



**RIDAA**  
Repositorio Institucional  
Digital de Acceso Abierto de la  
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad  
Nacional  
de Quilmes

Busdygan, Daniel

# Democracia y razón pública : la deliberación sobre el aborto y el estatus de la vida prenatal



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

*Cita recomendada:*

*Busdygan, D. (2022). Democracia y razón pública: la deliberación sobre el aborto y el estatus de la vida prenatal. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3731>*

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>



# Democracia y razón pública

La deliberación sobre el aborto y el estatus de la vida prenatal

Daniel Busdygan

# **Democracia y razón pública**

## La deliberación sobre el aborto y el estatus de la vida prenatal

**Daniel Busdygan**



(serie tesis posgrado)

## **Universidad Nacional de Quilmes**

---

*Rector*

Alejandro Villar

*Vicerrector*

Alfredo Alfonso

## **Departamento de Ciencias Sociales**

---

*Directora*

Nancy Calvo

*Vicedirector*

Néstor Daniel González

*Coordinador de Gestión Académica*

Cecilia Elizondo

## **Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia**

---

*Presidenta*

Mónica Rubalcaba

*Integrantes del Comité Editorial*

Bruno De Angelis

María Eugenia Fazio

Karina Roberta Vasquez

*Editora*

Josefina López Mac Kenzie

*Diseño gráfico*

Julia Gouffier

*Asistencia Técnica*

Eleonora Anabel Benczearki

Hugo Pereira Noble

## **Democracia y razón pública**

La deliberación sobre el aborto y el estatus  
de la vida prenatal

**Daniel Busdygan**

Busdygan, Daniel

Democracia y razón pública : la deliberación sobre el aborto y el estatus de la vida prenatal / Daniel Busdygan. - 1a ed. - Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-558-771-7

1. Derecho. 2. Democracia. 3. Aborto. I. Título.

CDD 342.084

Departamento de Ciencias Sociales

Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Serie Tesis Posgrado

<http://unidaddepublicaciones.web.unq.edu.ar/>

[sociales\\_publicaciones@unq.edu.ar](mailto:sociales_publicaciones@unq.edu.ar)

Los capítulos publicados aquí han sido sometidos a evaluadores internos y externos de acuerdo con las normas de uso en el ámbito académico internacional.

 Esta edición se realiza bajo licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

 **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editor, año).

 **No comercial:** no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

 **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan en la obra resultante.

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO 1. La idea de razón pública.....</b>	<b>21</b>
Las funciones de la filosofía política y la razón pública.....	21
Notas iniciales sobre la idea de razón pública y la democracia deliberativa.....	27
Dos perspectivas de la razón pública.....	36
Esbozos kantianos de la idea de razón pública de Rawls.....	47
La idea de razón pública a partir de <i>Liberalismo político</i> .....	56
Las razones públicas según John Rawls.....	68
<b>CAPÍTULO 2. Perspectivas de la razón pública.....</b>	<b>77</b>
Comprendiendo a las doctrinas comprensivas.....	77
Las personas políticamente razonables.....	91
El modelo de razón pública excluyente: entre la impermeabilidad y la incompletitud.....	98
El modelo inclusivo de la razón pública: una problemática equiparación de razones.....	111
Un modelo de razón pública amplia ( <i>wide</i> ).....	117
Razón pública amplia y criterios de validación.....	122

<b>CAPÍTULO 3. La razón pública en perspectiva.....</b>	<b>139</b>
Para la razón pública, los asuntos fundamentales.....	139
La dimensión política del problema del aborto:	
¿un callejón sin salida?.....	143
No debe haber aporías para el foro público.....	149
El aborto: ¿un problema constitucional o un caso de justicia básica?.....	153
Ejemplos de razones públicas o puntos de partida.....	165
<b>CAPÍTULO 4. El inicio de la vida y la razón pública.....</b>	<b>175</b>
Las narrativas sobre el inicio de la vida.....	180
Las respuestas a la pregunta por el estatus del embrión humano.....	185
Cuatro miradas sobre la vida prenatal.....	189
El caso Artavia Murillo y otros vs Costa Rica.....	199
Cigotos, embriones, fetos y personas.....	211
Contra el planteo tradicional: cuestionando las preguntas por el embrión.....	218
<b>CAPÍTULO 5. Construcción política a partir de razones públicas.....</b>	<b>227</b>
La necesidad de la tolerancia de aquellos que pueden ser intolerantes.....	236
Establecer valores compartidos y medir las consecuencias.....	239
A modo de cierre.....	250
<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>257</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>259</b>

## | INTRODUCCIÓN |

La presente obra se sitúa dentro de uno de los principales problemas que se abren al interior de las reflexiones democráticas. Su tema central es el uso público de la razón en la democracia y los modos en los que las sociedades plurales y democráticas pueden y deben propiciar normativas que tocan hondos conflictos morales. Desde la filosofía política contemporánea nos introducimos entonces en la indagación y el análisis de una serie de cuestiones centrales en derredor del concepto de una razón pública. Es hacia allí que se dirige nuestra mirada, al modo en el que damos y recibimos razones al momento de deliberar sobre cuestiones fundamentales de la sociedad democrática y plural. ¿Cómo debería la democracia construir la legitimidad de aquellas leyes y políticas públicas que afectarán a todos los ciudadanos de una sociedad plural? Para pensar cuánto se puede esperar de la deliberación en democracia es preciso transitar por temas en los que por su naturaleza siempre persistirán profundos desacuerdos. Tanto el aborto como el problema de la definición del estatus jurídico y moral de la vida prenatal son ejemplo de ello. Ambos asuntos –colindantes, pero con sus propias agendas de discusión– no solo dan cuenta de hondo conflicto dentro de la dimensión moral, sino que precisan definiciones políticas y jurídicas. Ahora bien, ¿puede una sociedad dividida por sus convicciones morales a propósito de la moralidad del aborto, y de las ideas sobre si el embrión es persona o no, hallar un conjunto de recursos políticos relevantes que le permitan asir procedimientos decisorios, definiciones y normativas imparciales? ¿Deberían buscarse soluciones y acuerdos sobre esos asuntos dentro de la

esfera moral al momento que se establezcan normativas jurídicas que afectarán a toda la sociedad plural?

Cuando se presenta un problema como los mencionados, las conclusiones a las que se arriban provienen o suelen estar fuertemente en función de algún tipo de doctrina comprensiva religiosa, moral, filosófica o ideológica. Esas dependencias vuelven por demás difícil el hecho de que hallemos alguna base moral consensuada para dar respuestas políticas a esos problemas. Preguntémonos: ¿qué podemos esperar del debate moral en los asuntos señalados? ¿Debería esperarse algún consenso sobre la moralidad del aborto o quizás algún acuerdo respecto de cuál es el momento en el que la vida en gestación posee un valor jurídico equiparable al de las personas nacidas? ¿Acaso habría conclusiones morales sobre uno u otro tema que puedan ser sin problema extensibles a todos los sectores de una sociedad democrática y plural? Deontólogos y consecuencialistas, liberales y conservadores, religiosos y anti religiosos, entre otros, abren sostenidas divergencias que llevan a que se sostengan las controversias en muchos aspectos. De allí que el nivel de discrepancias en torno a la moralidad –o inmoralidad– o al estatus de la vida prenatal no solo sea muy alto, sino que además pueda concebirse como irreductible en la medida que intervengan posiciones que parten de principios muy diferentes, incluso opuestos. La irreductibilidad es todavía mayor si en la discusión intervienen posiciones omnicomprendivas y cerradas sobre sí mismas.

¿Es posible y esperable que existan conclusiones morales a las que unánimemente asintamos todos y nos permitan desde allí fundar nuestras decisiones políticas sobre qué hacer con estos asuntos en la ordenación jurídica o en la implementación de políticas públicas? Dudo abiertamente que exista tal posibilidad. Pero si acaso existieran conclusiones morales universalmente aceptadas en torno al aborto y al punto en el

cual el cigoto, el embrión o el feto adquieren el estatus de persona, pongo en tela de juicio que debamos esperar que puedan asumirse en la esfera política de igual forma que se lo hace al interior de las doctrinas. La identidad moral, la moral personal o sus principios doctrinarios no son condición suficiente para fundar la acción regulatoria y punitiva de las instituciones jurídico-políticas de una sociedad plural.

Aunque supusiéramos que tales principios podrían operar como base justificadora dentro de la dimensión política siguen observándose dificultades. El conjunto de desacuerdos morales no solo se extiende entre los diferentes sectores que discuten –religiosos, laicos, conservadores, progresistas, feministas, etc.–, sino que incluso se expanden al interior de cada uno de aquellos sectores, los cuales difícilmente puedan pensarse como bloques homogéneos o monolíticos. Por tanto, no parece demasiado controvertido sostener que del debate sobre ambos asuntos no pueda salir algún tipo de conclusión unánime de fondo que sirva para solidificar algún acuerdo político estable entre quienes creen, sienten y piensan distinto.

Pero aún más, supongamos por un momento que en la dimensión moral a la que me estoy refiriendo, no existe tal inconclusividad, sino que hay una verdad adquirida por algún método infalible, ya sea por revelación divina o ya sea por inferencias inexpugnables de la razón natural. En tal caso, dejamos atrás el problema de si existe tal verdad moral por el de cómo podría comunicarse ese resultado a las demás doctrinas que poseen un importante grado –si no es absoluto– de incommensurabilidad. En otros términos, aunque la moralidad del aborto fuese factible de ser conocida desde alguna doctrina “iluminada”, no encuentro cómo podría transmitirse sin imposición dentro del terreno político y a través de un lenguaje compartido a quienes creen, sienten y piensan de un modo incompatible. Por tanto, aunque es

cierto que las razones que se presentan en el debate moral sobre estos asuntos pueden iluminar ciertas perspectivas del debate político, de allí no se sigue que lo hacen asertivamente y sin solución de continuidad de la esfera moral a la política.

Ahora bien, a pesar del escepticismo primero que puede advertirse dentro del terreno moral de la discusión, cabe observar que la inconclusividad dentro de esa esfera del debate no implica necesariamente la inconclusividad en su dimensión político normativa. Asimismo, las certezas a uno u otro lado de la controversia no implican necesariamente que la aporía nos impida avanzar políticamente. Evidentemente, el aborto y el estatuto de la vida prenatal no pueden quedar sin discusión ni estipulación legal en el terreno público y político. Muchos sectores de la sociedad consideran que el aborto a requerimiento constituye una práctica especialmente agravante de sus creencias fundamentales y que atenta contra el principio de la vida. Otros entienden que la práctica debe permitirse en el marco de la libertad de acción de las personas. El hecho de cómo se dan y se reciben razones al momento de decidir política y jurídicamente vuelve al asunto un problema digno del estudio de la filosofía política. ¿Cómo se resuelven o articulan los irreductibles desacuerdos morales al momento de establecer políticas públicas en una sociedad democrática y plural? A mi juicio, no se deberían buscar las soluciones en la esfera moral sino en la trama política y su resolución debería estar provista por algún procedimiento que suministre el debido respeto a las distintas posiciones razonables de la sociedad plural.

Siguiendo a Jon Elster:

Cuando un grupo de individuos iguales tiene que tomar una decisión acerca de una cuestión que les concierne a todos, y cuando la distribución inicial de opiniones no obtiene consenso, pueden

sortear el obstáculo de tres maneras diferentes: discutiendo, negociando o votando<sup>1</sup>.

De esta tricotomía, sostenemos que *la deliberación* es el modo político adecuado a través del cual debe darse el tratamiento sobre el problema del aborto y la definición del estatus de la vida prenatal. Uno de los objetivos de nuestro trabajo es mostrar que la irreductibilidad del problema moral no se transfiere a la esfera política si su resolución descansa en procedimientos deliberativos para la construcción conjunta. En tal sentido veremos que, si las resoluciones sobre estos asuntos quisieran encontrar una extendida legitimidad en el seno de una sociedad democrática y plural, tales normativas no deberían estar atadas a la suerte, a las contingencias que puedan deparar las negociaciones propias del quehacer político o a las votaciones que no estén medidas por la deliberación.

A nuestro juicio, el problema político del aborto y el de la definición del estatus de la vida prenatal precisa ser revisado y tratado a la luz de la razón pública. El libro sostiene que el concepto de razón pública constituye una excelente herramienta teórica para acercarnos a comprender y discutir las distintas aristas que se abren en estos debates. Ahora bien, entendemos que no cualquier modelo de razón pública es ventajoso sino solamente un modelo en particular que llamaremos amplio desde el cual es plausible conseguir avanzar en el diálogo democrático que tiene por propósito establecer resultados con una amplia base de legitimidad.

¿Qué importancia tiene la deliberación en la democracia? La deliberación en materia de esencias constitucionales, como las que tocan

---

<sup>1</sup>Elster, J. (comp.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 18.

tanto el problema del aborto como el estatus de la vida prenatal, nos obliga a la búsqueda de razones públicas que nos permitan comunicarnos apropiadamente entre quienes pensamos y sentimos de modos opuestos con relación al asunto, a estar abiertos a realizar balances y ponderaciones políticas entre las distintas alternativas. Poniéndose el énfasis en procesos deliberativos, se abre la posibilidad de introducir al análisis, interpretaciones que puedan armonizar –política mas no metafísicamente– las cuestiones en conflicto a la vez que se busque hacer de las políticas públicas un sistema coherente y comprometido con los principios de igualdad y libertad del sistema democrático. Como sostiene Joshua Cohen,

una consecuencia de la razonabilidad del procedimiento deliberativo conjunto en condiciones de pluralismo es que el simple hecho de tener una preferencia, una convicción o un ideal no provee por sí mismo una razón en sostén de una propuesta. Mientras que yo puedo tomar mis preferencias como una razón suficiente para lanzar una propuesta, la deliberación bajo condiciones del pluralismo requiere que yo encuentre razones que hagan la propuesta aceptable a otros, de los cuales no se puede esperar que consideren mis preferencias como razones suficientes para acordar con mi propuesta.<sup>2</sup>

Son las razones públicas las que deben trazar los entramados sobre los que se erigen los fundamentos de políticas sobre asuntos morales en los que persistirán profundos desacuerdos.

---

<sup>2</sup>“Deliberation and Democratic Legitimacy”, en Bohman, J., y Rehg, W., (eds.) *Deliberative Democracy: Essays on reason and politics*, Cambridge, The MIT Press, 1997, pp. 67-92, p. 76.

La apuesta por la construcción política en ámbitos deliberativos constituye un espacio preciso en el que buscan solaparse, amoldarse y reconfigurarse (en la medida en que ello sea posible) creencias y pretensiones de las distintas concepciones comprometidas con principios de la vida democrática. Todas las posiciones y sus argumentos –sean religiosos o anti religiosos, sin importar de dónde provengan– cuando entran a la esfera política son susceptibles de desacuerdos, críticas y revisión. Ese es el costo de la libertad de pensamiento dentro de la vida democrática, sin él, no podría existir una atmosfera tal que favorezca el florecimiento de las diferentes doctrinas y una vasta pluralidad de concepciones de vida. La integración en el diálogo democrático y la participación en la construcción política e institucional vuelven a la democracia una empresa conjunta de influencias mutuas al momento de la consolidación de los fundamentos normativos en aquellos temas en los que existen y existirán profundos desacuerdos.

El *ethos* democrático en el que nos hallamos discutiendo esos asuntos encuentra que las diferentes posiciones comparten una serie de valores políticos básicos propios de la cultura política y de la convivencia democrática: el debido respeto por la vida en gestación, la dignidad humana, la libertad de conciencia, la igualdad entre las personas, la libertad de decidir sobre el propio cuerpo autónomamente, entre otros. Si bien cada uno de estos valores puede recibir un significado distinto al interior de cada doctrina, las diferencias que puedan subsistir entre las interpretaciones en conflicto no deberían ser tan fuertes como para impedir consolidar alguna base política de justificación. Efectivamente, existen *valores políticos* o creencias comunes que hacen posible cierto equilibrio y convivencia política entre quienes piensan distinto y poseen una discordancia profunda porque ello no ha conducido a algún tipo de fractura permanente e infranqueable; no hay razón para supo-

ner que el antagonismo debiera constituirse como el eje central de la relación política. Si bien existen y existirán fanáticos o sectores irrazonables e intransigentes, las democracias poseen una amalgama mucho más amplia y nutrida de diversas doctrinas razonables que están interrelacionadas y dispuestas a la construcción a través de la deliberación. Los sectores razonables encuentran como denominador común que trasciende a las diferencias que puedan existir la idea de que el poder político en la democracia se halla legitimado si solo si su justificación satisface el criterio de reciprocidad. Es decir, si su contenido está dado por razones públicas y favorecen valores políticos que los ciudadanos concebidos como libres e iguales razonablemente pueden aceptar y defender (políticamente). Establecer normativas sobre aborto o definir el estatus jurídico del embrión o el feto, no puede hacerse sino acorde al principio político liberal de legitimidad el cual exige que dichas definiciones sean elaboradas y dadas en términos públicos y políticos asequibles a todos los afectados. Y dado que la normativa afectará a todos y estará respaldada por el poder coercitivo del Estado, su justificación debe estar dada al amparo de una razón de la ciudadanía.

La democracia en una sociedad plural precisa de sectores comprometidos con la construcción de un tipo de legitimidad que pueda terminar reflejando de un modo parcial los compromisos de las posiciones morales particulares. En otros términos y por contraposición, ninguna posición razonable persigue instalar sus posiciones absolutas e indiscutibles en las políticas públicas donde se presuponga, por ejemplo, que “los siervos del Señor se sitúan en el centro de la historia, [y] constituyen su principal corriente, mientras que las historias de los otros son crónicas de ignorancia y luchas sin sentidos”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>Walzer, M. *Pensar políticamente*, Madrid, Paidós, 2010, p. 265.

Ofenderían a las personas en su condición de ciudadanos –sean éstas tomadas como libres e iguales– aquellas medidas cuyos fundamentos descansen en algún credo en particular o no satisfagan criterios de imparcialidad y reciprocidad. Y si bien es natural que las conclusiones morales busquen ser vertidas de modo pleno en el terreno político para modelar a partir de allí la normativa legal, lo que no debería ser natural es que un sector pretenda que la legitimidad de las políticas públicas se deduzca de los principios de una doctrina comprehensiva en particular y otro lo permita.

Las políticas sobre el aborto y las definiciones sobre el estatus de la vida prenatal deben poder hallar en el terreno político, y no más allá, una justificación basada en razones públicamente asequibles a todos. La razón pública es el órgano apropiado para evaluar la pertinencia y la fortaleza de los principales argumentos que se expiden sobre la penalización o legalización del aborto a la vez que permite hacernos de normativas que gozan de una amplia base de legitimidad. Y justamente, es la razón pública, una razón de la ciudadanía, quien tiene por objeto encontrar y construir colectivamente fundamentos neutrales –que no implican efectos neutrales, lo cual sería imposible– a partir de dos principios democráticos basales como los son la igualdad y la libertad. Nuestro objetivo en este libro es realizar un análisis crítico de los distintos modelos de razón pública y mostrar cuáles son las ventajas que ofrece el modelo de razón pública amplia al momento de tratar los asuntos de marras. Para ello, el trabajo está dividido en cinco capítulos.

En el Capítulo 1 comenzamos presentando cómo una filosofía política se piensa a sí misma y cuáles son los cuatro papeles centrales que debería desarrollar en tanto filosofía práctica. Repararemos en que la razón pública es un concepto propio de una perspectiva normativa que busca comprometerse con aportes significativos a la sociedad

democrática. A continuación, bridaremos la presentación de un conjunto de características centrales de la razón pública y veremos cómo este concepto ha sido de suma importancia al interior de la teoría deliberativa de la democracia. En las distintas teorías deliberativas de la democracia subyace algún modelo de razón pública y entre ellas puede extenderse un conjunto de aspectos comunes sumamente valiosos para pensar la construcción de normativas con un alto grado de legitimidad política. De allí avanzamos en la presentación y el análisis de dos perspectivas de la razón pública, una restringida y otra abierta. Realizamos un examen de las dos principales perspectivas de la razón pública para abogar por una de ellas en el tratamiento del problema del aborto. Luego de presentar y analizar críticamente una y otra, mostraremos por qué la propuesta llevada adelante por John Rawls se presenta como una perspectiva más promisoría para tratar los asuntos de marras.

A continuación, incorporamos el concepto kantiano del uso público de la razón como un mojón importante en la historia del concepto. Resaltamos algunos aspectos centrales que permiten señalar que en aquella propuesta ilustrada había algunas características familiares con el concepto presente. De allí, nos introducimos en el tratamiento de la razón pública dentro de las ideas de la obra de John Rawls y para ello mostramos cuáles son los esbozos del concepto implícitos en su primera obra. Seguidamente, presentamos el concepto tal como fue propuesto en *Liberalismo político*, trabajo desde el cual se habilitarán los tratamientos y estudios que se dieron en obras posteriores. Hacia el final del capítulo, nos abocamos a cuestiones definitorias que delimitan las características cardinales de la razón pública rawlsiana.

En el Capítulo 2, nuestra investigación nos conduce a revisar dos conceptos centrales propios del paradigma rawlsiano: el concepto de doctrina comprensiva razonable y la idea de personas razonables.

Mostramos en cada caso en qué consiste la necesaria razonabilidad que deben comportar doctrinas y personas al momento de ser parte de los diálogos constructivos que busquen establecerse a partir de cualquier modelo de razón pública. Avanzamos en el análisis de la razonabilidad de quienes esperamos que sean los actores de la deliberación democrática puesto que este constituye un requisito necesario para la discusión de los asuntos que vamos a tratar. A continuación, nuestro estudio nos lleva de lleno al análisis crítico de tres modelos de la razón pública que se desarrollan al interior de la perspectiva rawlsiana: el modelo excluyente, inclusivo y el amplio. Evaluaremos en cada modelo cuál es la permeabilidad, completitud, imparcialidad y capacidad para asegurar la legitimidad vía la reciprocidad, entre otros puntos. Veremos pros y contras en cada caso para hacernos de un modelo de razón pública amplio que pueda dar respuesta suficiente a los requerimientos solicitados y pueda tornarse una herramienta valiosa para dar acogida a temas que pueden causar hondos conflictos.

En el Capítulo 3 ingresaremos en la relación entre razón pública y aborto. Allí veremos que para poder evaluar el estatuto epistémico de este concepto normativo es preciso enfrentarlo a cuestiones fundamentales como la que es objeto de investigación en este trabajo. Mostraremos que el problema del aborto no debería ser considerado un callejón sin salida. Los espacios de deliberación democrática son espacios resolutivos en los que no queda lugar alguno a que la indefinición se dé al mismo tiempo en que haya en juego derechos o reclamos de inequidad. Argumentaré que el foro público y político no debe albergar aporías que impidan que se tracen definiciones políticas en torno a asuntos en los que están comprometidos derechos personalísimos.

A continuación, nos introducimos al estudio sobre qué tipo de problema de la razón pública rawlsiana es el aborto. La duda allí se encuadra

en si debemos tomarlo como una esencia constitucional o un problema de justicia básica. Nuestra posición resolverá un problema que John Rawls ha dejado abierto y mostrará una posición a favor de una deliberación restringida en la cual no puede ser objeto de debate la autonomía de la mujer. Esa discusión nos conduce hacia el final del capítulo en el que estableceremos al menos dos razones públicas incontrovertidas que deberían operar como puntos de apoyos sobre los cuáles pueda avanzarse en las demás aristas que se abren dentro de la discusión.

En el Capítulo 4 presentaremos un análisis de cuatro miradas en relación con el inicio de la vida. Mostraré cómo en dos de ellas en las que se asimilan óvulos fecundados y embriones (implantados o sin implantar) con bebés existe un conjunto de afirmaciones que conllevan a una serie de implicancias contraintuitivas si se vuelcan al plano normativo. Mostraremos cómo esas posiciones han tenido favorable acogida por Estados Latinoamericanos al momento de trazar políticas públicas sobre las técnicas de fertilización *in vitro*. Ese posicionamiento llegó en un litigio hasta la Corte Interamericana de Derecho Humanos, la cual hace muy pocos años debió pronunciarse sobre estos asuntos concernientes al inicio de la vida humana. Analizaremos parte de los fundamentos y la razonabilidad de las interpretaciones que sostienen el valor incremental de la vida humana. Seguidamente, sostendremos la necesidad de avanzar en definiciones deliberativas que tracen un período de tiempo razonable para el aborto a requerimiento. Dicha posición permite introducir un esquema de ponderación de derechos en pugna siendo ese esquema análogo a un reloj de arena donde una de las partes va dejando o quitándole lugar a la otra conforme avanza en el tiempo. Buscaremos mostrar que la interpretación de la vida en gestación como un absoluto desde la concepción o la fecundación debería ser dejada de lado.

