdf/Asp%20102.pdf>, pp. 24 ss, subrayan el rol decisivo de la Iglesia católica y la religión en el sistema de bienestar español.

101. O. GONZÁLEZ DEL CARDEDAL, “Religión, libertad y verdad en democracia”. *Discurso ante la RACMP* del 27 de abril de 2010, pp. 3 y 6. “Razón pública es el resultante razonable y universalizable de la convergencia de las diversas fuentes de sentido... Corresponde al poder, democráticamente constituido, el acoger, jerarquizar y aplicar los elementos que aportan cada una de esas fuentes y aplicarlas en la situación histórica concreta... Gobiernan los políticos, pero ¿desde dónde gobiernan? Una sociedad no crece solo desde arriba hacia abajo sino sobre todo desde abajo hacia arriba; no vive solo de la ley, que tiene una función limitadora... La función creadora y nutricia de sentido, libertad, esperanza y coraje histórico, corresponde a... la ciencia, la ética, la religión, el arte, la poesía”, pp. 4-5.

102. Cfr. J. HABERMAS, *El futuro*, cit., pp. 132 y 134.

103. Cfr. P. BARCELLONA, en *La lotta tra Diritto e Giustizia*, cit., pp. 244.

104. A. GLUCKSMANN, “El espectro de Tifón”, en VV.AA., *Dios salve la razón*. Encuentro, Madrid, 2008, p. 136.

105. Cfr. M. A. GLENDON, “Experiencia elemental, derecho natural y purificación de la razón”, en ID, *Justicia, razón, derechos*. Encuentro, Madrid, 2010, presentación de Ana Llano Torres, pp. 13-29.

106. L. GIUSSANI, *El hombre y su destino. En camino*, Encuentro, Madrid, 2003, p. 109.

107. Cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza, Madrid, 1993, p. 87; R. SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la modernidad*. Rialp, 2010.

como dato a tener en cuenta para comprenderla<sup>108</sup>. Lejos de frenar el ímpetu por conocer, tal reconocimiento lo incentiva y moviliza sin cesar<sup>109</sup>, a diferencia de esa religiosidad burguesa carente de incidencia político-jurídica cuya compatibilidad con la muerte de Dios profetizó Nietzsche<sup>110</sup>. Afortunadamente, no faltan en el panorama contemporáneo testigos del *cor inquietum* agustiniano<sup>111</sup>, síntoma inequívoco de que uno vive en y de la realidad. Como expresó en uno de sus geniales aforismos el egregio pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila, “lo que aleja de Dios no es la sensualidad, sino la abstracción”<sup>112</sup>.

---

108. La consideración de la vida humana como algo que no nos damos a nosotros mismos es, para aquellos que así lo reconocemos, no una creencia subjetiva, sino un juicio sencillamente de realismo. Del realismo que impregna el pensamiento de Capograssi o Arendt. Cfr. F. MERCADANTE, “Capograssi e il realismo cristiano”, in A. DELOGU, A.M. MORACE (eds), *Esperienza e verità*, pp. 15 ss; y H. ARENDT, *Sobre la violencia*. Alianza, Madrid, 2005, p. 23, ID, *Lettera a Kart Jaspers, 11 de giugno 1965*, in *Carteggio. Filosofia e politica*. Feltrinelli, Milano, 1989, p. 218, citada por P. TEREZI (ed), *Hannah Arendt. Il pensiero secondo. Pagine scelte*. Rizzoli, Milano, 2000, p. 5.

109. Cfr. K. JASPERS, *Lo trágico. El lenguaje*. Agora, Málaga, 1995, pp. 42-43.

110. Cfr. E.L. FORTIN, “The Regime of Separatism: Theoretical Considerations on the Separation of Church and State”, en ID, *Human rights, virtue and the common good: untimely meditations on religion and politics* (edited by J. Brian). Benestad, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996, p. 8.

111. Cfr. M. BORGHESI, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*. Encuentro, Madrid, 2007, traducción de Manuel Oriol, pp. 135 ss, pp. 85-94, que alude al nihilismo insatisfecho, doliente, de autores como Wittgenstein, Horkheimer, Bobbio, Scalfari o Camüs.

112. N. GOMEZ DAVILA, *Escolios a un texto implícito*. Bogotá, Villegas ed., 2001, p. 32.