Hacia el final de este capítulo mostraremos en qué consiste el planteo tradicional el cual se encierra a dirimir principalmente una única arista de las muchas que tiene el problema del aborto en tanto problema político; veremos cómo se aplica dentro de ese planteo la razón pública amplia. Esto nos llevará a propiciar el desarrollo de un *planteo integral* que revise las distintas aristas sin que quedemos involucrados en una discusión parcial del problema. Este último planteo brinda un suelo más extenso en el que el diálogo aleja la construcción retórica que pone a la mujer como enemiga del embrión o del feto. El planteo integral procura deshacer falsas dicotomías y enfrentamientos que generan graves enconos y apuesta por la búsqueda de políticas de protección de la vida de las mujeres de sectores vulnerables que deciden no llevar adelante un embarazo o de asistencia al embarazo de esos sectores cuando el mismo es parte de una decisión autónoma.

Por último, el Capítulo 5 introduce una serie de consideraciones a favor de la despenalización del aborto poniendo en consideración la ponderación de la pena y las consecuencias de la penalización. Para esto, en primer lugar, se presentan dos modelos distópicos que buscan proveerse como procedimientos argumentativos que clarifiquen el tipo de daño que se les imprime a las mujeres en aquellos casos en los que el aborto está prohibido. Ulteriormente, revisamos un concepto de la tolerancia para ponerla en relación con los diferentes sectores que discuten y elevan demandas en torno a la penalización absoluta. Hacia el final presentaremos tres argumentos que buscan recuperar aristas propias de la problemática: salud pública, justicia y auto respeto.

## | CAPÍTULO 1 |

### La idea de razón pública

“Lo esencial de la idea de razón pública es que los ciudadanos tienen que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por todos quepa razonablemente esperar y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida.”

*Liberalismo político, John Rawls*

#### **Las funciones de la filosofía política y la razón pública**

El concepto más extendido de la idea de razón pública sostiene que las reglas que regulan los aspectos más importantes de la vida política de las personas deben encontrarse justificadas de modo tal que puedan ser aceptadas por todos aquellos que son afectados. Dado el hecho del pluralismo, personas libres e iguales que poseen desacuerdos profundos e irreconciliables –en materia de religión, moral, filosofía o política– deberían poder encontrar que las reglas que se imponen unos a otros posean justificaciones que se levanten sobre razones, ideas, valores o argumentos públicos que puedan ser aceptadas en algún grado significativo dentro de la dimensión política.

La razón pública pone a la deliberación en el centro de la escena para comenzar a pensar desde allí cuestiones medulares de la teoría política democrática como lo son el pluralismo y su vinculación con las normativas políticas, los diferentes aspectos en torno a la igualdad y la libertad de las personas, la legitimidad de las normas, los límites de la autoridad estatal, la obligación y el conocimiento en la toma de decisiones políticas.

A nuestro juicio, la razón pública se presenta como un modo políticamente valioso de razonar en lo que hace a temas cruciales sobre los que una sociedad democrática precisa darse a sí misma alguna definición y respuesta que permita instrumentar sus normativas. Este concepto propone un enfoque normativo a partir del cual se pueda dar fundamento dialógico a las bases sobre las cuales se levanta la coexistencia de diferentes concepciones del bien en una sociedad plural. Y el enfoque normativo está dado bajo la convicción de que la filosofía política tiene importantes papeles que cumplir en el seno de una sociedad. Siguiendo a John Rawls, cuatro son los papeles que puede cumplir la filosofía política.<sup>4</sup> Y, agreguemos, son esos cuatro papeles los que la vuelven una labor significativa y no una gimnasia intelectual ejecutada por una elite de académicos que puedan estar mal usando tiempos y recursos propios y ajenos.

La filosofía política debe servir a la comunidad política en la que se desenvuelve (*ancilla civitatem*), proveyéndola de herramientas conceptuales que impacten positivamente en las formas en las que los ciudadanos se vinculan con las principales instituciones políticas de su sociedad, las maneras en las que construyen la legitimidad de los principios políticos que rigen el ordenamiento político y la búsqueda de resoluciones que hacen sobre aquellos problemas en los que persiste algún hondo conflicto. El espíritu del presente trabajo, en gran parte, está movido por esta función práctica que debe cumplir esta disciplina.

Hacer filosofía política es acercarse a un tipo de actividad teórico-práctica que, ante los conflictos más graves, nos permitiría dilucidar alguna base subyacente de acuerdo filosófico, moral o político. Apor-

---

<sup>4</sup>Cfr. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Bs. As., Paidós, 2004, [ 1.

tar este tipo de mirada en particular es el primer papel de quien hace filosofía política.<sup>5</sup> En la *realpolitik*, en el espacio de la coyuntura política diaria, aquel que hace filosofía política normativa es quien no se deja guiar por las apariencias y puede hacer un esfuerzo por vislumbrar y presentar otros elementos fundamentales que se están jugando en alguna disputa profunda de su tiempo.

Las investigaciones que pueden trazarse en el ámbito normativo pueden interpretarse de diversos modos para volcarse al ámbito práctico. Es así como las reflexiones de la filosofía política contribuyeron, o buscan hacerlo, a la comprensión de la sociedad en las que se encuentran ellas mismas situadas.<sup>6</sup> De esto ha dado sobradas muestras la historia de la filosofía política con una serie de grandes obras y pensadores. Hechos que causaron hondos conflictos son los que dieron origen a grandes obras de la teoría política en las cuales se ha buscado canalizar y dar respuestas a esos acontecimientos. Como hechos podemos enumerar las guerras de religión del siglo XVI, que dieron lugar a la reforma religiosa en el siglo XVII, la guerra civil inglesa y la institución de la esclavitud; a partir de ellos se han forjado valiosas cavilaciones filosóficas sobre la tolerancia como las de John Locke (1666) o Montesquieu (1748), sobre la autoridad y el orden en la propuesta por Thomas Hobbes (1652) y Locke otra vez aquí (1689), y sobre el binomio igualdad-libertad planteadas por tanto por Federalistas y antifedera-

---

<sup>5</sup>Cfr. Ovejero, F. “¿Sirve para algo decente la filosofía política?”, Barcelona, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 30 (2007), pp. 147-158; Britos, P. “¿Qué es la filosofía política?”. en Britos, P. (ed.) *Visiones contemporáneas de la filosofía política*, Bogotá, Colombia, 2014, pp. 9-24.

<sup>6</sup>Cfr. *Ibíd.*

listas (1787) como por Mary Wollstonecraft (1790).<sup>7</sup> Más acá, en nuestro país, la filosofía política también contribuyó a canalizar hondas heridas o a esclarecer las tramas que se hallan de detrás de complejos escenarios sociales y políticos. Han dado muestra de esto dos perspectivas muy distintas y distantes de gran influencia internacional. Por un lado, Carlos Nino y su *Ética y Derechos Humanos: un ensayo de fundamentación* (1984) o *Juicio al mal absoluto* (1990), entre otros; y por otro lado, Ernesto Laclau con *La razón populista* (2002).

La filosofía política es parte de la cultura pública y política de una sociedad y su rol está íntimamente atado al compromiso de contribuir en algún aspecto sobre la misma. Más allá de aquellos acontecimientos y aportes históricos, existe todavía una larga serie de discusiones a partir de las cuales se abren profundos conflictos en la sociedad del presente. Y es allí donde la filosofía política tiene un rol claro y distinto: proponer instrumentos conceptuales que permitan transitarlos hasta su mejor salida. Ahora bien, si por caso en alguna disputa no existiera una base moral sobre la cual trazar algún eventual acuerdo, aun así la filosofía política podría realizar su aporte. Este consistiría en limitar el rango de la divergencia señalando los puntos de incommensurabilidad o el rango de traducibilidad del que disponemos para avanzar en el diálogo.

Ejemplos de desacuerdos profundos que ciñen nuestros tiempos son aquellos que se abren con relación a la ponderación entre igualdad y libertad y cómo ordenar las demandas entre ambas en la organización de las instituciones políticas; qué idea de libertad (negativa, positiva o republicana) debe servir para organizar las principales ins-

---

<sup>7</sup>Cfr. Rawls, *La justicia como equidad...* op. cit. f 1.

tituciones políticas; de qué modo se justifican los modos de ordenación o jerarquización que se escojan; y entre otros temas, particularmente dos que nos atañen: la legalización del aborto y la definición del estatus jurídico de la vida prenatal.

El segundo rol que desempeña la filosofía política es el de proveer cierta orientación en relación con los propósitos que persigue una sociedad política y cuáles son las maneras de alcanzarlos. De allí que la filosofía política proveería del “marco” dentro del cual se proponen diversos instrumentos teóricos que permitan, en la práctica, poner en articulación los distintos bienes que se persiguen. Como un director musical sin partitura, debería buscar el modo en el que pueden coordinarse en algún espacio unificado las distintas voces, armonías, disonancias y silencios, haciendo aparecer una cierta *sinergia* que se da entre las muchas respuestas que se brindan ante un problema. Si como veremos más adelante Kant llama a los doctos a intervenir positivamente en la dimensión pública aportando sus modos de razonar, Rawls llama a los filósofos políticos a delinear cómo pueden pensarse los principales objetivos que deben perseguirse socialmente y cuáles son los caminos para alcanzarlos. Es la filosofía política la que nos permite construir modelos superadores de nuestra perfectible democracia y la que puede señalarnos cuáles son los objetivos plausibles.

El tercer rol remite a la reconciliación crítica entre los ciudadanos y las instituciones políticas que los albergan. Esto es posible a partir de proponer una reflexión autónoma sobre la historia de nuestras instituciones políticas y cómo han mejorado o devenido en su forma presente. De tal modo, una sociedad democrática puede comprender mejor por qué las instituciones políticas deben ser permeables a las diferencias, tendientes a la equidad y compatibles con el pluralismo. Este rol de reconciliación no significa resignarse al mundo desde un

realismo moral y político ni mucho menos echar a andar una justificación ideológica del presente, sino comprenderlo para cambiarlo o profundizarlo, entendernos en el tiempo y en los lugares de nuestras historias- en la medida que esto sea posible. La sociedad democrática no es una comunidad de personas que persiguen una única idea de bien o una doctrina en particular. El hecho del pluralismo hace que esto sea imposible. Ahora bien, la filosofía política puede reconciliarnos con este hecho mostrándonos cuáles son los costos y los beneficios políticos e intelectuales que se siguen de vivir en una sociedad así.

El cuarto y último papel es que esta disciplina filosófica puede concebirse como “realistamente utópica”, en tanto se preocupa por investigar “los límites de la posibilidad política practicable”.<sup>8</sup> Habiéndose examinado las circunstancias que conforman particularmente la sociedad real que se analiza, las condiciones y los problemas que la trasuntan, los límites que poseen los espacios de la deliberación, es posible, posteriormente, precisar cuáles son los caminos o los elementos a considerar en el espacio político. Esto abre un fuerte compromiso con el trabajo interdisciplinario en el que las propuestas normativas no deben mostrar desconocimientos de contribuciones que pueden brindarnos otras áreas del conocimiento como la psicología evolutiva o social, la estadística, la economía, la epidemiología, las neurociencias, entre otras.

La filosofía política no debe construir castillos en el aire y debe proponer principios, normativas, evaluaciones, justificaciones y recomendaciones plausibles que impacten positivamente en la sociedad democrática. En los casos en los que lo correcto no se muestre alcanzable, el papel de la filosofía debe ser el de ayudar a motorizar los aspectos que

---

<sup>8</sup>Ibíd. pp. 26-7.

permitan avanzar hacia su plausibilidad. Pues, que algo no sea factible no implica que por ello deje de ser correcto; Seyla Benhabib bien nos recuerda eso, “no solo por el hecho de que lo que es correcto no es factible, ello deja de ser correcto”<sup>9</sup>. Si bien puede ser muy difícil esbozar una teoría que permita dar una buena comprensión de la compleja realidad, ciertamente aún más difícil es producir cambios y transformaciones en esa sociedad. Ahora bien, de esa dificultad no debería seguirse que el trabajo teórico no deba estar orientado a ocasionar esas pretendidas transformaciones. Thomas Pogge, lo deja muy en claro:

Al modelar una utopía realista como meta moral final para nuestra vida colectiva, la filosofía política puede proveer la inspiración que disipe los peligros de la resignación y el cinismo, y puede enriquecer el valor de nuestras existencias incluso hoy<sup>10</sup>.

Habiéndonos acercado al modo en el que debe concebirse esta disciplina teórico práctica, debemos señalar que es desde esta perspectiva desde la cual debemos buscar comprender la importancia de un concepto que nos permitiría ampliar los horizontes de cómo entendemos nuestras relaciones con los otros al momento de relacionarnos para diseñar políticas públicas o establecer normativas que toquen temas que causan profundos conflictos morales.

### **Notas iniciales sobre la idea de razón pública y la democracia deliberativa**

El concepto de razón pública, en tanto un tipo de razón de la ciudadanía, se torna una herramienta sumamente valiosa que permite

<sup>9</sup>Benhabib, S., *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 207.

<sup>10</sup>Pogge, T., “John Rawls: una biografía”, en Jaramillo, L. (comp.), *op. cit.*, p. 162.

hacernos de una idea muy distinta de la dimensión política y de cómo se definen los desacuerdos razonables dentro del debate público. Las razones públicas son un tipo de razones que tienen cierta fuerza e influencia persuasiva sobre nosotros y los otros en tanto ciudadanos de una sociedad democrática, sin importar cuál sea la concepción del bien que persigamos. De ahí que se vinculan directamente con la legitimidad política.

La legitimidad política es la cuestión nodular para las concepciones deliberativas de la teoría de la democracia.<sup>11</sup> La teoría deliberativa surge como una alternativa para consolidar mejoras en los procesos de legitimación de las decisiones políticas. Para la teoría deliberativa una decisión política es legítima si puede ser objeto de acuerdo entre personas libres e igualmente capaces de aceptar la fuerza de buenas razones o del mejor argumento en un procedimiento de deliberación pública llevado a cabo bajo condiciones de imparcialidad. En tal sentido se sostiene que las decisiones que atañen al ejercicio del poder son legítimas si pueden ser entendidas como el resultado de un proceso deliberativo basado en un libre intercambio de razones entre todos los afectados. De ello se desprende que aquellos que actúan en política deben presentar o responder a razones; asimismo, son también los ciudadanos los que deben demandar que sus representantes presenten dichas razones con el propósito de justificar las leyes y las políticas públicas. Cuando el desacuerdo se sostiene y es el voto el que debe dirimir la contienda luego de la deliberación, la diferencia con la posición agregativa es que se espera que aquellos ciudadanos que continúen en desacuerdo con las decisiones triunfantes se encontra-

<sup>11</sup>Cfr. Vidiella, G., “Democracia: ¿razones o pasiones?”, *Tópicos*, Universidad Católica de Santa Fe, N°25, 2013, pp. 63-80; Bohman, J., y Rehg, W. (eds.) *Deliberative Democracy... op. cit.*

rán en mejor disposición para aceptarlas porque fueron el resultado de un debate razonado.

La idea de legitimidad limitada a un consenso obtenido por la regla de la mayoría que se aplica a la maximización de intereses individuales en disputa no refleja del mejor modo la “voluntad del pueblo”. A diferencia de la idea de legitimidad dada por las propuestas agregativas de la democracia o por aquellas que resaltan la perspectiva agonista, la razón pública está en sintonía con concepciones teórico-políticas que buscan comprometerse con un tipo de legitimidad robusta en sociedades con culturas y cosmovisiones plurales y antagónicas.<sup>12</sup>

Este modo de concebir la legitimidad ha hecho de la razón pública el núcleo normativo de la propuesta deliberativista. De ella se formularon distintas versiones, algunas exclusivamente procedimentales y otras con algún contenido sustantivo. Efectivamente, los modelos de razón pública de Jürgen Habermas y de John Rawls han sido los aportes teóricos medulares que anidaron al interior de las distintas concepciones deliberativas de la democracia. Desde mediados de los ochenta e inicios de los noventa, las concepciones de la razón pública desarrolladas por sendos autores dieron lugar a una promisorio indagación teórica cuyo principal objetivo ha sido la constante búsqueda de contribuir en los diseños normativos e institucionales de los gobiernos democráticos.

El núcleo duro de las concepciones deliberativas de la democracia está atravesado por algún modelo de razón pública que puede concebirse por coincidencia u oposición con alguna de las dos principales

---

<sup>12</sup>Cfr. Femenías, M.L., Vidiella, G., “Multiculturalismo y Género. Aportes de la democracia deliberativa”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, N° 29, primer semestre, 2017, pp. 23-46.

sendas marcadas por la concepción rawlsiana o la ética del discurso.<sup>13</sup> Lo común a ambas es postular la razón pública como una suerte de idea regulativa que funciona como un criterio contra-fáctico de validación de procesos democráticos de decisión colectiva en general y del debate político en particular.

Las diferencias que existen entre los distintos modelos de razón pública están trazadas a partir de cómo respondemos a cuestiones tales como: (i) ¿cuál es el *alcance* que tiene que tener la razón pública?, (ii) ¿cuáles son los *temas* propios de la razón pública?, (iii) ¿quiénes son los *sujetos* compelidos a hacer un uso público de esta razón?, (iv) ¿qué *contenidos* son propios de la razón pública?, (v) ¿qué *deberes* impone la razón pública?, entre otros puntos. Las formas en la que se han resuelto estas preguntas han venido dando lugar a diversas concepciones de la razón pública que se desarrollaron hasta nuestros días. Los tópicos en cuestión son: alcance, sujetos, contenido, completitud y deberes de la razón pública como los principales.

Las características centrales de la razón pública, en sus distintas versiones, se relacionan directamente con los tres aspectos definitorios de las propuestas deliberativistas. Tanto la razón pública como la democracia deliberativa:

(a) se entienden fuertemente comprometidas con un ideal de *legitimidad* de las decisiones políticas fundado en la deliberación.

En el núcleo duro de la concepción deliberativa de la democracia está la racionalidad dialógica. Ésta puede ser comprendida de modo amplio como un compromiso en el que buscamos que nuestras decisiones políticas se legitimen en el acuerdo delibe-

---

<sup>13</sup>Los distintos modelos de razón pública serán analizados en el Capítulo 2.

rativo dado entre personas libres e iguales en un ámbito de imparcialidad. La disposición deliberativa supone que los deliberantes están implicados en la búsqueda de consensos o acuerdos que regulen aspectos de la esfera pública, y dado que se entienden integrantes de una sociedad plural, ponen al diálogo como el medio por el cual llegan a algún resultado. De ahí que la razón pública y las propuestas deliberativistas necesariamente

- (b) se entienden comprometidas con un ideal de *justificación* entre ciudadanos libres e iguales en el espacio político.

Los deliberantes comprenden que la base justificatoria de políticas que incluyan a todos debe satisfacer criterios de imparcialidad. Las preferencias y las posiciones que se sostienen a propósito de cómo y hacia dónde debe estar orientado el espacio político deben poder ser, en alguna medida, modificables cuando no son universalizables. Por último, las propuestas deliberativistas al igual que la razón pública.

- (c) están comprometidas con el hecho de que las principales *instancias del procedimiento democrático* se redefinan en clave deliberativa.

La razón, entonces, se impone como el elemento que guía y nutre el armado de políticas legítimas en el contexto de la pluralidad. Esto se torna ciertamente interesante cuando examinamos su aplicabilidad en torno a cuestiones controvertidas para cualquier sociedad democrática en la que conviven diferentes concepciones del bien: la moralidad del aborto es un caso paradigmático en ese sentido.

Claramente, la posición deliberativa y la razón pública buscan desentenderse de las formas de la legitimidad más elementales basadas

en el poder o en las mayorías –circunstanciales o permanentes–. Y la razón de tal desentendimiento es porque la democracia sin sustancia no es incompatible con formas autoritarias que desconozcan los intereses de los sectores minoritarios o de los más vulnerables. Si una administración democrática decidiese derechos a partir del dato estadístico sin importar qué razones están respaldando esa decisión, entonces, la democracia se habrá quedado sin sustancia. Por ejemplo, ¿debería importarnos si el 90% la población opinase que a las mujeres no se les debe reconocer derechos sexuales y de salud reproductiva? O, en el asunto del aborto, ¿es la opinión de la mayoría lo que llena de fuerza y verdad el reclamo para un lado u otro? ¿Es el Estado el que debe decidir si la autoridad de la decisión recae en él mismo o en la mujer? Cuando una sociedad emprende sus definiciones políticas para temas controvertidos y lo hace transitando el razonamiento público, dicha sociedad reafirma las condiciones del pluralismo a la vez que nos invita a ampliar las distintas formas de la tolerancia, superar sesgos sectoriales o individualistas y dejar de lado errores inferenciales. De aquí, como afirma Macedo, “aquellos que defienden leyes y políticas que tocan principios constitucionales básicos deben ofrecer razones de apoyo adecuadas que puedan ser compartidas por todos los miembros razonables de la comunidad política”.<sup>14</sup>

Al hacernos la pregunta rawlsiana acerca de cómo es posible que convivan cooperativamente ciudadanos con distintas doctrinas comprensivas en una sociedad plural,<sup>15</sup> entendemos necesario investigar las

<sup>14</sup>Macedo, S., “Why Public Reason? Citizens’ Reasons and the Constitution of the Public Sphere”, August 23, 2010, p.1.

<sup>15</sup>Cfr. Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; en versión castellana, trad. Domènech, A., Barcelona, Crítica, 2004.

ventajas y desventajas de los diferentes modelos de razón pública. A la vez, entendemos necesario avanzar en la aplicación de dicho concepto a problemas y discusiones concretas que pueden ocasionar un hondo conflicto en las sociedades democráticas y pluralistas: aborto y estatus de la vida prenatal. Es a través de esta investigación de la teoría política aplicada como podemos validar un modo de transitar por algunos de los problemas más difíciles que precisan de diferentes formas de regulación.

Un aspecto importante que debemos resaltar es que la razón pública se inserta dentro de las concepciones normativas. Las teorías normativas se definen por cierta idealidad. Se busca un distanciamiento del mundo social tal *como es* para avanzar en planteos que diluciden los aspectos centrales que permitan visualizar *como debe ser*. La filosofía política, entre idealidad y plausibilidad, se ocupa de presentar aspectos que modelizan cómo debe ser el mundo social para orientar decisiones, arreglos y diseños institucionales que permitan introducir algún tipo de cambio tendiente a mejorar el *statu quo*. Si realizamos la distinción entre el enfoque normativo y el descriptivo, vemos que este último opera en un sentido muy diferente al primero al momento de analizar formas concretas en las que se dan sucesos o acontecimientos y cómo se llega a las definiciones. El tratamiento de ambos planos, descriptivo y normativo, no deberían confundirse al momento que se entrecruzan. Si bien pueden ser complementarios en una teoría normativa razonable, uno y otro tocan planos distintos, aunque conexos. Por ejemplo, una cosa es sostener que “*La acción x puede realizarse*” y otra muy diferente es sostener que “*La acción x es injusta*”. A la primera proposición se le aplica valor de verdad *-i.e.*, es verdadera o falsa-, para la segunda sentencia precisamos hacernos de una teoría de la justicia a partir de la cual podamos decidir en qué medida dicha acción es correcta o incorrecta, justa a injusta.

A partir de tal distinción, debemos advertir que, si bien la perspectiva normativa se vale de una gran suma de aspectos empíricos para no volverse la construcción de castillos en el aire, no está subsumida a ellos. En un sentido opuesto, los enfoques descriptivos suelen ser utilizados para definir aspectos normativos; falacia naturalista mediante, a partir de las descripciones analíticas de lo que socialmente se da de hecho se suele definir lo que puede darse o no en el terreno de lo que debe ser. La descripción hiperrealista de los hechos sociales no debería ser aquello que fije metas, deberes y obligaciones ni debe ser lo que culmina por guiarnos en los caminos de la política real.

Muchas de las teorías de la democracia de corte agonista más divulgadas en el presente son un ejemplo de esto que criticamos: definen lo que podemos esperar de la democracia y de sus diferentes canales de diálogo y de deliberación a partir de cómo se los describe y se dan de hecho: lucha de facciones, estrategias, negociación, amenazas, intercambio mercantil, etc. Dentro de las formas de concebir y pensar la democracia, la concepción más extendida a fines del siglo XX ha sido, sin duda, aquella en la que la vida política se reduce a un espacio de luchas. Un ejemplo de ello es la propuesta de Chantal Mouffe.<sup>16</sup> La apoyatura en una racionalidad dialógica para ella supone desconocer lo esencial de la política: *el conflicto*. La *praxis* política así vista no es sino la búsqueda de distintas estrategias y negociaciones que llevan adelante las diferentes facciones políticas intentando maximizar su capital político dentro del Estado. La concepción agonista de la democracia se alza sobre el supuesto de la imposibilidad de una construcción cooperativa en el diálogo conjunto. Los intereses se

<sup>16</sup>Cfr. Mouffe, C. *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona, Gedisa, 2012.

conciben como necesariamente excluyentes unos de otros, y eso habilita un tipo de comportamiento en el que está a la orden del día cualquier tipo de artilingo por imponer el propio fin y derrotar al otro. En esa perspectiva teórica, suele ser *la* descripción la que prescribe qué y cuánto esperar de la deliberación. La descripción gobierna a la reflexión teórica al momento que se responden preguntas tales como “¿qué es y qué puede ser la democracia?” o “¿qué es y a qué puede aspirar el razonamiento público dentro de la *arena* política (la que nunca parecería que podría ser un *ágora*)?”. Si bien es plausible presentar la cuestión política en términos de luchas, de ello no se sigue que el diagnóstico deba solaparse con el marco teórico precisado para la resolución de los problemas que se buscan atender.

Ahora bien, podemos observar que cuando versiones agonistas de la teoría política denuncian de ilusorios a los abordajes que intentan llevarse adelante en los enfoques normativos deliberativos, consolidan un *status quo* fijado desde un relativismo axiológico. Cuando detrás de ese estado de cosas existen desigualdades e injusticias, debemos sospechar abiertamente –y contraargumentar a la vez– con lo que esas perspectivas teóricas están sosteniendo (¿inocentemente?). La negación de que existe un ámbito público de la razón de la ciudadanía y el señalamiento de la imposibilidad de un desarrollo conjunto entre los sectores encontrados ideológicamente, señala de ilusorias a teorías normativas como la que proponemos pero a la vez infunden un peligroso pesimismo que le quita cualquier oportunidad a toda teoría que pretenda impactar positivamente en el quehacer político.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup>Cfr. Alles, N. “¿Es la democracia deliberativa una moralización de la política?”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Nº 47, 2016.

El trabajo de muchas filósofas y filósofos como Rawls, Habermas, Benhabib, Gutmann, Nino, Alexis, Dworkin, Cohen, Guariglia y puede seguirse la lista, va en un sentido contrario a los agonistas, pues entiende claramente que la filosofía política debe contribuir positivamente en la sociedad. El concepto de razón pública nos acerca a un interesante camino en el que pueden pensarse y evaluarse formas eficaces de diálogo político para sociedades democráticas donde coexisten una pluralidad de doctrinas comprensivas. Dado el *factum* del pluralismo razonable, el ejercicio de una razón pública se desarrolla como un ideal de la ciudadanía democrática dentro del cual se trazaría/n el/los modo/s en el/los cual/es las doctrinas comprensivas opuestas, sobre todo las incompatibles, debieran buscar discutir y decidir cierto conjunto de políticas públicas que afectaran a la ciudadanía en general.

### **Dos perspectivas de la razón pública**

De las concepciones más influyentes de la razón pública que han sido brindadas, encontramos que dos de ellas han trazado las líneas matrices sobre las que se levantan las demás concepciones.<sup>18</sup> Cada una de ellas pertenece a figuras centrales de la filosofía política contemporánea provenientes de tradiciones filosóficas diferentes: John Rawls fiel representante de la corriente anglosajona y Jürgen Habermas de la filosofía continental. Expongamos tanto la perspectiva restrictiva

---

<sup>18</sup>Cfr. Gutmann, A. Thomson, D. *Democracy and disagreement*, Harvard, Harvard University Press, 1996; *Why deliberative democracy?* Princeton, Princeton University Press, 2004; Gaus, G., *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, New York, 2011; Quong, J., *Liberalism without Perfection*, Oxford University Press, New York, 2011.

como la perspectiva amplia de la razón pública. Posteriormente a la presentación de cada una, abogaré por la perspectiva rawlsiana como una mejor propuesta para aplicarse en la cuestión del aborto y la definición del estatus de la vida prenatal. Veamos cada una de ellas comenzando por la perspectiva restrictiva.

Desde *Liberalismo político* se expuso a la razón pública como uno de los conceptos nodales de la teoría rawlsiana. Siguiendo a Rawls en su definición de la razón pública, recordemos que

La razón pública, pues, es pública de tres maneras: [1] como razón de los ciudadanos en cuanto tales, es la razón del público; [2] su objeto es el bien público y cuestiones de justicia fundamental; [3] y su naturaleza, su contenido, es público, y está dado por ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad, ideales y principios desarrollados, sobre esa base, de un modo abierto y visible.<sup>19</sup>

Como puede observarse, la definición rawlsiana sitúa este uso de la razón en la dimensión de la ciudadanía [1]. Atiende a una forma de relación del pueblo democrático basada en el razonamiento público – *contrario sensu* de las orientaciones agonistas para quienes pareciera que los rasgos de las doctrinas irrazonables son extensibles a todas-. [2] Seguidamente, acota su alcance al establecer que su objeto está claramente delimitado a lo que le es sustancial a la dimensión ciudadana: el bien público. De lo antes dicho podemos afirmar que la ecuación rawlsiana suma [1] a [2] estableciendo un tipo de razonamiento en particular para justificar políticas orientadas a asuntos de Estado que vienen a resolver

<sup>19</sup>Rawls, J., *Liberalismo... op. cit.* p. 248; “Una revisión de la idea de razón pública”, en *Derechos de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 157-158.

aspectos fundamentales en torno al bien común. [3] Y, por último, la definición establece que la publicidad de su contenido está mostrándonos que su potencia reside en su transparencia. Al interior de la razón pública se parte de principios y derechos básicos que aseguran las condiciones necesarias sobre las que se eleva el sistema democrático.

Ha sido Rawls quien le ha dado a su idea de razón pública diversas interpretaciones a partir de las cuales se abren tres modelos: una interpretación excluyente, otra inclusiva y una tercera que es la amplia (*wide*). Entre los tres modelos existe una serie de denominadores comunes como lo son las cuestiones en torno al contenido, temas y sujetos sobre los que se aplica la razón pública. No obstante, las coincidencias se detienen al momento que los distintos modelos deben responder la pregunta: ¿cuán abierta debe estar la puerta de ingreso a las razones no públicas? Entre las variantes interpretativas, Rawls entendió que la versión más conveniente y adecuada era la concepción amplia y eso lo muestra en sus obras “Una revisión de la idea de razón pública” y *La justicia como equidad. Una reformulación*. Analizaremos cada uno de estos modelos en el capítulo siguiente.

A la base de los tres modelos hay una importante coincidencia de orden superior que caracteriza la perspectiva propuesta por Rawls. Los tres presentan una disposición a *restringir* (a) el tipo de razones que pueden entrar al debate, (b) el contenido que debe estar en sintonía con el configurado por una familia de teorías que especifican el respeto por un listado de derechos básicos, libertades y oportunidades y (c) los temas a los que se aplica la razón pública.

Estos aspectos son los que constituyen restricciones de entrada a la deliberación y al uso de la razón pública. En tal sentido, preguntémosnos: ¿deberíamos deliberar sobre todo en caso de adoptar la perspectiva rawlsiana? No. Coincidimos con Rawls cuando pone en claro que no

deberíamos abrir la deliberación a cualquier asunto, “algunos juicios los entendemos como puntos fijos: los que nunca esperamos abandonar, como cuando Lincoln dijo: “Si la esclavitud no es mala, nada es malo”<sup>20</sup>.

Ciertamente, a pesar de que existen significativas variaciones en el tipo de aperturas que deben propiciarse para cada uno de los modelos de razón pública que propuso Rawls, siempre se mantiene vigente la restricción de que puedan entrar razones no públicas sin más. De modo fuerte o más atenuado, la condición de que en los argumentos y las propuestas se expongan razones públicas para dirimir sobre temas fundamentales es permanente en los tres modelos del liberalismo político.

La teoría política de Rawls claramente escinde el *foro político público* de la cultura de trasfondo. En la cultura de trasfondo, compuesta por el extenso ámbito de la cultura social en general en la que aparecen las universidades, las iglesias, sindicatos, ONG, etc., hay razones y formas de demandas que poseen sus lógicas específicas, no extensibles de lleno al foro político. En la cultura de trasfondo la razón pública no tiene injerencia ni se espera que la tenga; y, por tanto, aunque las razones no públicas pueden ser valiosas intramuros, no deberían irrumpir en el foro político por sí solas –en la concepción exclusiva, directamente deberían estar sin más ausentes–. Solo en el foro público debiera ejercitarse la razón pública, puesto que es el ámbito de decisiones y definiciones de las políticas fundamentales que rigen en la estructura básica de la sociedad.

Jonathan Quong coincide con Rawls respecto de que la razón pública no debe extrapolarse a la cultura de trasfondo pero describe a la propuesta rawlsiana como una perspectiva estrecha en el hecho

---

<sup>20</sup>Rawls, J., *La justicia como imparcialidad... op. cit.*, p.55.

de reducir el rango de acción solo a las esencias constitucionales o a las de justicia básica.<sup>21</sup> La perspectiva amplia de Quong entiende que la razón pública pueda extenderse a temas que instrumentalmente pueden nutrir o pueden estar relacionados con la agenda acotada por Rawls. De aquí que temas concernientes a una discusión entre modelos de currícula diferenciados o formas de distribución de recursos en los distintos niveles de educación no estarían tocando de lleno esencias constitucionales ni temas de justicia básica, pero bien podrían estar guiados y fundamentados si apelasen a la razón pública.

Por otro lado, encontramos la otra perspectiva de la razón pública aquella que no propone restricciones pues está completamente abierta. En un sentido diferente a la concepción presentada por Rawls se encuentra la perspectiva de razón pública habermasiana, y en cierto sentido puede sumarse aquí la de Joshua Cohen y Seyla Benhabib. Esta concepción va en una dirección contraria pues propone un modelo completamente abierto o irrestricto en el que ninguna razón o tema queda *ex ante* fuera del debate. Asimismo, los principios sustantivos de justicia y el contenido y el alcance de los derechos mismos que se reconocerán unos a otros, deben proceder del debate. Para el frankfurtiano,

la razón está, por así decirlo, inscrita en el espacio público de su uso. <<Pública>> es la perspectiva común desde la que los ciudadanos se dejan convencer mutuamente por la fuerza del mejor argumento acerca de lo que sea justo o injusto<sup>22</sup>.

Contrariamente a lo que ha ideado Rawls para su teoría en general,

---

<sup>21</sup>Quong, J., *Liberalism without ...op. cit.*, p. 245 y ss.

<sup>22</sup>Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 60 y 61.

se sostiene que es imposible que en la razón pública no haya ninguna vinculación con alguna explicación filosófica de base sobre la racionalidad y la verdad. Desde la ética del discurso como marco teórico, la razón pública no puede ser puesta en una dimensión política sin más ni puede concebirse en términos restrictivos.<sup>23</sup>

Crítico del punto de vista restrictivo y de la posición sustancialista que defiende Rawls, Habermas entiende que es inadecuada la frontera que se pretende levantar entre las razones públicas y las no públicas. Y, en sintonía con lo sostenido por el filósofo alemán, Seyla Benhabib afirma que

...el intento de Rawls de restringir la razón pública únicamente a los discursos concernientes a los imperativos constitucionales no resulta convincente desde el punto de vista filosófico y sociológico. Sostengo que el dominio de la razón pública no debe restringirse a los imperativos constitucionales y que la ‘cultura del entorno’ –que rodea e impregna la tarea de la razón de un contenido particular– debe considerarse esencial para la formación de consenso en las democracias liberales.<sup>24</sup>

Pues únicamente después de que el diálogo haya sido abierto de forma tan radical podremos estar seguros de que hemos alcanzado un acuerdo en relación con la definición mutuamente aceptable del problema que tenemos por delante...<sup>25</sup>

<sup>23</sup>Cfr. Montero, J., “Democracia deliberativa y legitimidad política”, RLF, vol. 28, otoño 2008, p. 132 y ss.

<sup>24</sup>Benhabib, S., *Reivindicaciones...op. cit.* pp. 53-4; Cfr. Bohman, J., *Public deliberation*, Massachusetts, The MIT Press, 1996, pp.26- 37.

<sup>25</sup>Cfr. Benhabib, S., “Models of Public Space: Hanna Arendt, The Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calohun, C., (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, MIT Press, 1999, p. 83.

Sopesemos las propuestas en correspondencia y qué presupone cada una de ellas. A nuestro juicio, la fortaleza de partida con la que cuenta la perspectiva rawlsiana –cualquiera de los modelos– está dada en el hecho de que no busca apoyo en alguna teoría filosóficamente densa sobre la moralidad, la racionalidad o la condición humana. Dado que la teoría es política y busca proponerse como un módulo en el que puedan apoyarse distintas doctrinas comprensivas, no busca presentar nada en tal sentido. Esto último es lo que Habermas le cuestiona Rawls; y extrañamente para hacerlo se vale de su teoría comprensiva.

Entendemos que las fronteras entre razones públicas y no públicas pueden revisarse avanzando en concepciones alternativas que nos devuelvan versiones más complejas de la razón pública donde se sea más receptivo a la heterogeneidad. Ahora bien, para ello no es necesario que nos comprometamos a adoptar los principios filosóficos de la ética del discurso o bien debamos embarcarnos en un tipo de diálogo radical y extenso que precise que nos comprometamos con la comprensión profunda de todas las líneas de pensamiento de una tradición, religión o cultura que son parte de una sociedad plural. Obedecer tal exigencia nos llevaría a que cualquier debate pueda dilatarse o dividirse indefinidamente a lo Zenón. Si bien es posible que la propuesta rawlsiana sea menos ambiciosa, podemos sostener que existe una gran fortaleza y sentido práctico en que solo se extienda en y dentro del dominio de lo político sin más. Al respecto Osvaldo Guariglia, destaca que

Es evidente que una restricción tan marcada como la sugerida por Rawls tiene una ventaja innegable sobre la propuesta de Habermas y Cohen, ya que es muy improbable que por este camino de la razón pública quede desbordada por una cantidad y variedad de asuntos tan grande que le sea imposible procesarlos. Al mismo tiempo, es claro que una restricción de este tipo es mucho más di-

fácil de aceptar para los miembros de una sociedad plural que muy a desgano se desprenden de sus concepciones omnicomprensivas de la sociedad y el mundo.<sup>26</sup>

Ahora bien, las ventajas heurísticas que trae consigo la estrategia de la restricción, como señala Guariglia, son evidentes si consideramos qué tipo de preguntas son asequibles dentro de un posible amplio rango de desacuerdos. De allí que, por ejemplo, en el caso de la interrupción del embarazo, ¿deliberaremos sobre si las mujeres deben ser consideradas en igualdad política a los varones? No ¿Deliberaremos si deben estar sujetas a tutela? No.<sup>27</sup> ¿Deliberaremos si carece de valor la vida prenatal? Tampoco. Ahora bien, sí deliberaremos cuándo y cómo aparece el valor de la vida prenatal. Sobre esto, donde no hay coincidencias, es donde la dimensión política debe trabajar en el espacio deliberativo. Quizás deliberaremos sobre cómo encontrar una ponderación entre el derecho a la autonomía y el derecho de la vida prenatal, pero esto debe realizarse sin derribar ideas sobre la igualdad, la libertad y la autonomía en sus diferentes aspectos.

Más allá de esa ventaja, la estrategia restrictiva parece poder ponerse en duda a partir del tipo de ciudadano que presupone. Ciertamente, una crítica recurrente es si la concepción rawlsiana no presupone un inaceptable desdoblamiento de la identidad moral cuando el ciudadano va de la cultura de trasfondo al foro político. No obstante, entiendo que tal crítica puede sortearse solo si atendemos y resalta-

<sup>26</sup>Guariglia, O., “Razón pública y democracia deliberativa”, RLF, vol. 28, otoño 2008, pp. 107-118, p. 111.

<sup>27</sup>Cfr. Femenías, M. L., “Brevisima mirada histórica para un debate por hacer”, en Busdygan, D. (coord.) *Aborto: aspecto normativos, jurídicos y discursivos*, Buenos Aires, Biblos, 2018, pp. 35-56.

mos que en el núcleo central de la teoría está la idea de que el contenido de la razón pública discurre solo por y para la búsqueda de acuerdos en lo que hace a cuestiones tales como las esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica. Será cuestión de explorar en el debate acotado a esos temas cuáles son las disposiciones políticas que deben poseer quienes forman parte de la deliberación y pretenden legislar para la sociedad plural de la que son parte. A mi juicio, esas ventajas que señalaba Guariglia son las mismas que dan respuesta a la crítica que se le realiza a la concepción restrictiva. Pues, en caso de que no haya ningún acuerdo ni convergencia posible en esos temas de la razón pública, ¿de qué modo podría esperarse que se den en otros aspectos? Restringir en algún punto el temario y el tipo de razones asequibles para asuntos como el aborto busca consigo una reducción del desacuerdo pero en sintonía con resguardar las condiciones de estabilidad política, que no son otra cosa que las condiciones de posibilidad de la sociedad plural.

En otro orden de cosas, es restringiendo como de hecho encontramos caminos para avanzar ante los cuernos de un dilema en el diálogo racional. Véase, ante una disyuntiva avanzamos- quizás sin plena consciencia de ello- intuitivamente valiéndonos de una regla inferencia que en lógica se conoce como el esquema válido de la eliminación de la disyunción o también prueba por casos. La regla sostiene que una disyunción formada por dos disyuntos se puede eliminar si se busca en ellos algo que los dos impliquen al mismo tiempo (formalmente:  $A \vee B$ , si  $A \rightarrow C$ , y si  $B \rightarrow C = C$ ). Es decir, si precisamos salirnos de una disyuntiva entre A o B, buscamos asentar qué condiciones necesarias comparte A y B. Quienes aplican ese razonamiento válido, que no es sino una regla de inferencia natural, no están desdoblado su identidad moral en caso de que A o B den cuenta de principios morales. Lo que están hacien-

do es revisar reflexiva y razonablemente sobre sus valores no políticos buscando integrarlos y/o acomodarlos con los valores políticos. Como veremos seguidamente, las personas y las doctrinas razonables buscan y se mueven hacia nuevas formas de equilibrios en los cuales creencias y valores se acomodan en y contribuyen a la estructura de la dimensión política. La razonabilidad constituye una cuestión central sobre la cual debemos reparar para mostrar que la razón pública rawlsiana no requiere un ficticio desdoblamiento de la identidad sino más bien un serio compromiso con la democracia y el pluralismo.

Véase, de lo que se trata es de buscar cuáles son las condiciones necesarias para que sostengamos nuestras posiciones en el escenario público- si no se da la condición necesaria C, no se dará ni uno ni otro disyunto (i.e.,  $A \rightarrow C = \neg C \rightarrow \neg A$ ; y  $B \rightarrow C = \neg C \rightarrow \neg B$ ). Esto no supone que, porque vayamos a buscar puntos en común, estemos propiciando algún tipo de desdoblamiento personal, alentemos alguna forma de esquizofrenia solicitada por la democracia o estemos obligados a poner en duda nuestra convicción en A o en B. De lo que se trata es de presentar una posición abierta, políticamente razonable, en la que debamos presentarnos dispuestos a salir de las disyunciones cuando éstas no nos llevan a ninguna parte.

De ahí que, como podemos ver, retrotraernos a un ámbito común es lo que comúnmente hacemos en el razonamiento práctico. Charles Larmore propone algo en este sentido cuando introduce la “norma universal del diálogo racional”, donde sostiene que

Quando dos personas difieren sobre algún punto específico, pero desean seguir hablando acerca del problema en general que están tratando de resolver, cada uno ha de prescindir de las creencias que los otros rechazan, (1) con el fin de construir un argumento

sobre la base de sus otras creencias que pueda convencer al otro de la verdad de la creencia en litigio, o (2) con el fin de derivar a otro aspecto del problema, donde las posibilidades del acuerdo parezcan mayores. Al enfrentarse con un desacuerdo, quienes tratan de continuar la conversación no tienen más remedio que retirarse hacia un terreno neutral, con la esperanza o bien de resolver la disputa o bien de olvidarla.<sup>28</sup>

La aquí llamada “retirada” no implica el asentimiento de que lo sostenido en A sea incorrecto –lo mismo con B–. De lo que se trata es de que no deberíamos esperar avanzar si nos quedásemos en  $A \vee B$ .<sup>29</sup>

En nuestra opinión, la perspectiva rawlsiana constituye el modelo teórico de la razón pública por el que nos inclinaremos para la discusión del tema del aborto y la definición del estatus embrionario y el fetal. Por ello, en lo que sigue nos involucraremos de lleno en el paradigma rawlsiano para avanzar en nuestro tratamiento. Avanzamos en lo que sigue, presentando cómo se ha desplegado la idea de razón pública antes de avanzar en las características centrales de la teoría propuesta por Rawls y la aparición del concepto en el contexto de su obra.

<sup>28</sup>Larmore, C., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 53.

<sup>29</sup>La despenalización del aborto no es contraria a sostener una visión moral que condene la práctica. Alguien puede sostener que el aborto es incorrecto pero que su penalización solo agrava las cosas, pues no detiene una práctica que no se debe perseguir con el código penal y que perjudica injustamente solo a un sector de la sociedad –el más vulnerable económica y educativamente–. Legalizando es posible que se pueda trabajar desde el Estado de formas más eficaces en los sectores que más lo precisen. La disyuntiva de aborto sí o no es simplemente una forma de poner al tema en una disyunción de la que no se puede salir, y cristaliza injusticias e inequidades.

## Esbozos kantianos de la idea de razón pública de Rawls

El concepto de razón pública encuentra un mojón preliminar muy claro en la historia de la filosofía política. El mismo se remonta al artículo que envía Kant en 1784 a *Berlinsche Monatsschrift*. En aquella revista, el teólogo Friedrich Zöllner había dejado abierta una provocativa pregunta a la que iban a dar respuesta Moses Mendelssohn primero y el filósofo de Königsberg después. La pregunta planteada invitaba a los ciudadanos a pensar en qué consistía el propio tiempo por el que transitaban y cuáles son los modos en los que tal actividad –la actividad de pensar el propio tiempo– se llevaba adelante. Para Zöllner, la pregunta “¿qué es la ilustración?” era la pregunta de su tiempo, y su importancia era equivalente a la pregunta por la verdad misma.<sup>30</sup> Es en ese contexto en el que aparece el clásico texto kantiano llamado “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?” dentro del cual se brinda una contestación sobre cómo debe ser concebida la Ilustración y, lo que nos ocupa aquí, cómo debe llevarse adelante el *uso público de la razón*.<sup>31</sup>

<sup>30</sup>Foucault retoma la cuestión de la pregunta por la Ilustración de Kant en “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984) y sostiene que allí aparece la valiosa búsqueda por pensar las condiciones históricas sobre las que se yergue un pensamiento crítico sobre el presente. Con Kant, se abre el análisis de la ontología del presente, investigación que necesariamente llevará a una ontología de nosotros mismos sostendrá Michel Foucault. Cfr. Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta, 1996; Solé, J., “Aproximación a las ideas centrales de la era de la Ilustración” en Busdygan, D. y Ginnobili, S. (comp.), *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, Editorial UNQ, 2017, p. 151 y ss; Di Pego, A., (2017) “Giros, rupturas y reorientaciones en la filosofía contemporánea”, *Ideas y perspectiva...* op. cit, p. 368 y ss.

<sup>31</sup> Kant, I, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en Aramayo R. (editor), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alfaguara, 2013, pp. 81-93.

En el diagnóstico de aquel presente, Kant sostenía que los hombres podían salir de una autoculpable minoría de edad si se ilustraban y...

Para esta ilustración tan solo se requiere libertad y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer *uso público de la propia razón* en todos los terrenos.<sup>32</sup>

...el uso *público* de su razón tiene que ser siempre libre y es el único que puede procurar ilustración entre los hombres (...) Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que configura *el universo de los lectores*.<sup>33</sup>

Para Kant, la ilustración debe ser concebida como el tiempo de un despertar para el despliegue de la autonomía. Dado que la autonomía comienza por el hecho de pensar por uno mismo, esto solo puede darse si la dimensión pública es enriquecida con ideas, voces y perspectivas valiosas en diferentes materias.

En su análisis del presente, Kant introduce un claro requerimiento en cuanto a las competencias que se precisan para que el uso de la razón impacte en el mundo de los lectores: ser un ciudadano docto (*Gelehrter*).<sup>34</sup> Él afirmaba que los sujetos llamados a hacer uso público de la razón no debían ser personas sin formación sino solo aquellos que poseen conocimientos acabados sobre alguna materia y que además pueden, y deben, transmitirlos.<sup>35</sup> Son los doctos quienes, desde una perspectiva

---

<sup>32</sup>Ibíd. p. 85. Énfasis añadido.

<sup>33</sup>Ibíd. p. 86.

<sup>34</sup>Ibíd., p. 82.

<sup>35</sup>Cfr. Alles, N., "Kant, Rawls y la razón pública", en *Cuadernos de filosofía alemana*, V.21, N° 1, 2016, pp. 73-91.

epistémica en materia concretas, libres de tutelajes religiosos, militares o civiles, los que vienen a horadar la heteronomía que caracterizó al período preilustrado y que asfixió el despliegue de la libertad en muchas de sus formas. Las condiciones de posibilidad para que dichos cambios se profundizaran en todos los terrenos exigían que la razón se extendiera a la esfera pública. Tanto la dimensión epistémica como la comunicativa constituyen en Kant condiciones necesarias para la optimización de las capacidades cognitivas de la ciudadanía en general y para el enriquecimiento del espacio político. A partir de la publicidad de las ideas y de los modos de hacer inferencias de los doctos, Kant ve que se abre la posibilidad de que se desplieguen las libertades y el fortalecimiento de la autonomía de las personas.

En la asimétrica relación existente entre los doctos y los demás ciudadanos en el espacio público, Kant apunta a la necesidad de que no solo se ilumine en el amplio conjunto de conocimientos, sino que también se aporten los *modos* de razonar específicos que tienen los expertos. La razón desplegada públicamente poseería una matriz político-pedagógica en la que se proporcionan tanto los contenidos como los modos de razonar. Los doctos son quienes vienen a contribuir en el ámbito público con el “mundo en general”<sup>36</sup>, al cual se lo presume receptivo –¿al igual que una *tabula rasa?*– a los contenidos y a esas formas de razonamiento.

La “iluminación” no es para Kant la nueva imposición de un punto de vista en particular sino uno crítico que posibilita el desarrollo de la autonomía. Los hombres que consiguen salirse de la comodidad de que otros piensen por ellos son los que se atreven a plasmar en sus

---

<sup>36</sup>Ibíd.

vidas el lema ilustrado *Sapere Aude*. Son éstos los que precisan de ese conjunto de razones o de esos modelos de razonamientos que puede proveer los doctos para servirse mejor de su propio entendimiento crítico en el que se trazarán sus razonamientos públicos. La publicidad de las ideas y la libertad para poder comunicarlas son condiciones de posibilidad en las que se sustenta la misma Ilustración.<sup>37</sup>

La atmosfera de libertad kantiana no vislumbra que esas relaciones asimétricas puedan volverse algún cuestionable tipo de epistocracia. Si bien propone un ámbito de razonamiento público asimétrico donde unos ciudadanos reciben lo que otros han, críticamente, aprendido y pueden y quieren transmitir, cabe apuntar que para él ese proceso de ilustración no podría implicar alguna forma negativa de dominación. Kant describía de esa manera las condiciones de su tiempo a la vez que invitaba a que los ilustrados las aprovecharan interviniendo activamente en la modificación o el afianzamiento de las mismas. La adecuada intervención era la manera en la cual se desarrollaría de modo pleno la libertad y el conocimiento.

En relación con los aportes del razonamiento público, la perspectiva kantiana abre una serie de importantes aspectos que luego aparecen recogidos y desarrollados en la idea de razón pública rawlsiana y en los usos hechos por los demócratas deliberativos. Con el uso público de la razón se da comienzo a que circule la información que estaba restringida a círculos minoritarios, se superen formas limitadas de la racionalidad sectorial o individual y se fortalezcan procesos de justificación sobre valores políticos. Conforme se fortalecen unos a otros esos puntos se establecen círculos virtuosos en los que los ciudadanos

---

<sup>37</sup>Cfr. Deligiorgi, K., "Universalisability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason" *European Journal of Philosophy*, 10 (2), 2002.

comienzan valerse de procedimientos de justificación que sean públicamente reconocible.<sup>38</sup>

Muchas ideas que están en aquel valioso antecedente provisto por Kant están en íntima conexión con la propuesta del primer Rawls. Si bien a lo largo de *Teoría de la justicia* (1971)<sup>39</sup> el concepto de razón pública está ausente, se pueden rastrear en aquella primera gran obra consagratoria muchos puntos heredados de la propuesta kantiana. La centralidad del concepto dentro de la obra de Rawls aparecerá mucho después de *Teoría*, en trabajos que surgen en respuesta a críticas comunitaristas que lo obligaron a reenfocar, reposicionar y revisar considerables puntos de su propuesta teórico política. Es *Liberalismo político* (1993) donde el concepto tiene su primera y por demás extensa presentación.

Si bien en *Teoría* no se presenta sistemáticamente expuesto el concepto de razón pública, hay allí una suma de elementos conceptuales que nos permiten sostener que la misma puede hallarse de modo implícito y germinal detrás de dos ideas fundamentales que recorren aquella obra, a saber: (i) el cumplimiento del *principio de publicidad* –concepto que también nos remite al Kant de *La paz perpetua*<sup>40</sup>– y (ii) la *exigencia de aceptabilidad* de las propuestas a la que debe atenerse la justificación en “la posición original”.<sup>41</sup> Veamos esto al interior de la teoría.

<sup>38</sup>Cfr. Fearon, J., “La deliberación como discusión”, en Elster, J., *Democracia deliberativa...* op. cit., pp. 65-94, p. 66.

<sup>39</sup>Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 2006.

<sup>40</sup>Cfr. Kant, I., *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, Bernal, Prometeo, 2007, pp. 63 y ss.

<sup>41</sup>Cfr. Ferrara, A., *La fuerza del ejemplo*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 94 y 95; Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 201.

En primer lugar, es necesario resaltar que el modo de hacer filosofía política de Rawls se da en el plano normativo y que el problema fundamental que se plantea es el concerniente a la justicia distributiva. Desde un punto de vista normativo y a la vez plausible, el tema que ocupará el trabajo intelectual de Rawls es la justicia social y, en tal sentido, de qué maneras las principales instituciones políticas distribuyen derechos y deberes fundamentales a la vez que definen el modo de reparto del producto que surge de la cooperación social.<sup>42</sup> De ese tratamiento central de su trabajo se verán desarrollados ciertos temas, herramientas teóricas y estrategias de abordajes que permitirán dar tratamiento a todas las demás cuestiones derivadas como son: la democracia, la razón pública, el pluralismo, la desobediencia civil, la buena vida, la psicología moral, entre otros temas.

Para Rawls, la justicia como imparcialidad es la característica principal que deberían poseer las instituciones políticas y públicas. Aquellas instituciones que no sean justas deberían “ser reformadas o abolidas”<sup>43</sup>. Ahora bien, “aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos...”<sup>44</sup>. Las instituciones que distribuyen derechos y obligaciones –y además regulan aspectos sociales, políticos y económicos de la sociedad– pueden ser evaluadas conforme a principios sustantivos de justicia propuestos por la teoría rawlsiana. Es la función de la filosofía política proveer los principios básicos de justicia

<sup>42</sup>Ibíd. p. 20.

<sup>43</sup>Rawls, J., *Teoría... op. cit.* p. 17.

<sup>44</sup>Ibíd. p. 19.

distributiva y determinarlos mediante procedimientos imparciales –a la luz de una razón pública– en los que se consideren igualitariamente las ideas de bien de todos los ciudadanos razonables.

La concepción de la justicia como equidad propone dos principios sustantivos de justicia,<sup>45</sup> los cuales es de esperar que sean por todos reconocidos a la luz del experimento mental de la “posición original”. Sendos principios son los que permiten evaluar cuán justas son las instituciones. Para justificar públicamente la selección de esos principios, Rawls apela a una circunstancia ideal de contrato justo entre personas que se encuentran en una posición original.

El argumento rawlsiano de la posición original funciona como un método heurístico en el que, a partir de una hipotética situación contractual, los representantes de los ciudadanos escogen los principios estando vedados de información sensible por el velo de la ignorancia. Para que aquellos acuerden los términos justos de la cooperación deben ser previamente situados detrás de un velo de ignorancia que modele condiciones equitativas. La deliberación se realiza sin que exista algún juicio condicionado o deformado por rasgos arbitrarios, contingentes o circunstanciales como pueden ser conocer la posición

---

<sup>45</sup> “[1]Cada persona ha de tener el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; [2] las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (principio de la diferencia)”. Los principios poseen prioridad lexicográfica. Cuando se aplica un principio es condición que haya sido satisfecho el anterior, *La Justicia como equidad...op. cit.*, p. 73. La “igualdad equitativa de oportunidades” se diferencia de la “igualdad formal de oportunidades”. La primera sostiene que todos puedan tener equitativas oportunidades de ocupar funciones y cargos, no solamente formales. *Ibíd* pp. 74 y 75.

social de los que representan, el credo, su raza, sexo, etc. Asimismo, tampoco entran en juego concepciones metafísicas, filosóficas ni religiosas. Despojados de estos condicionamientos, los representantes de los ciudadanos quedan simétricamente situados, conociendo solamente un conjunto de información relevante, a saber, que se dan las circunstancias objetivas y subjetivas de la justicia, que las personas buscarán desarrollar libremente su concepción de buena vida y que es posible la democracia constitucional. En esa situación eidética -ni histórica ni realmente posible- las personas quedan sin la capacidad de negociar para obtener ventajas que promocionen algún interés de clase, ideológico o de género en particular. Al desconocer el género de sus representados/as, si tienen ideas religiosas o no y cuáles son sus condiciones económicas, el representante estaría interesado en escoger principios que aseguren el espectro más amplio de libertad posible, el cual permita afirmar una efectiva igualdad de oportunidades. El interés central de cualquier representante dentro de la posición original estaría en favor de resguardar la mejor alternativa posible para quienes posiblemente podrían constituir una minoría vulnerable.

El concepto de *publicidad* está detrás de ese argumento que tiene como *marco operativo a la deliberación en el plano ideal*. A partir de cierto conocimiento y formas de razonar compartidas y bajo determinadas condiciones, los individuos apelarían a razones que puedan ser asequibles a todos bajo la pretensión de que sean aceptadas. Desde esa circunstancia ideada por Rawls se deducen los dos principios de justicia, reconocibles por cualquiera como los ideales regulativos adecuados y públicamente justificados para las instituciones políticas de la sociedad.

Al momento en que las partes razonan en la posición original para establecer los principios de justicia, están obligadas a hacerlo en el *marco de una razón pública*; esto es, un tipo de razón en la que queden

exentos los conocimientos científicos controvertidos o cuestiones propias a alguna concepción metafísica la cual está provisoriamente velada. Así, el experimento mental sirve a modo de recurso de representación sin que en él exista un compromiso teórico con una antropología filosófica específica, una concepción metafísica de la persona o una idea de justicia verdadera propia de alguna doctrina.

Dice Rawls que “la idea de la posición original como recurso de representación sirve como medio de *reflexión pública y de autoclarificación*”<sup>46</sup>. En esa situación ideal, todos razonan como libres e iguales desde una base que les es común y, además, les permite proponer y discutir los principios más convenientes que regularán la sociedad mediante instituciones justas. El liberalismo político rawlsiano posee un carácter reflexivo donde cualquier ciudadano podría indagar y entender las razones sobre las que se erige el criterio de justicia que rige a sus instituciones públicas.

Detrás del argumento mediante el cual se establece el contenido principal de la justicia como equidad –esto es, los dos principios– existen tres ideas políticas básicas que nos son sumamente relevantes. Primeramente, los ciudadanos se conciben entre sí como personas moral y políticamente *iguales*; segundo, se ven a sí mismos *libres* y, finalmente, esperan que la sociedad que integran se encuentre regulada por una concepción de justicia *públicamente defendible*. Cada persona tiene la capacidad moral de elegir, revisar y poseer una concepción del bien, a la cual puede renunciar cuando lo crea conveniente sin que esto afecte el estatus de su ciudadanía. La ciudadanía que posee una persona es independiente de los aspectos confesionales o doctrinales que abrace. La

---

<sup>46</sup>Rawls, J., *La justicia como equidad...op. cit.* p. 17. El énfasis ha sido agregado.

sociedad constituida como un sistema equitativo de cooperación social está íntimamente ligada a las ideas de igualdad y libertad.

### La idea de razón pública a partir de *Liberalismo político*

La empresa filosófica emprendida por John Rawls en *Teoría* fue duramente objetada en diferentes flancos por distintas concepciones filosóficas que fueron nutriendo y reorientando el *corpus* de la filosofía moral y política en las coordenadas trazadas por Rawls. De tales críticas caben destacarse las realizadas por comunitaristas (Taylor, 1979; MacIntyre, 1981, Sandel, 1982; Walzer, 1983), feministas (MacKinnon, 1987, Gilligan, 1987), libertarios (Nozick, 1973; Gauthier; Von Mises; Von Hayek), liberales igualitarios (Dworkin, Nagel), neomarxistas, entre otros.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup>Para los comunitaristas el liberalismo igualitario de Rawls deja de lado aspectos en torno a valores axiológicos comunitarios que hacen a la identidad moral y política de las personas. Los comunitaristas son críticos de las pretensiones de universalidad propuestas por el liberalismo. Además, apuntan sus críticas a cierto atomismo antropológico que está en la base de la propuesta liberal, y a la concepción de la libertad y de la igualdad dadas en términos formales e irreales para ellos. Por otro lado, atacan la supuesta pretensión de neutralidad que debería perseguir el Estado. Impidiendo cualquier tipo de perfeccionismo, el Estado no podría alentar actividades culturales caras a la identidad de un pueblo ni desalentar otras expresiones que puedan ser perjudiciales. Desde el feminismo, la teoría rawlsiana fue criticada por no tomar en cuenta suficientemente los modos de dominación política que se han dado tradicionalmente de varones a mujeres, por la arquitectura conceptual del experimento mental de la “posición original” de donde se infieren los principios de justicia, el modo masculinamente sesgado de pensar la justicia (lo abstracto vs. lo concreto) y la organización familiar tal como es comprendida. Por su parte, el libertarismo discute –corrosivamente– cuán igualitaria y justa es la teoría distributiva propuesta por Rawls. La ola de objeciones que durante las décadas siguientes se suscitaron, mostraron que el liberalismo igualitario parecía dejar ciertos cabos sueltos que merecían ser repensados o bien que existían algunos conceptos básicos de la teoría que presuponían ciertos posicionamientos metafísicos. Cfr. Gargarella, R., *op. cit.*

Luego de esa multiplicidad de objeciones, Rawls emprendió el desafío de realizar una serie de ajustes para una reformulación de su teoría donde quedasen más claros muchos de los puntos observados y en la que principalmente se evite introducir algún aspecto ético comprensivo que compitiese con alguna de las distintas concepciones del bien que pueden extenderse en la sociedad plural. Así pues, la búsqueda rawlsiana posterior estuvo orientada a proponer una teoría política neutral (en fundamentos mas no en efectos) a la pluralidad de concepciones del bien.<sup>48</sup> La teoría rawlsiana se orientó a volverse una propuesta fundamentalmente política cuya extensión se dé solo en el dominio político de la sociedad, estos es, en la estructura básica y en sus instituciones fundamentales.

Esa búsqueda que da lugar al “giro político” se plasma en una serie de artículos durante la década de los '80 que culminó con la publicación de *Liberalismo político*. Esta obra propone una concepción política –no plenamente comprensiva– que permitiría procurar las bases de la justa cooperación entre ciudadanos enfrentados por sus intereses y creencias, además de una mentada estabilidad. Si en *Teoría* se presupone la existencia de un sentido moral natural de la justicia, en *Liberalismo* entiende que la justicia surge de una concepción política que está dada dentro del hecho del pluralismo razonable. Dejándose de lado aspectos que traten sobre la identidad de las personas, la estructura de la racionalidad o un orden moral preestablecido, el Rawls político se preocupa por proponer una concepción política de la justicia. En esa propuesta, la razón pública además del consenso superpuesto y el *factum* del pluralismo juegan papeles centrales. Es en ese texto y en aquel contexto que hemos referido donde se presenta sistemáticamente en ocho partes de

---

<sup>48</sup>Cfr. Garreta Leclercq, M., *Legitimidad política y neutralidad estatal*, Buenos Aires, Eudeba, 2007.

la Conferencia VI la idea de razón pública como el espacio de encuentro político deliberativo de la sociedad democrática y plural.

Años después de la publicación del también prestigioso, influyente y discutido *Liberalismo político*, Rawls retomó el concepto de razón pública para exponerlo a nuevos análisis. De esos trabajos, cabe destacar el realizado en “Una revisión de la idea de razón pública”<sup>49</sup> incluido en *Derechos de gentes*, el capítulo “Réplica a Habermas” del libro *Debate sobre el liberalismo político*<sup>50</sup> junto a Jürgen Habermas y en una obra póstuma *La Justicia como equidad. Una reformulación*<sup>51</sup>. Los trabajos mencionados plantearon una serie de aclaraciones sobre cómo debe ser interpretada correctamente la idea de razón pública y cuál es el estatuto epistémico y político que posee ese concepto. Si bien las mencionadas aclaraciones que se introdujeron posteriormente propusieron ciertas variaciones necesarias a partir de las múltiples réplicas suscitadas por la primera presentación de la noción, a lo largo de sus tratamientos aparece con claridad una misma sustancia definitoria del concepto de razón en tanto *organon* adecuado por el cual la sociedad democrática puede asegurar la imparcialidad y la reciprocidad en las decisiones que conciernen al bien común. Las decisiones políticas fundamentales deben estar guiadas por un tipo específico de publicidad que funciona como condición necesaria de la idea de legitimidad que se defenderá.

Para presentar el concepto de razón pública comencemos extendiendo los elementos propios del paradigma rawlsiano concatenados en la teoría política (no metafísica) que se presentó en *Liberalismo po-*

<sup>49</sup>En Rawls, J., *Derechos de gentes*, op. cit.

<sup>50</sup>Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo... op. cit.*

<sup>51</sup>Esta obra póstuma no obtuvo la revisión final de Rawls

lítico. En primer lugar, debemos apreciar el enfático reconocimiento que se hace del *factum* del pluralismo en las sociedades democráticas contemporáneas. Este punto está entre las modificaciones más relevantes e importantes con relación al modo en el que se concebía a la sociedad dentro de la filosofía política trazada *Teoría*. Con esto, Rawls advierte que el pluralismo de doctrinas razonables se presenta como un fenómeno sociológico general, innegable y permanente que no podría ser ajeno a ninguna teoría social contemporánea que quiera emitir una teoría normativa.<sup>52</sup>

Las distintas doctrinas comprensivas que se despliegan en el escenario social y político brindan diferentes tipos de explicaciones con respecto a cuáles son los principios que dan génesis a los valores morales y además de cómo deberían articularse entre sí.<sup>53</sup> Si bien tra-

---

<sup>52</sup>Joshua Cohen sigue aquí también a Rawls. Cfr. Cohen, J., “Democracia y libertad”, en Elster (comp.) *Democracia... op. cit.* pp. 235-288.

<sup>53</sup>Precisemos antes que nada que el concepto de doctrina comprensiva es un concepto fundamental en la teoría del segundo Rawls. Desarrollaré el punto en el siguiente capítulo, pero quisiera poner en claro que con este término se da cuenta de *sistemas de creencias* que despliegan algunas concepciones de *lo valioso* y *lo bueno* para la vida individual y colectiva. Dentro de ellas se establece una jerarquía de valores éticos, estéticos y políticos en la cual se indica cuál/es sería/n el/los ideal/es particular/es y social/es que una persona debería cultivar. Rawls correctamente advierte que la pluralidad de doctrinas comprensivas enfrentadas no es un hecho pasajero, sino que constituye un *rasgo permanente* y *definitorio* de las actuales sociedades democráticas. En ese sentido, no deberíamos esperar que la pluralidad de fines converja en algo así como *el fin* último o *el verdadero* para todos. La comprensividad puede ser plena o parcial dependiendo de si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para todos los aspectos de la vida humana –ideales del carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas– o si solo hacen referencia a algunos asuntos. El catolicismo, el marxismo o los liberalismos comprensivos son buenos ejemplos de doctrinas plenamente comprensivas. Quien posee una doctrina de este tipo difícilmente pueda sostener alguna otra a la par. Es de presuponer que no todas las doctrinas comprensivas presentan el mismo grado de consistencia y coherencia, en ese sentido, el concepto

taremos detenidamente el concepto de doctrina comprensiva en el próximo capítulo, avanzaremos aquí con algunas cuestiones centrales para la presentación de nuestro marco teórico.

Sería demasiado fácil e irreal dar una explicación del hecho del pluralismo que apele solamente a la ignorancia o a la insensatez, a las luchas de clases o por el status social, al poder o el dinero.<sup>54</sup> De este modo, nuestras diferencias sustanciales en muchos asuntos significativos no deben pensarse necesariamente como algún tipo de falla en el uso de la razón, tampoco como pretensiones acomodadas a alguna posición social. La forma correcta en la que se debe interpretar la mayor parte de nuestros desacuerdos es a partir de las cargas del juicio (*burden of judgment*), una serie de elementos aleatorios que impiden llegar a todos a una misma conclusión o a las mismas verdades morales sin que ello implique la existencia de algún error inferencial.<sup>55</sup>

---

abre la discusión de cuáles deben ser los atributos que definen a las doctrinas comprensivas razonables. Cfr. Rawls, J., *Liberalismo... op. cit.*, pp. 43 y ss.; Busdygan, D., “Comprendiendo a las doctrinas comprensiva” en Busdygan, D. (coordinador), (2020) *Rostros del igualitarismo: discusiones y desafíos filosóficos*, Buenos Aires, Teseo Press, pp. 243-262, 2020. Disponible en <https://www.teseopress.com/rostrosdeligualitarismo/>

<sup>54</sup>Rawls, J., *Liberalismo... op. cit* p. 89 y *La Justicia como equidad... op. cit*, p. 62.

<sup>55</sup>Las cargas del juicio muestran cómo ciertos límites (obstáculos) naturales de la razón humana se plasman en nuestras reflexiones morales y políticas durante el curso de nuestras vidas. Y el caso es que cuando examinamos algún asunto controvertido, no existe ninguna garantía de que distintas personas o comunidades epistémicas lleguen a las mismas conclusiones después de una cuidadosa discusión y análisis. Es decir, habiéndose puesto en ejercicio el uso pleno de las capacidades cognitivas es posible que se arriben a distintas conclusiones *razonables* (justificadas), quizás opuestas, en las cuales no se reconozca ningún tipo de error en los juicios o en las inferencias. Los desacuerdos, en ese caso, son el resultado de cómo las personas han sopesado de modos distintos los diferentes datos o la evidencia de la que disponen. Y habiéndose realizado distintas ponderaciones (ni equivocadas ni ideológicamente sesgadas) sobre los elementos en juego, el resultado al que se arriba debe ser entendido como un *producto de la razón*.

La condición del pluralismo en las sociedades depende en gran medida de que ninguna de las visiones se imponga sobre las demás por medio del andamiaje estatal intentando generar alguna especie de monismo moral.<sup>56</sup> Cabe presuponer que un monismo moral solo se lograría por imposición de alguna fuerza estatal que vea al pluralismo como algo indeseable o perjudicial. Pero véase, como bien ha sostenido Rawls, concebir al pluralismo como indeseable implica considerar que son indeseables los diversos resultados que se siguen del ejercicio de la razón humana desarrollada en plena libertad. Las diferentes cosmovisiones que se proponen en una sociedad democrática –detrás de las cuales también se siguen diferentes ideas, sensibilidades, creencias, formas válidas de acción colectiva, etc.– comparten ciertos valores fundamentales que son los valores políticos o creencias políticas comunes que hacen posible una estabilidad y cierto equilibrio político dentro del cual los grados de discordancias profundas o de polarización que puedan darse no llevan a que se dé una fractura permanente e infranqueable en la comunidad política. Sea cual fuere la concepción que se posea al interior de una sociedad democrática y plural, los argumentos que se proponen para llevar adelante las decisiones públicas, deben ser también públicos en el sentido que respondan a una base política y epistémica compartida desde la cual se puede establecer qué razones aceptaremos unos de otros en esas instancias.

En las sociedades democráticas y plurales conviven en un mismo espacio común distintas concepciones del bien que buscan articular, acomodar o influir con sus pretensiones dentro del escenario político

---

<sup>56</sup>En este punto es importante destacar que de lo que se depende es de un *factum*, a saber, que ninguna se imponga, y no necesariamente de que ninguna busque el modo de imponerse. Lo primero puede asegurarse si existen canales institucionales que impiden que lo segundo consiga plasmarse.

y jurídico. De lo anterior se abre el problema concerniente a la legitimidad del ejercicio del poder en una sociedad plural.

Rawls entiende que

nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado solo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libre e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su razón humana común<sup>57</sup>.

En términos de Joshua Cohen, y valiéndose de la propuesta rawlsiana, la legitimidad democrática y política está atada a la deliberación pública de los asuntos. Por consiguiente, quienes deliberan están obligados a acogerse a razonamientos que los demás puedan aceptar como razonables, admisibles<sup>58</sup>; “la autorización para ejercer el poder estatal debe surgir de las *decisiones colectivas* de los miembros iguales de una sociedad, quienes son gobernados por ese poder”<sup>59</sup>. El poder político encuentra su legitimidad en su correspondencia con una Constitución erigida sobre principios aceptables –de ahí que aseguibles– a ciudadanos racionales y razonables.

El principio de legitimidad liberal rawlsiano ajusta su adecuación a una *razón común*. De tal modo, al momento de buscar formas de justificar reglas que se extenderán en la sociedad plural, la aceptación sin más de criterios pertenecientes a doctrinas comprensivas que no sean factibles de universalización, que no sean aseguibles o que

---

<sup>57</sup>Rawls, J., *Liberalismo...* op. cit p. 137.

<sup>58</sup>Cfr. Cohen, J., “Deliberation and Democratic Legitimacy”, en Bohman, J., y Rehg, W., (eds.), op. cit.

<sup>59</sup>Cohen, J., “Democracia y...” op. cit. p. 235.

no puedan aceptarse, de seguro van a socavar la legitimidad de los acuerdos políticos a la vez que pueden poner en peligro la estabilidad en la que se desenvuelve esa sociedad. ¿Pueden adaptarse a esto las diferentes doctrinas que pregonan cosmovisiones distintas?

Al momento de caracterizar doctrinas comprensivas enfrentadas en el espacio político y en el no político (encarnadas por movimientos, grupos, asociaciones que tienen alguna representación en la sociedad), no deberían pensarse de modo simplificado como si fueran bloques ideológicos homogéneos e inconexos. Equivocadamente, muchos piensan que entre doctrinas opuestas no existen relaciones pues una vez que se levanta entre ellas algún tipo de incommensurabilidad esta se torna indisoluble. No obstante, las cosmovisiones de las doctrinas no deben pensarse como si fueran compartimentos estancos en el tiempo con posicionamientos fijos e inamovibles dentro de la dimensión política. Una lectura en ese sentido, presupone sostener que las doctrinas poseen sistemas de valores y principios con algún grado muy alto de cohesión y precisión sobre todos o la mayoría de los asuntos, entre ellos, asuntos propios de la dimensión pública. Pero esto no es así, pues no son sistemas cerrados. Y que exista la convivencia política entre los distintos grupos que poseen doctrinas encontradas u opuestas entre sí, es una respuesta *de facto* a que deberían dejarse de lado interpretaciones en las que se estipule algún tipo de incommensurabilidad absoluta que obstaculice la vida conjunta.<sup>60</sup> Las concepciones despliegan un conjunto de valores que se aglutinan, se integran, se acomodan y se organizan en diferentes grados a las condiciones que se abren en la comunidad política. De

---

<sup>60</sup>Cfr. Benhabib, S., *Reivindicaciones... op. cit.* p. 33 y ss.; Femenías, M. L., *El género del multiculturalismo*, Bernal, Ed. UNQ, 2007.

aquí, es posible la construcción de formas sólidas de la legitimidad basadas en una razón pública.

La teoría política de Rawls tiene como estrategia central *no hacer pie* sobre el terreno de las controversias metafísicas ni intentar buscar fundar teológica o cartesianamente algún punto firme de carácter trascendental sobre el cual levantar todo el edificio de lo político. Su pretensión se basa en buscar formas de justificaciones compartidas emanadas de la dimensión pragmática por fuera de las verdades *sub specie aeternitatis*. ¿Por qué dejar de lado la verdad al momento de diseñar las instituciones políticas o bañar de legitimidad a una normativa determinada? Pues bien, porque nada indica que debamos esperar que la pluralidad de fines converja en algo así como *el fin* último o *el verdadero* para todos. Y es en este punto donde Rawls encuentra que las concepciones divergentes, e incluso antagónicas, solo pueden relacionarse mutuamente por medio de la discusión racional dentro de un rango limitado de diálogo. Cuando son escasos los recursos racionales factibles de ser compartidos en los entornos deliberativos, la razón pública viene a ser un medio que se da por fuera de las políticas de la verdad. Introducir la verdad en la búsqueda de los términos equitativos de la cooperación, es imposibilitar la tarea *ex ante*. Cuando los actores reducen ciertas pretensiones para establecer algún conjunto acotado de acuerdos que se ciñan estrictamente a materias propias del espacio público y político, se hacen plausibles esos escenarios para los acuerdos que precisa la estructura social.

Tal como observa Habermas, el liberalismo rawlsiano “deja inalteradas todo tipo de doctrinas religiosas, metafísicas y morales, con sus largas tradiciones de desarrollo e interpretación”<sup>61</sup>. Su estrategia de salirse

<sup>61</sup>Habermas, J., *Debate sobre el...* op.cit. p. 78.

de la dimensión epistémica para avanzar en el dominio de lo político es porque “quiere asegurar[le] a las afirmaciones normativas [...] un cierto carácter vinculante apoyado por un reconocimiento intersubjetivo fundado, sin concederle un sentido epistémico”<sup>62</sup>. La teoría rawlsiana se ofrece, en el orden práctico, como una concepción que puede ser entendida en forma de un *módulo* en el cual podrían articularse políticamente la pluralidad de doctrinas comprensivas- razonables- adversarias que los ciudadanos abrazan. Rawls entiende que su liberalismo político es una concepción política aceptable, o al menos no rechazable, por cualquier doctrina comprensiva razonable que sea parte de una sociedad democrática moderna. Esto es fundamentalmente porque esta concepción busca constituirse a partir de los valores políticos sedimentados en la cultura de una sociedad democrática y plural –y, en tal sentido, no se apela a nada que esté más allá de ella–.

El llamado “segundo Rawls” –ya lejano a *Teoría de la justicia*– conscientemente quiere evidenciar que, en el momento en que se pretende fundar una concepción política, se debe reemplazar el concepto de verdad por el de razonabilidad. Su teoría no se presenta como la propuesta “verdadera”, pues se deja de lado senda categoría. Esta concepción no se caracteriza principalmente por ser racional sino por ser razonable.

La razonabilidad es una propiedad se puede predicar tanto de las personas como de las doctrinas comprensivas. No basta con ser racional para ser razonable, si bien esas son propiedades complementarias donde una no se deriva de la otra.<sup>63</sup> Ser razonable implica vincu-

---

<sup>62</sup>Ibíd. p. 59.

<sup>63</sup>Como ideas complementarias que son, lo razonable y lo racional no pueden funcionar separadamente. Agentes meramente razonables carecerían de fines propios a cuya promoción sirviera la cooperación social; agentes meramente racionales carecerían de

larse con un compromiso moral y político en pos de la construcción de una sociedad como un sistema equitativo de cooperación. Nos ocuparemos en detalle de este punto en el próximo capítulo.

Cuando Rawls define el alcance, el ámbito de aplicación y las pretensiones de validez política que posee su teoría liberal presenta tres características cardinales:<sup>64</sup>

- (i) es una *concepción moral y política parcial* (no general) cuyo único objeto se restringe a la estructura básica de la sociedad (instituciones políticas, sociales y económicas de la sociedad tomada como un sistema equitativo de cooperación);<sup>65</sup>
- (ii) es una teoría que no se deriva de ninguna doctrina comprensiva o concepción del bien en particular –en ese sentido, es una teoría política que puede ser objeto de un consenso superpuesto (*overlapping consensus*) entre las distintas doctrinas comprensivas que adhieran a ella–;
- (iii) por último, su contenido se expresa a través de ideas y convicciones que están implícitas y sedimentadas en la cultura

---

sentido de la justicia y no conseguirían reconocer la validez independiente de las exigencias ajenas” Rawls, *Liberalismo... op. cit.* p. 83.

<sup>64</sup>Ibíd. p. 15 y ss.

<sup>65</sup>Para Rawls, la idea de la sociedad como “sistema justo de cooperación social” es *intuitiva, clave y fundamental*. A partir de ella se conectan otras ideas básicas tales como la igualdad entre las personas y su respectiva libertad. La idea de cooperación social posee tres elementos distintivos: a) se encuentra guiada por reglas y procedimientos que todos los involucrados conocen y han aceptado para regular su accionar; en tal sentido es distinta a la coordinación que depende de una autoridad centralizada; b) aparece la idea de reciprocidad entre los cooperantes dado que se espera que existan términos justos de cooperación; c) los cooperantes hallan ventajas racionales en el esquema de cooperación. Cfr., Rawls, J. “Justicia como imparcialidad política, no metafísica”, en *Diálogo filosófico*, Madrid, N° 16, abril, 1990, pp. 4-32, p. 13.

democrática de una sociedad. Aquellas ideas, convicciones o valores políticos están acumulados en la cultura política y no dependen exclusivamente de ninguna doctrina comprensiva religiosa (v.g. catolicismo) o no religiosa (v.g. cientificismo naturalista), ni se estarían apoyando en enunciados científicamente controvertidos.

Estas tres características se derivan directamente a los alcances que tiene la razón pública. Los aspectos definatorios y el rango operativo de la teoría al concepto de razón pública están dados al interior y en correspondencia a estos puntos cardinales del liberalismo político.

Esa concepción política busca satisfacer el mencionado principio liberal de legitimidad<sup>66</sup>, y para que se dé ese propósito central es necesario que exista una base política adecuada, aceptable y conocida públicamente por todos, sobre la que se extiendan las justificaciones públicas razonables al momento de legitimar los asuntos prácticos del orden sociopolítico. El liberalismo político no ataca, critica ni rechaza ninguno de los puntos de vistas razonables o de los juicios morales que están al interior de las doctrinas comprensivas.

Para Rawls, la tensión entre universalismo-diversidad, pluralismo-singularidad se puede armonizar tanto en el plano político como en los recursos comunicacionales que la atraviesan. Si existe un reconocimiento de los desacuerdos morales profundos que coexisten en la sociedad y si existe un reconocimiento de que los puntos de contacto pueden ser muy pocos entre las doctrinas comprensivas enfrentadas pero es-

---

<sup>66</sup>“Nuestro ejercicio del poder político es propio y justificable solo si se realiza de acuerdo a una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de los principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales.” Rawls, J., *Liberalismo... op. cit.*, p. 254.

tán dados en valores políticos sedimentados en la cultura democrática, entonces, sobre aquellos asuntos que precisan ser acordados –que no son todos, aunque sí pueden ser muy importantes– es necesario hacer un uso público de la razón en el marco del liberalismo político.

### **Las razones públicas según John Rawls**

Definimos a las razones públicas como aquellas que tienen cierta fuerza e influencia persuasiva sobre nosotros y los otros en tanto ciudadanos de una sociedad democrática, sin importar cuál sea la concepción del bien que persigamos. Las razones públicas son un tipo de razones con una fuerza normativa inherente que cuentan para nosotros y para los otros *qua* ciudadanos. Ahora bien, estas razones no solo revisten un tipo de fuerza exógena que va del foro político a la cultura pública, sino que, por otro lado, estas ideas también se sedimentan en el interior de las distintas doctrinas comprensivas razonables y de esta manera en los individuos que las integran.

El universo de la pluralidad de razones públicas no sería nada menos que una cristalización que surge a través de la *praxis* política de los ciudadanos y de sus instituciones políticas. Así pues, dentro del espacio político o del espacio público cada ciudadano le concede singularmente algún peso normativo considerable a ese conjunto de razones que llamamos públicas. Consiguientemente, esas razones públicas, tal como las entiende Rawls, lo serían al menos en tres sentidos, a saber: por un lado, como razones *compartidas* por los ciudadanos; por otro lado, razones que se aplican a materias vinculadas con el *bien público*; y, por último, razones factibles de ser promulgadas de modo plenamente público, desde un lenguaje y desde valores políticos comunes, una especie de *lingua franca*.

En las distintas presentaciones del concepto de razón pública, en sustancia Rawls sostuvo una misma *idea-fuerza*: “[es la razón] de los ciudadanos en cuanto tales, es la razón del público; su objeto es el bien público y cuestiones de justicia fundamental; y su naturaleza, su contenido, es público...”.<sup>67</sup> La idea de *bien común* aquí propuesta no está comprometida con ninguna concepción densa del bien sino que su único compromiso reside en los principios políticos de la justicia como equidad. A través de la razón pública se definen las bases procedimentales que pautarán el tratamiento de las leyes políticas cardinales de una sociedad democrática. La razón pública es el modo a través del cual una sociedad democrática y plural asienta sus fines y lleva adelante sus decisiones políticas. Es por medio de ella como pueden desarrollarse de modo pleno las condiciones de autonomía al mismo tiempo que se busca consolidar el bien común y satisfacer el principio de legitimidad antes mencionado.

Los *temas* de la razón pública se atienen a un ámbito de aplicación predefinido, a saber, (a) las esencias constitucionales y (b) los problemas de justicia básica.

- (a) Las *esencias constitucionales* hacen referencia, por una parte, a los principios que definen la estructura de gobierno –división de poderes, formas y funciones– y además al alcance que pueden tener las votaciones de las mayorías en una democracia. Por otra parte, también refieren a los derechos y las libertades liberales básicas (derecho a votar y participar políticamente, libertad de culto, de pensamiento y asociación), el aseguramiento de que todos los ciudadanos hagan un uso efectivo de

---

<sup>67</sup>Rawls, J., *Liberalismo...* op. cit., p. 248.

sus libertades, la limitación de las injerencias del Estado y la igualdad formal de oportunidades.

- (b) Las *cuestiones de justicia básica* se ocupan de temas relacionados a la justicia social y económica, temas abiertos sobre los que puede haber “amplias diferencias de opiniones razonables [que] descansan en complicadas inferencias y juicios intuitivos [y] que nos exigen información compleja sobre asuntos sociales y económicos”;<sup>68</sup> En cada deliberación en la que se ponga en juego la definición de esencias constitucionales o bien cuestiones de justicia básica, la razón pública obliga moral, no legalmente, a los participantes a comprometerse en la búsqueda de argumentos y razones compartidas- o compatibles- para fundar públicamente, vía un tipo de reciprocidad, la legitimidad de lo decidido.

Se deriva de lo anterior que los *sujetos* de la razón pública rawlsiana estén estipulados a partir del ámbito aplicación que posee: el foro público. Dan contenido a ese foro las distintas instituciones políticas en las que se lleva adelante la representación de ciudadanos y sus sujetos son aquellos que integren alguno de los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), candidatos electorales o ciudadanos cuando deben decidir en torno a cuestiones relativas a temas que tocan (a) y (b). No todos los ciudadanos deben atenerse a la razón pública en todo momento y compete a los que ejercen cargos al momento de desempeñar funciones en las cámaras parlamentarias, diseñar y dar fundamentos a la leyes, comunicaciones presidenciales o ministeriales a propósito de la administración pública, dictar sentencias, interpretar

---

<sup>68</sup>Ibíd. p.264

leyes y justificar fallos, candidatos al dar discursos de campaña o de ciudadanos rasos en el momento en que deberían decidir un sufragio en el que las esencias constitucionales estén en juego (un ejemplo de esto sería una consulta sobre la pena de muerte, la libre tenencia de armas o la despenalización del aborto).<sup>69</sup>

El *contenido* de la razón pública está dado por cierto lenguaje común, lógicas de acción aceptadas y, sobre todo, por los valores políticos sedimentados, instituidos y solidificados por todas aquellas concepciones políticas razonables que hacen a la vida pública y democrática. Las razones públicas están en relación con valores políticos, es decir, aquellas cuestiones que son ampliamente aceptadas como dignas de respeto y cuidado por ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas distintas. Ejemplos de ello son la justicia, el bienestar general, la libertad en muchas de sus formas, la paz social, la salud pública, el cuidado de la vida de los más débiles, entre otros.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup>Hay una distinción importante que realiza Rawls entre “la idea” y “el ideal” de razón pública. Por un lado, como vimos, la idea de razón pública establece un ámbito definido de aplicación restringido, sujetos especificados que debieran llevarla adelante y un lenguaje que evite sesgos semánticos (*Liberalismo... op. cit.*, p. 253 y ss.). Por otro lado está el ideal de razón pública, el cual denota el ideal de ciudadanos que se autogobiernan a través de formas que todos pueden aceptar y además hacen lo que está a su alcance para que los funcionarios actúen siguiendo a la razón pública. El *ideal de razón pública* refiere a la cualidad de ciudadanos que buscan atenerse al *deber de civildad* y utilizar la razón pública en otros asuntos. En palabras de Rawls, “Recuérdese que la razón pública considera que el oficio del ciudadano, con su deber de civildad, es análogo al del juez, con su deber de resolver casos. Del mismo modo que los jueces deciden sus casos mediante los precedentes, las reglas de interpretación jurídica y otros elementos pertinentes, los ciudadanos razonan mediante la razón pública y guían su criterio de reciprocidad, cuando están en juego cuestiones esenciales de derecho constitucional y de justicia básica” (“Una revisión...”, *op. cit.* pp. 192 y 193).

<sup>70</sup> “[...] un valor es político solo cuando la forma social en sí es política: cuando se realiza, digamos, en partes de la estructura básica de la sociedad y de sus instituciones políticas

Articular razones en un foro político público implica necesariamente que estas sean concebidas como intercambiables, contables, asentables en ese espacio argumentativo. Ante la pregunta “¿qué consideraciones equivalen a una razón?”, Joshua Cohen sostiene que la respuesta debe atenerse al contexto en el que ciertas consideraciones puedan ser aceptadas como respaldo a la vez que se rechacen otras.<sup>71</sup> Por ello, no todas las consideraciones suelen ser razones y no todas las razones pasan el tamiz de lo público. No cualquier consideración es una razón, no todas las razones son buenas razones por el hecho de ser razones ni mucho menos todas las razones tienen un carácter público.

Son razones públicas las consideraciones basadas en (i) valores políticos públicos y/o (ii) conocimiento científico no controvertido –incluidas las verdades fácilmente disponibles y accesibles–. En ambos casos, este tipo de razones son las que nos permiten justificar, evidenciar o demostrar algo dentro de la discusión pública y a ambos casos podemos buscar los modos de persuadir o inclinar alguna discusión hacia lo más conveniente en términos públicos. Dentro de este marco, no se sigue que las razones por el solo hecho de ser públicas deban ser tomadas sin más como buenas, adecuadas, potentes, etc.; en todo caso, esas son valuaciones que surgen en el contexto de la deliberación a partir de otros aspectos que pueden servirnos para evaluarlas y que analizaremos en el Capítulo 3.

Dada la relación dinámica que hay entre las creencias, razones y acciones que se están conjugando en el espacio político, la definición de qué hace de una razón una razón pública es central. ¿“Qué consideraciones se aducen a favor de propuestas dentro de un marco delibe-

---

y sociales”. Rawls, J., “Una revisión...*op. cit.*, p. 168.

<sup>71</sup>Cfr. Cohen, J. “Democracia y... *op. cit.* p. 246.

rativo adecuado al caso de la libre asociación entre iguales, que deberá incluir un reconocimiento del pluralismo razonable”<sup>72</sup>?

Al momento de preguntarnos “¿qué razones tomaremos como razones públicas?”, encontramos que las consideraciones que se presentan o se ofrecen como razones se sustentan en algún tipo de respaldo del cual dependen. Siendo así las cosas resulta claro que podríamos trazar dos esquemas. El primero, de carácter muy general, diferencia razones públicas de no públicas. Al interior de las razones públicas, existe un subgrupo de razones, también públicas, que encuentran dependencia en valores que están tanto en el foro público como en aspectos doctrinarios. Por otra parte, entre las razones no públicas, pueden diferenciarse aquellas de corte comprensivo y otras de corte político. Ante esta propuesta rawlsiana queda trazado este esquema:

- (i) razones públicas;
  - (i.a) razones públicas comprensivas –las razones que coinciden con razones políticas, pero están fundadas también en alguna doctrina– verbigracia., la creencia de la igualdad entre las personas para Dios;
- (ii) razones no públicas;
  - (ii.a) razones no públicas comprensivas – grupos nacionalistas o religiosos-,
  - (ii.b) razones no públicas políticas – universidades, sindicatos, etc.

En un segundo esquema que no es sino una extensión del anterior, podemos trazar mayores diferencias si observamos en qué se fundan las

---

<sup>72</sup>Ibíd.

razones que se proponen. En dicho sentido, tales consideraciones pueden estar fundadas: (a) en valores políticos públicos interpretados de algún modo en particular, (b) en el conocimiento científico consensuado o no controvertido, (c) en valores comprensivos, (d) valores sectoriales (e) cierto conocimiento vulgar o silvestre factible de caer en sesgos y prejuicios o, por último, (f) conocimientos científicos controvertidos. Aquí, encontramos que al momento que brindamos consideraciones que buscamos que valgan como razones, estas pueden poseer un apoyo total o parcial en algunos de los puntos antes mencionados. Las consideraciones estrictamente basadas en (c) a (f), no pueden servirnos para trazar un extenso y firme suelo común tal como nos los permiten (a) y (b), de allí que difícilmente puedan ser tomadas como razones públicas.

Ahora bien, si no trazásemos una dicotomía rígida entre razones públicas y las otras, se plantea entonces el siguiente problema: ¿qué pasa con las razones que pueden fundarse en ambos campos de dependencia a la vez? Podríamos introducir otra categoría además de las propuestas, una categoría *ad hoc* en la cual hubiera razones que se fundan tanto en un campo como en otro. Evidentemente, existen razones con peso doctrinario que pueden encontrar aceptabilidad en la dimensión pública y debería considerárselas. Avanzaré sobre este tema en el capítulo siguiente.

Para cerrar, sea cual fuere la forma en la que clasifiquemos a las razones, vale destacar que las razones públicas lo son porque son parte de un diálogo político democrático en una sociedad plural y se muestran, en algún punto, como sustancias que pueden ser, individual y conjuntamente, sopesadas y aceptadas en la argumentación pública destinada al establecimiento de políticas públicas.

La noción de razón pública está íntimamente ligada con una concepción robusta de la legitimidad de las decisiones políticas. Dicho en

otros términos, cuando la deliberación política en una sociedad democrática está enmarcada en razones públicas, con ello se impregna de legitimidad a las normativas que afectarán al conjunto de la población plural a la vez que se retroalimentan las disposiciones cooperativas en un pluralismo no superficial. Las dinámicas dialógicas, lejos de dejar atrás el pluralismo, lo vuelven un pluralismo profundo y comprometido con una idea de legitimidad robusta.

## | CAPÍTULO 2 |

### Perspectivas de la razón pública

“Resulta que tus creencias no dan buenos resultados, mejor usa las mías.”

*Doctor House, Gregory House*

#### Comprendiendo a las doctrinas comprensivas

¿Cómo se relacionan ciertas “verdades” y definiciones doctrinales con la dimensión política de una sociedad plural? ¿Cuán sesgada o cautiva puede estar nuestra mirada de las doctrinas comprensivas cuando deben definirse sobre problemas tales como el aborto o la definición del estatus de la vida prenatal en el marco de la razón pública? ¿En qué medida nuestras concepciones del mundo intervienen permitiendo o impidiendo que pueda sustanciarse ciertas libertades?

Dentro del paradigma rawlsiano, la definición del concepto de doctrinas comprensivas razonables es un elemento central y sumamente interesante para nuestro trabajo. Ese concepto, junto con el de personas razonables, posee un rol central al interior de la concepción de la justicia como equidad y de su relación con la razón pública. En lo que sigue, analizaremos detenidamente cada uno de estos dos conceptos descriptivos. Tanto uno como el otro, constituyen elementos teóricos básicos (basales) a partir de los cuales se establecerá la compatibilidad, o incompatibilidad, de doctrinas o personas en relación con su disposición a hacer un uso público de la razón.

En principio definamos qué son las doctrinas comprensivas para Rawls y posteriormente avancemos en un análisis y articulación de este concepto con otros propuestos por algunos importantes demócratas deliberativos. Él define a las doctrinas comprensivas como

concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y otras muchas cosas que informan acerca de nuestra conducta y, en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida.<sup>73</sup>

Esos sistemas de creencias despliegan alguna concepción de lo valioso y lo bueno para la vida individual y colectiva. En un sentido familiar, en su acercamiento a lo social Joshua Cohen se refiere a las “filosofías de la vida” pues proponen

... una perspectiva total, abarcadora (religiosa o laica, liberal o tradicionalista) que incluya un catálogo de todos los valores éticos y –esto es lo decisivo– proporciona una guía general a la conducta tanto individual como colectiva<sup>74</sup>.

Al interior de las doctrinas comprensivas se establece una jerarquía de valores éticos, estéticos y políticos donde se indica qué ideal/es particular/es y social/es se debería/n cultivar. Esos sistemas de creencias, en tanto “catálogo” de valores –e interpretaciones ortodoxas o heterodoxas de esos valores, principios, etc.– forman grupos en los que se aglutinan los ciudadanos al momento de transmitirse unos a otros una cierta identidad moral. Seyla Benhabib registra muy bien este punto.

---

<sup>73</sup>Rawls, J., *Liberalismo...* op. cit., 43.

<sup>74</sup>Cohen, J., “Democracia y...” op. cit. p. 238.

La pregunta de quiénes somos en gran medida se responde atendiendo al hecho de cómo nos hallamos atravesados por ciertas redes narrativas que nos definen. Allí, en esas redes narrativas están desplegadas las doctrinas comprensivas. Desde la socialización primaria a la secundaria estamos insertos –o somos heideggerianamente arrojados– en redes de interlocución. En esas redes se nos despliega una *trama valorativa* que nos brinda las “lentes” –categorías, conceptos, modos de pensar– a través de las cuales vemos, comprendemos y juzgamos al mundo que nos rodea, nuestras acciones y las de los *otros*. Dice Benhabib,

En términos estrictos, jamás nos *insertamos* realmente, sino que nos vemos *arrojados* en estas redes de interlocución [...] nacemos [...] en redes narrativas, desde relatos familiares y de género hasta relatos lingüísticos y los grandes relatos de identidad colectiva. Somos conscientes de quiénes somos aprendiendo a ser socios conversacionales en estos relatos.<sup>75</sup>

Las doctrinas comprensivas y las distintas interpretaciones que realizan los grupos de las mismas juegan un papel central al momento de definir quiénes somos y cuál es el lugar que tenemos y nos damos en el complejo escenario de la sociedad plural y democrática.<sup>76</sup> Los *esquemas conceptuales* que aportan las doctrinas son también para muchos *esquemas perceptivos* interiorizados que funcionan como ordenadores objetivantes del mundo social al que pertenecen. En otros términos, y por poner algunos ejemplos, muchos grupos contrarios a la despenalización del aborto han interiorizado ideas tales como:

<sup>75</sup>Benhabib, *Reivindicaciones... op. cit.*, p. 45.

<sup>76</sup>Cfr. Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 2002.

un embrión es un niño sin más; la maternidad constituye la forma de realización natural de una mujer; el aborto es equivalente al infanticidio; el código genético es condición suficiente para ser persona; el valor de vida prenatal es absoluto desde la concepción; la legalización del aborto no es sino un silencioso holocausto contemporáneo. Dado que es muy fácil caer en concepciones maniqueas de blancos o negros, también podrían dispensarse ideas opuestas donde no se le otorga valor alguno a la vida en gestación.

Es importante destacar que, si bien parte de los esquemas de una doctrina comprensiva se hacen carne de distintas formas en diferentes personas y grupos, eso no vuelve al individuo una instancia vacía y acrítica como una explicación estructuralista podría hacerlo. El individuo no es ni una entidad cuyas acciones son *sui generis* ni una réplica de la estructura. La identidad es un complejo que se constituye y se construye a partir de las doctrinas comprensivas y las dinámicas que los diferentes grupos emprenden dentro del espacio político.

Para Amy Gutmann, muchas de las doctrinas comprensivas dentro de la sociedad civil dan lugar a una gran variedad de grupos identitarios. Estos grupos expresan públicamente sus intereses, pedidos, reclamos y demandas poniendo como centro de gravedad a la identidad –*stricto sensu* alguna forma específica en la que interpretan y definen esa identidad–. Ciertamente, la identidad se desprende a partir de ciertos marcadores sociales, como la religión, el género, la orientación sexual, la clase o el sector social, la etnia, la raza, la discapacidad, entre los más evidentes.<sup>77</sup> Estos marcadores sociales de identidad trazan un rango mutuo de expectativas sociales. Muchas personas de estos

---

<sup>77</sup>Gutmann, A, *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 22 y 23.

grupos alientan ciertas formas de lealtades y compromisos al interior de los mismos. Las diferentes concepciones que pueden darse establecen distintos grados de compromiso en relación con los requerimientos de la democracia y de cómo deben resolverse los asuntos políticos en los que la identidad o valores que la atañen se vean afectados.

Aglutinados en uno o más de esos marcadores, los “catálogos de valores” de los grupos entran en disputa en el espacio político y buscan acomodar sus diferentes esquemas de valores éticos en la dimensión política. Una de las claves para observar a esos grupos con vocación política es ver cuál es el lugar que le dan a la identidad, cómo la conciben y la resaltan. La identidad puede concebirse de dos maneras, a saber, como algo dinámico y capaz de adaptarse a los requerimientos de la democracia y de la vida con otros o como algo estático y homogéneo. Ciertamente, cuando se concibe a la identidad como algo cerrado a los cambios, es posible que pueda encontrar problemas en los casos que la misma entre conflicto con requerimientos propios de la dimensión política de una sociedad plural. En una valiosa nota al pie, Rawls brinda dos acepciones sobre el concepto de identidad y cómo deberíamos entenderlo.<sup>78</sup> Una primera acepción es entenderlo como

---

<sup>78</sup>Rawls, J., *Liberalismo... op. cit.*, p. 62 nota 34. La perspectiva en la que sigo a Rawls es la que pone al término de identidad como una cuestión central en la explicación de lo político antes que el concepto de interés. Más allá de la densidad que tiene el concepto de identidad, densidad propia de la larga discusión dada dentro de la tradición filosófica, el mismo repone aspectos que muy bien resalta Amy Gutmann en la relación con el interés: “De manera paradigmática, la política basada en los grupos de identidad se vincula con el sentido de lo que las personas son, mientras que la política basada en los grupos de interés se vincula con el sentido de lo que personas quieren. En teoría esa distinción es de lo más clara, y esa transparencia teórica también puede ayudar a ver con más claridad la estrecha relación que hay entre la identidad grupal y el sentido que las personas tienen de sus intereses en la práctica política. La manera en la que las personas se identifican a sí mismas, que es la característica organizativa que distingue

“nuestra concepción de nosotros mismos”; en una segunda acepción, se refiere a la identidad como “el tipo de personas que queremos ser”, poniendo aquí cierto énfasis en los aspectos dinámicos y posiblemente cambiantes que puede haber en nuestra identidad. No me detendré en analizar el concepto de identidad tan discutido en la historia de la filosofía, solo quisiera observar que en ambas acepciones se entiende que la identidad está inserta en tramas dinámicas en las que pueden acaecer cambios en distintos grados.

Los grupos identitarios pueden ocupar un lugar incómodo para la democracia en tanto se constituyen como asociaciones políticas relevantes que desarrollan e instruyen a sus integrantes en los modos de entender al pluralismo y de concebirse a sí mismos dentro del mismo. Dicha incomodidad subsiste en el hecho crucial de cómo acomodan o tensionan los valores de la cultura democrática con sus sistemas de creencias en los que una concepción robusta y homogénea de la identidad juega un papel central. Esos grupos, en los que se encarnan interpretaciones de las doctrinas comprensivas, formas específicas en las que se interpreta una identidad, deben ser atendidos con detenimiento en tanto actores sociales.

Asuntos como la interrupción del embarazo o la definición de las narrativas en torno al inicio o al final de la vida tocan de lleno a la religión y al género, a la vez que entrecruzan creencias, valores y principios caros a las distintas doctrinas comprensivas y las interpretaciones que hacen de ello los distintos grupos. No son temas a los

---

a los grupos identitarios, afecta de manera importante a lo que ellas desean, que es la característica organizativa de los grupos de interés. La política democrática está ligada con las dos cosas: cómo se identifican las personas y qué quieren en consecuencia”, *La identidad en... op. cit.*, pp. 30-31.

cuales doctrinas y grupos puedan mostrarse indiferentes y muestra de ello han sido las múltiples formas en las que se han expresado políticamente muchas doctrinas cuando las democracias pusieron al tema del aborto dentro de la agenda pública.

La incorporación de estos asuntos en la esfera pública fuerza a que muchos grupos identitarios y doctrinas precisen y clarifiquen interna y externamente las razones que sustentan sus posiciones. Al momento en que se eleva a tratamiento público este tipo de asuntos, los catálogos de valores y los sistemas de creencias deben encontrar cierta precisión para ser volcados en la esfera pública. Un ejemplo de amoldamientos y acomodaciones que se dieron en grupos y doctrinas es aquel surgido en la sociedad civil norteamericana de los '70 en la contraofensiva por la legalización del aborto.

Ante la decisión de la Corte Suprema de EEUU, las objeciones surgidas del fallo *Roe vs. Wade* (1973) se constituyeron como las raíces internacionales del movimiento antiaborto, también llamado *pro-vida*.<sup>79</sup> Pero eso no fue espontáneo. Ante la legalización del aborto vía

---

<sup>79</sup>En el debate político contemporáneo, los actores que discuten en torno al aborto son caracterizados mediante los términos “pro-vida”, representando perspectivas conservadoras, y “pro-elección”, representado por sectores de corte progresista. Aunque no es tema de discusión en este trabajo es importante resaltar tanto la insuficiencia denotativa como los problemas de connotación que tienen aparejados estos términos, de modo que no deberían ser usados en tanto que son términos inadecuados para designar posiciones homogéneas, claras y distintas. Estas categorías sociopolíticas suelen ser *parciales* y poco exhaustivas de lo que específicamente sostienen cada una de las posturas si por caso pudiésemos englobarlas como sectores homogéneos. Por lo general, es común advertir una *estrategia retórica compartida* en la que unos denuncian a la posición contraria por atentar contra un valor político importante: o bien por prohibir la libre elección de las mujeres o bien por atacar a la vida. Cada cual se siente defensor de un valor que los otros atacan. Pero esto es solo un problema de perspectiva. Ya que, por un lado, los llamados grupos pro-elección no son pro-aborto. Y lejos de despreciar

fallo judicial, fueron los católicos –un sector religioso muy minoritario en los EEUU de los setenta– quienes comenzaron la enérgica resistencia y movilización en la esfera pública. Solo después de un tiempo considerable se le sumaron tanto protestantes como evangélicos, dos grupos que en un principio no habían tenido una visión condenatoria del fallo. Es más, dentro de esos grupos hubo importantes líderes religiosos que no veían al fallo como algo contrario a sus doctrinas comprensivas. Cierta ambigüedad y vaguedad ante la cuestión del aborto por parte de estos grupos religiosos se disipó en una construcción de alianzas, haciendo que los esquemas de muchas doctrinas se transformaran y acomodaran en valores claros y distintos que condenaban la práctica.

La idea de que siempre hubo una condena al aborto y ésta se sostuvo de manera inalterable e intocable puede ponerse en duda si se revisa la genealogía de la condena y cómo los grupos fueron acomodando ciertos valores doctrinales al momento que buscaron cerrar filas. De esto se ve que los posicionamientos no son sino el producto de una identidad política dinámica de grupos y doctrinas.

Cuando se avanza con políticas públicas sobre estos asuntos en las democracias de sociedades plurales, se evidencia cierto carácter dinámico y frágil en el que están relacionadas doctrinas y grupos. Siguiendo con el caso *Roe*, se puede observar que también hubo disputas en relación con el tipo de demanda y de discurso que debían sostenerse

---

la vida, no solo luchan por una vida digna para las mujeres sino también pelean por políticas sanitarias que reduzcan los índices de mujeres que pierden la vida por abortar. Por otro lado, los autodenominados grupos pro-vida no son contra-elección, ya que no bregan directamente por un recorte en la elección de la mujer sino por algo que, indirectamente, termina implicando ese recorte. Muchos sectores de estos grupos ofrecen financiación a las mujeres de bajos recursos durante el período de embarazo tratando de evitar que terminen con su embarazo.

en el reclamo político. Había principalmente dos posturas al interior del grupo que se congregaba en contra del aborto: una moderada y otra radicalizada. Mientras que algunos reclamaban solamente que se revirtiera un fallo que entendían ofensivo, otros iban mucho más a fondo y buscaban realizar una irrupción radical: prohibir el aborto valiéndose del discurso religioso como fuente de fundamentación de la ley. La diferencia entre uno y otro reclamo es que unos apuntaban a resolver el problema en tanto problema de justicia básica cuando otros buscaban modificar el significado de la Constitución a la vez que se habilitaba el discurso religioso para dar justificaciones de las decisiones jurídicas. El lenguaje religioso quería ser incluido dentro de la cultura política. Hasta el presente, el aborto es un tema de la agenda pública al momento de elegir representantes políticos y jueces para la Corte Suprema de los EEUU.<sup>80</sup> Con una dinámica similar, en Argentina el aborto también se volvió un tema permanente de la agenda política y jurídica- eso pasó solo después de que el mismo fuera propuesto para su discusión parlamentaria a inicios de 2018. Antes era un tema al que no se le deba demasiado espacio para alguna discusión extendida y sobre el cual no solo la mayoría de los políticos en campaña preferían no hacer declaraciones, sino que la mayor parte del periodismo no lo instalaba a través de sus preguntas.

Hacia ambos lados de la controversia, a favor o en contra del aborto, los grupos ordenaron sus sistemas de creencias en relación con valores políticos y jurídicos sobre los que intentaron influir de varias formas. Fueron los grupos religiosos quienes intentaron ampliar esos valores tratando de incluir entre ellos aspectos propios de la religión

---

<sup>80</sup>Post, R. & Siegel, R., *Constitucionalismo democrático. Por una reconciliación entre Constitución y pueblo*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p. 88 y ss.

horadando la laicidad estatal. En el escenario de furia que implicó el fallo, para muchos la estabilidad política pasó a ser un valor político más entre otros y quizás no el más importante. De ahí que hubo actos de violencia contra clínicas y muertes violentas de personas que trabajaban en instituciones en las que se practicaban abortos.<sup>81</sup>

No todas las doctrinas comprensivas presentan el mismo grado de consistencia, cohesión, coherencia y extensión de los conceptos que sostienen y despliegan en relación con temas sensibles como lo es el aborto. No obstante, y más allá de cómo sean los aspectos mencionados que nos ayudan a describirlas, el aspecto político esencial de las doctrinas es cómo se vinculan con los demás. ¿Cuál es la propiedad central que deberían reportar doctrinas comprensivas, grupos y personas al momento que buscan discutir estos asuntos sensibles?

La *razonabilidad* es la propiedad central que deben reportar en la dimensión política las doctrinas comprensivas. Esta propiedad opera como un criterio de decidibilidad, a través del cual se evalúa y se define cuál es el compromiso personal o colectivo que se tiene con los valores democráticos. Podemos decir que este criterio marca principalmente dos cosas muy importantes:

[a] un uso adecuado de la facultad de razonar en la cultura democrática siendo esa adecuación entendida como un tipo de práctica argumentativa en la que se destaca el valor permanente que tiene el diálogo, el debate, la disposición a la confrontación y la comprensión de los argumentos de otros.<sup>82</sup>

<sup>81</sup>Cfr. Faúndes, A., Barzelatto, J., *El drama del aborto. En busca de un consenso*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 2005.

<sup>82</sup>Cfr. Álvarez, F., “Racional/razonable”, en Reñon Vega (comp.), *Compendio de lógica, re-*

[b] Y la disposición de proponer y respetar principios que estipulen los términos justos de la cooperación social, y que estamos dispuestos a obedecer mientras los otros también lo hacen.

La razonabilidad implica aceptar a la sociedad plural como un sistema equitativo entre iguales. Las distintas visiones comprensivas, si son razonables, entonces se acomodan en un ámbito en el que la pluralidad no atenta contra ellas sino que, al contrario, las fortalece.<sup>83</sup>

En la razonabilidad está esta doble disposición señalada en [a] y en [b] (Rawls expresa recurrentemente esa idea en su trabajo). Si las concepciones comprensivas o los catálogos de valores que proveen los grupos identitarios pudiesen postularse a sí mismas como *criterios de decisión* de lo que es o no razonable, entonces reduciríamos al absurdo la idea de razón pública<sup>84</sup>.

¿Qué lugar deberían tener quienes entienden a las relaciones políticas bajo la lógica *amigo-enemigo* o poseen la creencia de que la *verdad absoluta* debe ser impuesta? La respuesta rawlsiana a esa pregunta es: *ninguno*.<sup>85</sup> Las doctrinas o los grupos razonables se encuentran contruidos por valores consistentes con la reciprocidad igualitaria, la autodscripción voluntaria y la libertad de asociación o de salida de sus integrantes. Si bien no todas las doctrinas comprensivas o grupos poseen un mismo grado de compromiso y claridad para con esos valores de la vida en democracia, es esperable que sus transformaciones

---

tórica y argumentación, Madrid, Trotta, 2011, pp. 503-505

<sup>83</sup>Norman, D., *Justice and Justification. Reflective equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p.160.

<sup>84</sup>Cfr. Garreta Leclercq, M., *Legitimidad política...op. cit.*, p. 231 ss.

<sup>85</sup>Cfr. Rawls, J., “Una revisión... *op. cit.*, p. 157.

tiendan a ellos. Asimismo, existen doctrinas comprensivas y grupos que deben ser tachados de incompatibles con la cultura política democrática pues violan normas centrales en torno a la reciprocidad igualitaria, la autoadscripción voluntaria y la libertad de asociación y salida.<sup>86</sup> A la compatibilidad con la democracia se la juzga a partir del criterio de la razonabilidad, las doctrinas o los grupos irrazonables son los que violan esas normas.

Este criterio rawlsiano es el que viene a acomodar a las doctrinas comprensivas a partir de cuáles son sus posicionamientos y cómo amoldan sus demandas políticas en los requerimientos de la sociedad democrática. De aquí que deben realizarse esfuerzos constantes y consistentes por considerar los intereses de los demás a la vez que se presentan propuestas sostenidas en una justificación pública que refuerza el respeto mutuo.<sup>87</sup> Considerar los intereses del otro como un igual implica que se deba dar justificación de las propias demandas dentro del proceso de deliberación.

Las definiciones dadas en [a] y en [b] operan como características de orden superior para juzgar a las doctrinas comprensivas. Ahora bien, al momento de aplicar la propiedad de razonable a las doctrinas, Rawls enumera tres características. Una doctrina comprensiva, sea filosófica, religiosa o moral, es *razonable si y solo si*:

se trata de un ejercicio *coherente y consistente* de la *razón teórica*, cuyos contenidos versan sobre diferentes aspectos de la vida humana organizando compatiblemente valores en una concepción del mundo;

<sup>86</sup>Cfr. Benhabib, *Reivindicaciones... op. cit.*, p. 52; Benhabib, S., "Deliberative rationality and models of democratic legitimacy", en *Constellations*, Vol. 1, N° 1, 1994, pp. 26-52.

<sup>87</sup>Cfr. Gutmann, A., y Thompson, D. *Why deliberative...op. cit.*, pp.133-8.

se trata de un ejercicio de la *razón práctica*, pues desarrollando una determinada concepción del mundo y la buena vida, organiza tanto valores como criterios de decisión en caso que haya conflictos; “no necesariamente es fija e inmóvil [...] Aun si estable a lo largo del tiempo, y no sujeta a cambios bruscos inexplicados, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, aparecen como razones buenas y suficientes”<sup>88</sup>.

Con respecto a esa definición, fue el propio Rawls quien sentenció que “esta aproximación a las doctrinas comprensivas razonables es deliberadamente vaga.”<sup>89</sup> Si solo tenemos en cuenta lo que aparece en (i), (ii) y (iii), de tal caracterización se puede seguir la indeseable conclusión de que puedan incluirse doctrinas fundamentalistas como contraejemplos. Véase, parece que bien aplicarían a tal caracterización de doctrina razonable ciertos regímenes totalitarios, históricos o actuales –religiosos o no–, pues pueden ser concebidos sin problemas como sistemas de creencias organizados jerárquicamente, con coherencia, consistencia y cierta capacidad de renovación y adaptación. Debido a este contraejemplo se suele descartar esa definición que incluso descartó Rawls. A mi juicio, y contrariando lo que sostiene Rawls sobre la vaguedad, entiendo que si sumásemos las características de orden superior dadas en [a] y [b], tal vaguedad no sería tal y contaríamos con una aproximación mucho más clara de este concepto nodal.

Es claro que nuestra definición debe buscar aislar contraejemplos, y para ello es preciso tener presente los criterios de orden superior que nos permiten expulsar a quienes no busquen ajustarse a criterios

<sup>88</sup>Rawls, J. *Liberalismo...op. cit.*, p. 90.

<sup>89</sup>Ibíd.

de reciprocidad. En el sistema democrático el respeto igualitario para con los ciudadanos es un valor superior a las demandas que puedan hacer doctrinas comprensivas o grupos por fuera de ese valor.

Por último, vale decir que el criterio de la razonabilidad, asimilable a un tipo de prudencia cooperativa, no deja de tener un cierto carácter difuso al estar dado en la dimensión pragmática. Una doctrina comprensiva puede ser irrazonable, mas puede encontrar incentivos para acomodarse y revertir esa irrazonabilidad. Véase que en el punto (iii) Rawls rescata que las doctrinas comprensivas razonables no son “necesariamente fijas e inmóviles”, por *default* podríamos decir que las irrazonables tienden a ser vistas como aquellas que buscan apuntalar puntos fijos e inmóviles. Quiero señalar una cuestión central: las doctrinas comprensivas no deben ser pensadas como bloques estancos, homogéneos, herméticos y sin contacto con otros valores y otras creencias. Por ello, de la definición anterior de razonabilidad es conveniente que se desprenda la idea de que la misma cultura democrática tiene la importante tarea de persuadir a quienes aceptan algunas ideas centrales de la misma, de que las posiciones irrazonables pueden acomodarse en consistencias con esas ideas democráticas. Entiendo aquí la razonabilidad como la disposición y la capacidad de adecuar, acomodar y resignificar posiciones y conceptos.

Como sostiene Rawls, las doctrinas “tienden a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, aparecen como razones buenas y suficientes”<sup>90</sup>. Ahora bien, es preciso que las razones “buenas y suficientes” no solo sean evaluadas “desde su punto de vista” como si se mirasen el ombligo, sino que puedan abrirse a una mi-

<sup>90</sup>Rawls, J. *Liberalismo... op. cit.*, p. 90.

rada intersubjetiva de razones puesto que esto pondrá a las doctrinas comprensivas en la senda dinámica de una evolución sin disolución de las tesis que las constituyen.

Las doctrinas religiosas deben estar dispuestas a abrir espacios de reflexión sobre sí mismas en las que adviertan, primero, el hecho del pluralismo y que la comunicación de la verdad en la esfera pública no puede darse en términos opresivos; segundo, que el ordenamiento político está realizado sobre leyes no confesionales en un Estado del mismo tipo y tal sentido se expande a algún tipo de moral profana; último, que el lenguaje científico ha monopolizado el campo del saber a partir de su eficiencia y eficacia, aún más que las explicaciones religiosas.<sup>91</sup>

### **Las personas políticamente razonables**

Cada doctrina comprensiva, sea parcial o general, establece una jerarquía en sus contenidos y desarrolla una escala de valores que influyen directamente en la constitución de la identidad moral del ciudadano que la adopte o que se haya encontrado arrojado dentro de ella. Esos valores son el fundamento de la concepción de bien que la persona sostenga e intente plasmar.

La razonabilidad se torna la facultad moral y política central que deben comportar los ciudadanos para que las doctrinas que sustentan también lo sean<sup>92</sup>. En una sociedad democrática y pluralista, cualquier concepción de buena vida que quiera llevarse adelante debería estar *ne-*

---

<sup>91</sup>Cfr. Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp.144-5; Habermas, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 1997, pp.98-104.

<sup>92</sup>Rawls, J., *La Justicia como ... op. cit.*, p. 29.

*cesariamente* concebida desde la concepción de persona razonable. La noción de lo razonable en Rawls se le aplica a las doctrinas, a las personas, concepciones de justicia, acuerdos, desacuerdos, entre otras muchas cosas más.<sup>93</sup> Para Rawls, si las personas son razonables, las doctrinas también lo serán. La definición de razonabilidad que partió de las doctrinas puede ser reenfocada desde el concepto de persona razonable.

La idea de lo razonable viene dada [...] por los dos aspectos de la razonabilidad de las personas (II, §§ 1-3): [1] su disposición a proponer y a atenerse a los términos equitativos de la cooperación social entre iguales y [2] su reconocimiento- y disposición a aceptar las consecuencias- de las cargas del juicio<sup>94</sup>.

La razonabilidad rawlsiana implica la aceptación tanto de [1] como de [2]. La segunda condición rawlsiana puede llevarnos presuponer que las personas deberían adoptar una posición falibilista de sus propias creencias morales. Joshua Cohen en su visión solo rescata el punto [1] y sostiene que “la gente es razonable, políticamente hablando, solo si está dispuesta a vivir con otros en términos que esos otros, como libres e iguales, también encuentran aceptables”<sup>95</sup>.

Los ciudadanos que desarrollan motivaciones morales particulares, a partir de sus doctrinas, son en quienes debemos pensar como la mayor parte de *los hacedores* de la sociedad democrático pluralista, y en este sentido, son también quienes deberían encontrar pautas de

<sup>93</sup>Cfr. Wenar, L., “Political Liberalism: An Internal Critique”. *Ethics*, Vol. 106, N° 1, 1995, pp. 32- 62.

<sup>94</sup>Rawls, J., *Liberalismo...m op.cit.*, p.125.

<sup>95</sup>Cfr. Cohen, J., “Democracia y... op. cit. p. 238; Cohen, J., “Truth and Public Reason”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 37, N° 1, 2009, pp. 2-42.

diálogo en las que discurren los debates sobre políticas públicas sobre el aborto. Encontrar el atributo de la razonabilidad en las personas como ciudadanos implica que dejarán de lado la pretensión de que cualquier diseño de políticas públicas tenga que necesariamente ajustarse a algunas de sus creencias más íntimas, es decir, que sea una extensión necesariamente coherente y consistentes con sus respectivas doctrinas comprensivas.

Leif Wenar defiende una concepción mínima de razonabilidad como la que hemos establecido más arriba para las doctrinas comprensivas. Según este filósofo, el concepto rawlsiano de ciudadano razonable es sumamente ambicioso al grado de presentar una lista irrealista de cinco rasgos que deberían reportar. Tal lista dice que un ciudadano es razonable si:

- (i) posee la capacidad moral de tener un *sentido de la justicia* y una *concepción del bien* que busca promover, asimismo también cuenta con las capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia<sup>96</sup>;
- (ii) está dispuesto a *proponer y cumplir con términos equitativos de cooperación social* en la medida que también los demás los cumplan;
- (iii) está dispuesto a reconocer las *cargas del juicio* y sus consecuencias para el uso de la razón pública con relación al uso legítimo del poder estatal;
- (iv) cuenta con una *psicología razonable*;<sup>97</sup>
- (v) reconoce los elementos esenciales de la concepción de objetividad.

<sup>96</sup>Cfr. Rawls, J., *Liberalismo...*, op. cit., p. 60 y ss.

<sup>97</sup>Para una crítica a la psicología moral supuesta por Rawls véase Vidiella, G. “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo político*”, en Amor C. (comp.), op. cit., pp. 105-122.

No analizaremos todos los puntos sino los primeros tres y, brevemente, algunas cuestiones relacionadas. Junto a Wenar sostenemos que los dos primeros rasgos bastan para definir la noción de persona razonable. Los demás son o bien innecesarios o bien problemáticos por demás. En particular, la inclusión de las cargas del juicio introduce una polémica exigencia.

Dado que es suficiente con que se den los dos primeros rasgos, damos una somera descripción de los mismos. La razonabilidad está en correspondencia con la *noción de persona moral libre e igual*. Los ciudadanos son *iguales* en tanto cuentan con las facultades morales para la cooperación social en un “grado mínimo esencial”<sup>98</sup>. Y se conciben a sí mismos como *libres*, pues se “entienden como fuentes auto autenticatorias de exigencias válidas”<sup>99</sup>. El ciudadano razonable posee un sentido de la justicia y una noción de bien revisable que puede perseguirse racionalmente. Esto significa que subordinarán racionalmente su noción del bien a través de exigencias de las distintas instituciones estatales, quedando afectados a un *esquema* de deberes y obligaciones sociales en el tipo de razones justificatorias que se dan y que se les debe en la deliberación a los otros iguales.

Dentro de este orden de ideas, la razonabilidad habilita una mirada de los demás en tanto sujetos con los que precisamos entablar una relación cooperativa sobre determinadas bases de justificación. El mundo público y político constituido por libres e iguales requiere una disposición constructiva de ellos que establezca ciertas bases de reci-

<sup>98</sup>Rawls, J., *La Justicia como equidad...*, op. cit., p. 44.

<sup>99</sup>Ibíd. 48. Con relación a este punto Rawls introduce el contra ejemplo del esclavo. Estos no son fuentes de exigencias pues no cuentan como personas capaces de tener deberes y obligaciones en un sistema de cooperación.

prociudad en la deliberación política. Involucrarse en el mundo público deliberativamente es involucrarse a sí mismo con otros iguales –que no ven el mundo como nosotros– mediante determinadas formas de justificación, donde las creencias propias se vuelcan a un tipo de acercamiento que nos exige escuchar a esos otros y, en ese acto, reconocer que debe construirse conjuntamente una idea del *bien común* circunscrita a la dimensión política.

Benhabib repone la importancia de que existan instituciones diseñadas para asegurar la igualdad a la vez que resalta la dificultad de vincularnos con quienes piensan y sienten distinto:

[...] es muy difícil aceptar al “otro” como profundamente diferente y a la vez reconocer su igualdad y su dignidad humana fundamental. Creo que la tarea de la *igualdad democrática* es crear instituciones imparciales en la esfera pública y en la sociedad civil en las que la lucha por el reconocimiento de las culturas y la disputa por los relatos culturales puedan llevarse a cabo sin dominación.<sup>100</sup>

El segundo atributo de la razonabilidad al que atiende Wenar introduce la centralidad de la justificabilidad pública que hemos detallado. Allí se destaca la importancia que existe en las personas razonables de tener una *disposición* –no sabemos si natural o artificial, pero si no fuera natural debería ser enseñada por el Estado–<sup>101</sup> a proponer, recibir y a evaluar razones. Esas razones pueden ser dependientes o independientes de sus doctrinas<sup>102</sup> pero debieran ser factibles de ser aceptadas por

<sup>100</sup>Benhabib, S. *Reivindicaciones... op. cit.*, p. 34.

<sup>101</sup>Cfr. Gutmann, A., *La educación democrática. Una teoría política de la educación*, Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>102</sup>Cfr. Misak, C., “Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy”,

quienes sostienen doctrinas distintas.<sup>103</sup> Dado que las personas razonables honrarán los principios establecidos, quizás a expensas de sus intereses particulares y siempre que los demás también los honren, esos principios deben estar sustentados en razones asequibles a todos. De modo que el carácter operativo de esta reciprocidad que se propulsa tendrá límites definidos, y los mismos están dados por un conjunto (creciente) de razones y valores políticamente comunes y compartibles que se van *sedimentando* en una cultura de la deliberación.

El reconocimiento de la igualdad de las personas –1<sup>er</sup> rasgo– se extiende a la base del intercambio de razones que pueden obtener el acceso y la aceptación de todos y cada uno –2<sup>do</sup> rasgo–. El segundo rasgo relaciona el proceso de la deliberación con el igual respeto a cada doctrina comprensiva razonable que lo integre. Solo las razones que pueden ser accesibles a todos los implicados, en ese sentido *públicas*, pueden considerarse efectivas en los argumentos que intentan validar aspectos de la esfera pública que buscan amparo del poder coercitivo del Estado.<sup>104</sup> Por tanto, los ciudadanos que denotan este segundo rasgo de la razonabilidad operarán dentro de los límites de la razón pública para definir esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica.

Rawls busca introducir un rasgo más, el relacionado con las cargas del juicio. El listado de las cargas del juicio que da Rawls tiene por función mostrar cómo nuestros juicios, nuestras conclusiones derivadas de nuestras capacidades pueden llevarnos a concepciones distintas. El punto central de este elemento teórico es dar cuenta del desarrollo

---

*Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 18, Nº 1, 2004.

<sup>103</sup>Cfr. Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement...op. cit.*

<sup>104</sup>Cfr. Quong, J., *Liberalism without Perfection...op. cit.* p. 290 y ss.

dinámico de la diversidad y asimismo asegurar la tolerancia y el ejercicio de la razón pública. Ahora bien, ¿es necesaria su introducción? La aceptación de las cargas del juicio implica un nivel de exigencia que no podrían cumplir muchos grupos religiosos que llamaríamos razonables pues son afines con la justicia como equidad.<sup>105</sup> Coincido con Wenar, quien sostiene que no es necesaria la introducción de las cargas del juicio pues los dos rasgos de la razonabilidad son compromisos *suficientes* para adherir al módulo de la justicia como equidad.

El problema de aceptar las cargas del juicio es que nos encontramos con contraejemplos del siguiente tenor. Contraejemplo uno. Cualquier religioso que no admitiera que sus creencias más profundas pueden ser falsas sería irrazonable. Esto obliga a que el creyente no sea sincero con su creencia o no lo sea con nosotros.<sup>106</sup> La exigencia de admitir las cargas del juicio constituye una clara intromisión al interior de los contenidos que pueden sostener las doctrinas comprensivas. Aceptar las cargas del juicio prescribe que deberían sostener una posición *falibilista* para poder ser categorizadas de *razonables*.<sup>107</sup> Desde ya, se podría objetar que en caso de no ser falibilistas detentarían una posición que se concibe a sí

---

<sup>105</sup>Franz Borman ha presentado un interesante estudio entre las similitudes que pueden trazarse entre la doctrina social de la Iglesia Católica y la propuesta de Rawls. Véase “¿Qué inconveniente tendría la ‘equidad’? Un punto de vista católico sobre la *Teoría de la justicia* de John Rawls”, en Jaramillo (comp.) *op. cit.*, pp. 119-138.

<sup>106</sup>Sostiene Leif Wenar al respecto: “solicitarles a los católicos y a otros creyentes que acepten las cargas del juicio es pedirles que abandonen –de forma innecesaria– aspectos centrales de su fe y de su actitud hacia ella. Esto es innecesario porque la Iglesia Católica y otras iglesias establecidas asumen, ahora, una perspectiva política que es simpática a (y a veces indistinguible de) el contenido de la justicia como equidad”. “Political Liberalism...”, *op. cit.* p. 45.

<sup>107</sup>Véase la discusión entre Mariano Garreta Leclercq y Eduardo Rivera López al respecto en Garreta Leclercq, M., *Legitimidad política... op. cit.* cap. 3.

misma como infalible, lo que puede verse como perjudicial en el terreno social y político. No obstante, podría decirse que, abstenerse de tratar el punto, no inmiscuirse al interior de las doctrinas para ver cómo se ven a sí mismas y mantenerse al margen, resulta lo más conveniente pragmáticamente para discutir solo en el terreno político las propuestas que las doctrinas puedan dar.

Ninguna doctrina conlleva una diferencia sustancial con respecto a otras, para poder fundamentar, epistémicamente, sobre verdades incuestionables la construcción política que ha de llevarse adelante en una sociedad pluralista. Todas y cada una de las posiciones precisan construir políticamente un diseño *desde y para* la igualdad. Por lo tanto, la concepción de la justicia como equidad se ofrece como un módulo independiente en el que todas las doctrinas razonables pueden engarzarse. El objetivo de la neutralidad dentro de esa concepción conlleva así un doble carácter, estratégico y moral al deberían adherir las diversas doctrinas. La razón pública rawlsiana es una “perspectiva sobre las razones en las cuales se sustentan los ciudadanos al justificarse los unos frente a otros cuando apoyan leyes y políticas que invocan el poder coercitivo del Estado”<sup>108</sup>.

### **El modelo de razón pública excluyente: entre la impermeabilidad y la incompletitud**

En el capítulo anterior observamos que el tipo de razón pública que poseemos se puede definir a partir de establecer su alcance en lo institucional, los temas en los que se la utilizará, y quiénes y cuándo deben hacer uso de ella. En otros términos, el modelo de razón pública se define a tra-

---

<sup>108</sup>Rawls, J., “Una revisión...*op. cit.*, p. 190.

vés del modo en el que contestemos a preguntas tales como: (i) ¿cuál es el alcance que pretende tener esa razón pública?, (ii) ¿cuáles son los temas propios de esa razón pública?, (iii) ¿quiénes son los sujetos compelidos a hacer un uso público de esa razón? ¿Y cuándo deben ejercerla?

Ahora bien, existen otras preguntas que pueden trazarse en derredor de una perspectiva restringida como la rawlsiana por la que abogamos en este trabajo: (iv) ¿cuáles sería los contenidos propios de la razón pública que se ofrecen en una deliberación enmarcada en sus territorios? y (v) ¿qué deberes impone la razón pública al momento de proveer justificaciones accesibles y aceptables que den fundamento a las normativas? Las diferencias que existen entre cada uno de los modelos se dan a partir de cómo se responden las preguntas mencionadas. Luego de haber revisado la razonabilidad en las doctrinas y luego en las personas, nuestra exposición continúa exponiendo los tres modelos de razón pública. En primer lugar, comenzamos dando cuenta de las características centrales del modelo de razón pública excluyente (en adelante, RPE).

La RPE exige que no se introduzca en la discusión ninguna razón no pública, sea comprensiva o sea política. Solo se permiten razones propias de la cultura política y pública<sup>109</sup> plausibles de ser comparadas, que sean accesibles y puedan ser aceptables. Además se suman a estas razones las conclusiones científicas que no sean controvertidas y sobre las que haya un claro consenso dentro de la comunidad científica (la teoría de la evolución es un ejemplo de esto). Dado que

---

<sup>109</sup>“Se asume que los ciudadanos de una sociedad democrática tienen al menos una comprensión implícita de estas ideas [de la cultura política pública de una sociedad democrática], ideas manifiestas en la discusión política cotidiana, en los debates sobre el sentido y el fundamento de los derechos y libertades constitucionales y cosas por el estilo.” Rawls, J., *La justicia como... op. cit.*

el contenido propio de la deliberación debe permitir intercambios de razones públicas que ayuden a escoger la opción correcta y dar un fundamento con un alto grado de legitimidad a la normativa obtenida, es preciso que se atienda solo a razones públicas.

En el modelo RPE, los ciudadanos deben ajustar sus consideraciones a un modelo cuya forma no se altera y que es impermeable a contenidos que no estén dados en forma de razones públicas. En el foro público, los ciudadanos se obligan unos a otros –moral, no legalmente– a mantenerse en márgenes comunes al momento de buscar acuerdos y realizar justificaciones sobre las que se levanten normativas. De ahí que no debería ser aceptado ningún término proveniente de las doctrinas comprensivas o formas de razonamiento propias de la cultura de trasfondo que no se presente traducido o se adecue al modo de razones públicas. Y no debe aceptarse puesto que no puede ser utilizado para una base justificatoria sobre la que se erigirá la legitimidad de lo decidido.<sup>110</sup>

Ahora bien, una primera pregunta que podemos hacernos a propósito de lo que nos exige este modelo es ¿por qué ciudadanos con profundas convicciones religiosas van a postergarlas al momento de la deliberación en el terreno político?<sup>111</sup> Particularmente, ¿por qué las

<sup>110</sup>Cohen, J., acertadamente sostiene que: “...la gente mantiene compromisos religiosos sobre la base de la fe, que les imponen lo que ellos consideran obligaciones ineludibles. Esos compromisos no son, como tales, irracionales: aunque la fe trasciende la razón, incluso cuando la ‘razón’ es entendida dentro de la tradición a la que pertenecen los compromisos, los ciudadanos no son irracionales por tener creencias sobre la base de la fe. Pero las convicciones mantenidas sobre esa base (...) pueden ser razonablemente rechazadas por otros (...) y por tanto no pueden servir para justificar la legislación”, en “Democracia y...”, *op. cit.* p. 247.

<sup>111</sup>Cfr. Schmidt, T., “Religious Pluralism and Democratic Society. Political Liberalism and the Reasonableness of Religious Beliefs”, *Philosophy & Social Criticism*, SAGE, Vol. 25 N°4, 1999, pp. 43-56.

dejarían de lado en momentos en los cuales deben decidir en relación a un tema como el aborto, el cual está claramente sancionado por la mayoría de las doctrinas religiosas?<sup>112</sup> De hecho, podríamos decir que las creencias religiosas no son similares a un abrigo que podemos quitárnoslo al entrar al foro deliberativo y volver a ponérselo de nuevo al momento de salir de allí. Evidentemente, existen cierto tipo de convicciones que llevamos con nosotros en todo momento y, si bien están abiertas a cambios, esos cambios no suelen ser sino lentos y graduales.

Para responder a este punto en pos de la RPE, debemos observar que este modelo no solicita que se “posterguen” ni que se dejen de lado ciertas creencias, lo que solicita es que se vuelquen de un modo tal que den debida atención al hecho de que serán sopesadas en la dimensión pública en el marco de justificaciones para normativas que se aplicarán en general. En este modelo, evidentemente ciertas consideraciones deben encontrar alguna traducción para ser comunicadas pertinentemente en el foro público, ese es un primer escollo que deben pasar si quieren y pretenden ser efectivas, persuasivas, convincentes, eficaces, etc. En caso de ser formalmente impertinentes, pues esas consideraciones encuentran únicamente respaldo al interior de alguna doctrina, seguramente sea entre muy baja y nula la eficacia que puedan tener en el foro público. Para evitar que sus consideraciones caigan en saco roto, las doctrinas y los deliberantes deberían operar con algún método de adecuación o traducibilidad.

Ante las cuestiones controvertidas que se plantean en el problema del aborto, la RPE les requiere a las doctrinas que gesten para sí ciertas formas de adecuación y amoldamiento al discurso público.

---

<sup>112</sup>Cfr. Faúndes, A., Barzelatto, J., *El drama del aborto... op. cit.*

Al exigírseles esto a doctrinas y a ciudadanos razonables, también se les demanda que generen alguna forma de toma de conciencia sobre cuando sus razones están siendo sopesadas *dentro* o *fuera* de ámbitos doctrinarios. En caso de no hacerlo, se convertirían en irrazonables<sup>113</sup>. La RPE les recuerda que sus consideraciones se pesan en la balanza de una sociedad plural.

Se ha objetado que ese requisito de adecuación que solicita el modelo podría lesionar en alguna medida la libertad de expresión de algunos sectores con el cierre a la recepción de un conjunto de razones. Es decir, que la impermeabilidad de la RPE parecería valorar cierto tipo de cultura pública secular en detrimento de la religiosa.

No obstante, tal objeción no es válida si entendemos que el modelo exclusivo busca trazar una línea clara al momento de internarnos en la discusión de las cuestiones de la razón pública. De ahí que importa que veamos que no se lesiona la libertad de expresión cuando se solicitan traducciones en pos de blindar la legitimidad de lo que se decida vía la razón pública. Lo que se busca evitar es que sean obligatorios los esfuerzos por comprender aquellas consideraciones no traducidas que no se atienen al lenguaje y forma de la razón pública cuando ellas buscan ser parte de la base normativa de lo que se esté decidiendo. ¿Por qué podríamos aceptar aquello a lo que no podemos acceder?

Los requerimientos de RPE no introducen una carga indebida a los sectores religiosos si tenemos en cuenta que estos han crecido y se han desarrollado en las condiciones propiciadas por un tipo de sociedad cuya cultura y lenguaje político era mayormente no confesio-

---

<sup>113</sup>Thomas Schmidt sostiene que “las creencias religiosas no pueden considerarse motivos legítimos de coacción legal a menos que se traduzcan en razones políticas seculares”, “Religious Pluralism... *op. cit.*, p. 50.

nal. Particularmente y en relación con el discurso religioso, sin duda resulta claro que para discutir políticas públicas sobre temas como el aborto no puede ser una condición necesaria hacer una especialización en religiones comparadas ni mucho menos manejar las interpretaciones que hacen de lo público distintos textos religiosos. Desde la RPE un ciudadano nunca estaría obligado moralmente a tratar de interpretar si es aceptable o no alguna exégesis de un pasaje de textos como la *Biblia*, *Corán*, *Torá*, *Antiguo Testamento* o del *Bhagavat-gītā* que se dé en apoyo a un reclamo político- menos debería hacerlo con relación a todos esos libros simultáneamente-.

En ese mismo sentido, no se debería suponer que en este modelo las razones públicas se circunscriban solo a razones seculares al punto que la cultura política estigmatice las razones religiosas en general. Muchas razones religiosas han sido y en cierta forma aún son parte del bagaje de razones que hacen al foro público y al ámbito institucional. En su descripción de la sociedad política, Rawls no se ha concentrado en quitárselas de encima para que cerrara su propuesta teórico liberal –algo que sí intentaron otros liberales del siglo XIX–, sino más bien todo lo contrario, ha buscado contemplarlas como partes constitutivas de las sociedades. La filosofía política de Rawls tiene una preocupación contemplativa por este tipo de razones y lejos de dejarlas fuera o englobarlas peyorativamente –como puede aparecer en Gutmann<sup>114</sup> o Cohen– no se las descalifica *ex ante*.

Una razón religiosa puede ser una razón pública, pero su sustancia pública no reside en su religiosidad sino en otros aspectos que

---

<sup>114</sup>Cfr. Gutmann, A. “Religion and state in the United States: a defense of two-way protection”, en Rosenblum N. (ed.) *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*. Princeton, Princeton University Press, 2000, pp.127-164.

deberían resaltarse y que estarían más allá de la esfera doctrinaria. Un ejemplo de esto es la aceptación de la objeción de conciencia que justifica que algunos profesionales de la salud se abstengan de llevar adelante ciertas prácticas que son contrarias a sus ideas religiosas siempre y cuando con ello no se lesione ningún derecho de otra persona. La objeción de conciencia encuentra su respaldo en la razón pública que nos recuerda un valor democrático esencial: el respeto que debemos profesar por la libertad de conciencia de *todas* las personas. Dentro de este marco, si bien muchas alusiones religiosas pueden pertenecer a la cultura compartida, difícilmente todas puedan ser compatibles y aceptables al momento que se brinden como moneda justificatoria de políticas que buscarían normar cuestiones sobre el aborto, el estatus embrionario, la maternidad, etc. En tal sentido, no deberían ser aceptadas razones tales como “la maternidad es un don de Dios o de la Naturaleza” o afirmaciones como “la realización de una mujer consiste en volverse madre”.

¿Son traducibles todas las razones religiosas a razones públicas? ¿Qué pasaría si hubiera algunas razones religiosas que no pudieran traducirse? En respuesta a esto, la RPE entiende que el problema debe ser resuelto por las doctrinas, que no es un cuestionamiento atendible hacia un modelo que rescata los valores más extendidos de la cultura democrática. Las razones religiosas pueden ser contempladas o pensadas como apéndices que no necesariamente deban ser *a priori* extirpados por su condición. Lo que la RPE sostiene y subraya es que en la deliberación no deberíamos ponerlas en correlación equivalente a las razones públicas. Pero esto no se da únicamente con ese tipo de razones, el tema no son las doctrinas comprensivas religiosas sino las doctrinas en general, el utilitarismo y la cienciaología valen lo mismo como ejemplos de lo que la RPE busca blindarse.

En caso de que hubiera razones que no fueran traducibles a la forma que requiere la RPE podemos preguntarnos si no se estaría introduciendo una noción de persona razonable a la que se le exige un tipo de desdoblamiento personal en el que tiene que “sacrificar” parte de su identidad moral. La RPE requiere que los deliberantes realicen una cierta abstinencia epistémica con un sector de sus convicciones personales al momento de emitirlos en el foro público. La cláusula de la RPE diría: “no importa lo que usted crea ni cómo lo crea, no lo utilice para decidir o dictaminar si no encontró un modo apropiado de ponerlo en términos asequibles a todos donde pueda valer para fundamentar políticas públicas de su sociedad plural”.

Ahora bien, tal adecuación no debería verse como un sacrificio ya que el hecho de buscar “apuntalar” acuerdos con otros basados en valores políticos y democráticos que compartimos también debe leerse como parte de nuestros sistemas de creencias y valores. La respuesta a la pregunta de si deben “sacrificar” su identidad moral es negativa.

Nuestra identidad moral debe darle un lugar importante a los valores democráticos en los que se desarrolla. En otros términos, no se espera que se abstenga epistémicamente de volcar sus más profundas convicciones en el foro público, lo que se le requiere es que las convicciones estén en sintonía con su condición de ciudadano o funcionario público comprometido con la razón pública, lo cual también es parte de su identidad moral *qua* ciudadano razonable.

Es claro, como vimos en el capítulo anterior, que en este requisito de adecuación se juega un aspecto clave de la razonabilidad de las doctrinas: su capacidad de “evolucionar”. Quienes no realicen esa adecuada diferenciación reflexiva –y con ello no busquen traducir sus convicciones/razones– están dando cuenta de una incapacidad para diferenciar la esfera política que opera como *condición de posibilidad* de que se de-

sarrolle su doctrina en una sociedad plural. Esto no debería leerse solo en relación con las doctrinas y con su adecuación a los tiempos sino que además ese acomodamiento depende de la actitud de las personas que comprenden esas doctrinas.<sup>115</sup> Cuando esto no se da, parece que existiera o se estuviera dando muestra de una cierta incapacidad para amoldar su plexo doctrinal a las condiciones políticas que establece una democracia liberal. De aquí que es preciso que la razonabilidad esté en relación con una motivación por adecuarse a los procedimientos de jus-

---

<sup>115</sup>Un ejemplo extraordinario de adecuación a los tiempos fue cierto reposicionamiento de la relación entre la Iglesia Católica y las mujeres que abortan. En 2016, el Papa Francisco emitió la *Lettera Apostolica: misericordia et misera*, en la que sostenía en uno de sus puntos un cambio clave con relación a cómo vincularse con el problema del aborto. Si bien su lenguaje sigue siendo estrictamente religioso, toma consciencia de una extendida práctica que muchas mujeres llevan adelante. En tal mensaje se compromete a llevar adelante un acompañamiento de reconciliación sin castigo. Allí, el punto 12, alejaba a la cuestión de poner a las mujeres como “asesinas” o “filicidas” y alentaba a dispensar su perdón. Allí se sostenía que: “En virtud de este requisito, para que no se interponga ningún obstáculo entre la solicitud de reconciliación y el perdón de Dios, ahora otorgo a todos los sacerdotes, en virtud de su ministerio, la facultad de absolver a quienes han causado el pecado del aborto. Lo que había concedido limitado al período del Jubileo ahora se extiende con el tiempo, a pesar de todo lo contrario. Me gustaría reiterar con todas mis fuerzas que el aborto es un pecado grave, porque pone fin a una vida inocente. Con la misma fuerza, sin embargo, puedo y debo afirmar que no hay pecado que la misericordia de Dios no pueda alcanzar y destruir cuando encuentra un corazón arrepentido que pide reconciliarse con el Padre. Por lo tanto, cada sacerdote debe guiar, apoyar y consolar al acompañar a los penitentes en este viaje de reconciliación especial”. Consultado en

[http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap\\_20161120\\_misericordia-et-misera.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html) [28/05/18]

Ese posicionamiento fue posteriormente desatendido y dejado de lado cuando en Argentina se discutió un proyecto de ley de plazos para el aborto legal en el primer semestre de 2018. En esa oportunidad, el Papa comparó al aborto con los crímenes eugenésicos del nazismo con la sola diferencia que este tipo de crimen es silencioso y se realiza con “guante blanco”. Consultado en <https://www.lanacion.com.ar/2144727-el-papa-comparo-el-aborto-con-los-crimenes-que-cometio-el-nazismo> [28/08/18]

tificación que se establecen en el espacio público como una forma subsidiaria de reconocerse como parte de la sociedad plural.

Dado que la RPE requiere de la razonabilidad de las personas, grupos y doctrinas, de ahí se concluye que su viabilidad parece ser directamente proporcional a la razonabilidad que detenten los sectores que son parte del debate. Si el grado de razonabilidad es bajo, la viabilidad de la RPE será dudosa. Esto es un problema serio para el modelo, pues parece ser eficiente solo cuando todos son altamente razonables—momento justamente cuando parecería ser poco necesario.

Ahora bien, si no fuera posible que se trascienda del ámbito doctrinario y que la mayor parte de los sectores amolden sus razones a los intercambios entre razones públicas, el modelo cae en un *círculo vicioso*. El mismo se origina en que las razones públicas aceptables solo las pueden recibir las mismas personas razonables que las pueden dar.<sup>116</sup> Para que esto no suceda, el modelo debería revisar cómo darles algún albergue a personas y doctrinas que no sean suficientemente conscientes de que no se deben proponer ciertas razones en el foro público si éstas solo se valen de su peso doctrinal. El modelo de razón pública debería poder encontrar espacios de socialización en el que estos sectores puedan comenzar a comprender por qué deben orientar sus consideraciones a la forma de razones que puedan ser accesibles y aceptadas para justificar alguna normativa pública.

La RPE ha sido el modelo más discutido de los tres que presentaremos. Y eso es porque la RPE se presenta con *un* esquema rígido de intercambio, deliberación y decisión política al cual deben ajustarse los contenidos y las formas que tienen esos contenidos de las creen-

<sup>116</sup>Cfr. Brower, B.W., “The limits of public reason”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 91, N°1, 1994, pp.5-26.

cias ciudadanos. Tal ajuste es taxativo y unilateral. Asimismo, su rigidez consiste en solo acoger contenidos compatibles con ese esquema dialógico. La RPE es un espacio de deliberación impermeable a cualquier tipo de expresión distinta a ella que quiera intervenir en cuestiones políticas fundamentales. De aquí se puede inferir que, a riesgo de que se puedan romper los deberes de reciprocidad, se gana en consistencia. Pero, a riesgo de ganar en consistencia se pierde de la posibilidad de diseñar un espacio institucional en el cual se generen aperturas a la empatía –entendida esta como una emoción política<sup>117</sup>– y ciertas formas de socialización política que son necesarias cuando en la cultura política no están debidamente extendidos los modos de dar y recibir razones públicas.

Al análisis precedente se suma un serio problema formal que se le presenta a la RPE y es el que se da en relación con la extensión de razones públicas de las que disponemos para dirimir conflictos en los que existen hondas diferencias. Aquí encuentro que se revela la implausibilidad del modelo y sus requerimientos. En tal sentido, no se entiende claramente si el modelo supone una extensión de razones públicas suficientemente acabada que podría dar respuesta a cualquier problema de la arena pública o, de no ser así, cómo y de dónde podría nutrirse el foro público de otras razones ampliándose así su extensión. Si entendemos que la razón pública es incompleta en el conjunto de razones que posee para dar respuesta a sus problemas, entonces tenemos una objeción muy seria para la RPE.

Ahora bien, ¿puede ser completa la RPE? No.<sup>118</sup> Considerar a la razón pública como completa implica que ésta posee una extensión suficiente

<sup>117</sup>Cfr. Nussbaum, M., *Las emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós, 2014, 169 y ss.

<sup>118</sup>A propósito de la completitud, Rawls sostiene: “Otra característica esencial de la razón pública es que sus concepciones políticas deben ser completas. Esto quiere decir

que albergaría a todas las respuestas para los distintos problemas políticos de una sociedad.<sup>119</sup> De existir tal conjunto acabado de razones públicas, ¿la tarea no sería solo encontrarlo y definirlo de una vez por todas para luego hacerlas funcionar cual si fueran axiomas a partir de los cuales deducimos cómo se resuelven las cuestiones? Véase, de ser así, los problemas políticos podrían ser modelizados a tal punto que se pronostique con alguna exactitud considerable –vía algún sofisticado software de los que ya hay muchos– cuáles serán los canales de resolución que se trazarán en los distintos escenarios que se abran y, además, cuáles son las conclusiones a las que se llegarán. Pero esto es imposible. Esa supuesta capacidad de predicción de una tecnología política no ha sucedido ni sucederá porque no son estimables las interpretaciones que se abrirán sobre los valores políticos que se pongan cada vez en juego y cómo los actores ponderarán una articulación de los mismos en los diferentes contextos que puedan surgir.<sup>120</sup>

Esto es así porque la razón pública se desarrolla situacionalmente y aumenta las filas de sus premisas y valores políticos en cada acto deliberativo y en cada momento. El núcleo de razones públicas válidas

---

que cada concepción debe expresar principios, criterios e ideales, además de orientaciones para la investigación, de tal manera que los valores especificados por ella se puedan ordenar o integrar para dar respuesta razonable a todas o casi todas las cuestiones constitucionales y de justicia básica” Rawls, J., *La justicia como imparcialidad... op.cit.* pp. 168-169. Tanto Rawls como Jonathan Quong defienden la tesis de que la razón pública es completa.

<sup>119</sup>Cfr. Quinn, P. L., “Political Liberalism and Their Exclusions of the Religious”. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 69, N° 2, 1995, pp. 35 -56.

<sup>120</sup>En analogía al hacer político podría ponerse a la actividad artística. Aunque pueden cargarse en una computadora toda la combinación de colores, formas, texturas, etc., además de la historia del arte y sus técnicas, de eso no se sigue que pueda predecirse qué movimientos artísticos prevalecerán en el futuro, qué combinaciones que aún no se hicieron deberán hacerse y plasmarse, etc.

das se va ensanchado paulatinamente en la resignificación que haga cada comunidad deliberativa en diferentes tiempos y espacios. En los ciudadanos que encarnan doctrinas y en cada comunidad política hay una constante y dinámica serie de fluctuaciones, adecuaciones y acomodaciones que se dan entre los modos en los que se relacionan creencias, formas de interpretar principios de las doctrinas comprensivas y los valores democráticos liberales.

Por ello cabe preguntarnos, ¿cómo debería extender sus límites la razón pública?, ¿de dónde tomaría “nuevas” razones que amplíen su reservorio de razones? Los cursos interpretativos parecen poder ser concebidos como formas en las que, de alguna manera, pueda ir salvándose el problema de la incompletitud ante la rigidez que propone un modelo de RPE. Parece que esa es la única forma en la que podrían hacerse aportes a su extensión sin violar la cláusula que les cierra la puerta a las razones no públicas. Dado que esta forma de aportes no parece demasiado promisoria, entendemos conveniente dejar el modelo exclusivo para instaurar un modelo que sea receptivo a la entrada de otro tipo de razones y exegesis que nos sirvan para ensanchar la cultura político democrática hacia distintos horizontes.

Para finalizar, como hemos visto, la consistencia del modelo de RPE puede ser una virtud difícil de dejar. Es un modelo que guía de modo claro las deliberaciones en las que se tocan temas controvertidos y subsisten posiciones encontradas. Cuando se abre la búsqueda de políticas legítimas sobre estos temas, la RPE regula el encuentro de esas posiciones sustantivamente enfrentadas. ¿Cómo se hace esto? ¿dejando la puerta entreabierta a las razones no públicas? La respuesta aquí es no. Y al cerrarse esa puerta, también se cierra un espacio hacia un encuentro más amplio con algunas formas de pensar, comprender y sentir la realidad en relación con las cuestiones tratadas.

Que ciertas razones no sean fácilmente asequibles o no puedan estar contenidas por la RPE, no implica necesariamente que debemos abogar por “extirparlas” de la deliberación que se da en el foro público. Bien podemos hacer otra interpretación de la razón pública- ya no exclusiva- en la que a nadie se le impida expresarse como quiera y pueda valerse de ciertas creencias atadas a sus convicciones en una deliberación.

Si nos preguntamos ¿para qué incluir de algún modo las razones no públicas?, la respuesta es que, si el problema del liberalismo político es definir sobre qué bases deberían los ciudadanos justificar sus elecciones políticas, el liberalismo no puede desentenderse completamente de las bases sobre las cuales los ciudadanos realizan sus elecciones políticas. De aquí que es preciso deliberar sin darle la espalda a ciertas razones que nos permitan conocer con una mayor profundidad algunas de las ideas, creencias, emociones de quienes comprenden la compleja sociedad.

Al momento de dar razones que justifiquen la puesta en marcha de políticas públicas relacionadas con el aborto, la RPE se muestra insuficiente para construir normativas cuyo grado de legitimidad provenga de un necesario intercambio profundo en un sentido amplio. Esa insuficiencia establece desfases al momento de buscar altos grados de legitimidad para las políticas que toquen problemas controversiales. Evidentemente, un alto grado de impermeabilidad en las formas de una razón pública puede resquebrajar la legitimidad de las conclusiones sustantivas a las que una sociedad llegue.

### **El modelo inclusivo de la razón pública: una problemática equiparación de razones**

Tomando en consideración las cuestiones antes atendidas, el segundo modelo de razón pública que se halla dentro de la perspecti-

va rawlsiana es el inclusivo (en adelante, RPI). En principio, la RPI se muestra como un modelo más amplio y flexible que RPE al darles cabida a las perspectivas comprensivas. En este modelo se establece un criterio de demarcación más amplio que el anterior, en tanto se permite que, en ciertas circunstancias extraordinarias, las doctrinas comprensivas se presenten como una forma de respaldo a valores que podrían provenir de la razón pública.

Rawls declaró que si bien inicialmente la RPE le pareció la alternativa correcta, colegas de la talla de Amy Gutmann y Lawrence Solum lo hicieron cambiar de opinión en favor de un modelo inclusivo<sup>121</sup>. En el modelo de Solum, la inclusión no solo queda abierta a momentos especiales, sino que se extiende más allá de ellos. El motivo para el autor estriba en un punto que consideramos anteriormente en relación con la RPE Solum entiende que de este modo se refuerza la tolerancia y la solidaridad en el pluralismo.<sup>122</sup>

Un punto definitorio de esta concepción inclusiva es que habría ciertas situaciones sociopolíticas en las que se permitiría que nos re-costemos en la utilización de razones epistémica o metafísicamente sesgadas al igual que lo hacemos con las razones públicas. Cuando las sociedades no están bien ordenadas deberían apreciarse ciertas razones no públicas cuando dan respaldo de algún modo a las conclusiones que podrían deducirse de la razón pública.<sup>123</sup> El esclavismo es el ejemplo que recurrentemente da Rawls sobre este punto, y que ya hemos

<sup>121</sup>Cfr. Rawls J., *Liberalismo... op. cit.*, p. 282.

<sup>122</sup>Cfr. Solum, L., "Constructing and ideal of public reason", *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.729-762.

<sup>123</sup>Cfr. Rawls J., *Liberalismo... op. cit.*, p. 282.

dado anteriormente. La *igualdad* entre las personas es una conclusión a la que puede arribarse desde la razón pública pero también por otras formas. Y en tal sentido, Rawls sostiene que, cuando una sociedad llega a esa conclusión y abraza ese valor político fundante, no deberíamos impugnarlo si su adquisición fue obtenida por medio de discursos religiosos o desde algún punto de vista ético sesgado. Dado que la igualdad entre las personas es un principio que podría demostrarse desde la razón pública, la RPI nos dice que deberíamos cuestionarnos qué razones no públicas han sido las que nos han permitido derivar ese principio (*i.e.*, la igualdad ante “los ojos de Dios”, la formulación del imperativo categórico kantiano o la creencia en algún prejuicio socialmente extendido).

A veces premisas incontrastables, religiosas, prejuiciosas o falsas y modos de inferencia incorrectos pueden llevarnos a una conclusión considerada correcta socialmente. El modelo de RPI nos dice que existen circunstancias en las que las razones religiosas deberían tener igual fuerza y reconocimiento que las razones públicas. Véase, aquí se entiende que el medio no descalifica al fin cuando es el correcto (¿a contramano de una *doctrina del árbol envenenado?*). En tal caso, ¿por qué no deberíamos quedarnos con aquella conclusión que refuerza la aprehensión de un valor político caro a la cultura democrática?

A nuestro juicio, esta forma de inclusión que propone el modelo RPI es por demás problemática. Un primer cuestionamiento que encontramos es el siguiente: ¿cómo hacemos para precisar que estamos ante la ocasión que nos permite equiparar la fuerza epistémica y normativa de las razones no públicas con la de las razones públicas? ¿Quién y cómo define que estamos ante un período extraordinario?

Puede observarse cierta vaguedad problemática sobre el término de lo extraordinario ya que el solo tratamiento de aspectos fundamentales

puede ser visto como extraordinario. Ahora bien, como la materia de la razón pública versa estrictamente sobre cuestiones fundamentales, es mejor dejar de lado la acepción de lo extraordinario porque todo tratamiento de lo fundamental puede caer rápidamente en esa clasificación por demás amplia. En el tratamiento de cuestiones fundamentales en torno a las esencias constitucionales o de justicia básica es factible que todos siempre aleguen estar ante circunstancias fuera de lo común y que en ese contexto se los debería habilitar a introducir razones que no son accesibles y aceptables por todos. En la cuestión del aborto, ¿deberían permitirse y ponerse en consideración las razones religiosas que respaldan la idea de igualdad entre el embrión y la mujer embarazada basadas en la teoría de la animación divina? Justamente, algunos sectores radicalizados de los llamados pro-vida suelen entenderse a sí mismos en una batalla análoga a la emprendida por los antiesclavistas; y ven que sus luchas transitan siempre por tiempos cruciales en los que ciertas “verdades” deben ser políticamente escuchadas *como sea*.

Supongamos, no obstante, que por *mor* de la argumentación nuestro modelo razón pública no atiende únicamente a la agenda restringida de esencias constitucionales y cuestiones de política básica. Allí, una segunda pregunta que podemos hacernos es la siguiente: ¿podemos saber cuándo atravesamos tiempos extraordinarios? En otros términos, ¿cuándo somos plenamente conscientes de que se atraviesan períodos políticamente extraordinarios y por tanto debemos habilitar la equivalencia entre una razón pública con una no pública? Véase, en caso de no poder definir con claridad y certeza la extraordinariedad del tiempo, tampoco deberíamos habilitar la paridad entre razones públicas y no públicas para dar justificaciones normativas.

A nuestro entender, solo se puede hablar de períodos extraordinarios *ex post*. No tenemos un ojo por fuera de la historia ni estamos en

una perspectiva para calificar a este tiempo entre los tiempos pretéritos y el porvenir. Tal cosa supone ubicarse en el ojo de Dios o poder mirar la historia desde el ángulo de la eternidad. Nunca podemos darnos una respuesta correcta de cómo se desenvolverán las cuestiones en el futuro próximo ni qué tiempos llevará que se resuelvan ciertas discusiones y problemas que tenemos hoy en nuestro presente.

Véase para nuestro caso en particular, ¿estaríamos ante un período extraordinario cuando una sociedad comienza a legislar sobre el aborto? Si el tema no fue nunca tocado, sin más diríamos que sí. Pero, ¿qué pasaría si la deliberación se sostuviera durante mucho tiempo entre idas y venidas al punto de volverse parte de la agenda y de la cultura política permanente? ¿Qué si adquiriera un estatus igual al de otros temas permanentes para muchas sociedades, como lo son la inseguridad, la pobreza, la educación, etcétera? ¿Continuaría siendo un período extraordinario aquel que tiene por tema al aborto? En tal caso, ¿no dejaría de ser extraordinaria una situación si pasa a ser ordinaria? ¿Qué pasaría si el tema del aborto no es que nunca se trató, sino que ha recibido trato esporádico pero reiterado? ¿Seguiríamos diciendo que comenzar a debatirlo hace del presente un presente extraordinario, fuera de lo común?

Es problemático apelar a tiempos extraordinarios para habilitar en el modelo la incorporación de otro tipo de razones. Efectivamente, diríamos que es muy complejo o desconcertante la cláusula de cuándo hay que atender solo a las razones públicas y cuándo no. Ahora bien, por último, una vez establecidos en tiempos ordinarios, ¿qué validez puede tener una legislación sustanciada en períodos extraordinarios en la que hubo paridad entre razones públicas y no públicas?

Por último, ante desacuerdos sustantivos, la RPI puede acarrear el problema de analogías y verdades mal inferidas. El hecho de ser

receptivos a la diversidad de consideraciones que se hagan en el foro público sin preocuparnos sobre cómo son presentadas deja abierta la pregunta sobre las consecuencias de tal aceptación. Y es ahí donde aparecen los problemas. A título ilustrativo, para esta concepción no sería problema que un capitalista que quiere aprovechar el posible mercado de subrogación de vientres entre sectores altos y vulnerables propulse la moción por la igualdad y el derecho a decidir de las mujeres sobre sus cuerpos.<sup>124</sup>

Como hemos visto, la admisión de razones no públicas sin más, tanto en espacios deliberativos ideales como reales, podría traer consigo problemas entre razones no públicas y emociones irrazonables que terminarían imposibilitando el diálogo.<sup>125</sup> En otras palabras, cuando la RPI permite que existan ciertas contradicciones “menores” que vienen a afirmar axiomas sobre los que se levanta la sociedad democrática y plural, puede estar facultando una equivocada introducción de bases débiles (o fallidas) para los fundamentos normativos. Además, puede presuponerse que detrás de tal aceptación se siga una acumulación de otras razones que pongan en riesgo la integridad del modelo, o bien se introduzca un *caballo de Troya* que termine por hacer imposible la deliberación política y mine las condiciones propicias para la construcción de políticas legítimas o bien devalúe el estatuto epistémico de la razón pública.

<sup>124</sup>Cfr. De Miguel, A., “De ‘vasijas vacías’ a ‘vientres de alquiler’: la usurpación de la capacidad reproductora de las mujeres”, en Busdygan, D., *Aborto: aspectos... op. cit.*, pp. 57-76

<sup>125</sup>Cfr. Jamaal, P., *Excluding Inclusive Public Reason*, Chapel Hill, University of North Carolina, 2008.

### Un modelo de razón pública amplia (*wide*)

Nuestro tercer modelo de razón pública rescata las fortalezas de RPE y el intento de atender otros tipos de expresiones como lo hace el modelo de RPI. A la vez, busca sortear las objeciones y debilidades que poseen esos dos modelos anteriores. A nuestro entender, éste es el modelo. En su artículo “Una revisión de la idea de la razón pública”, Rawls introduce la razón pública *amplia* –*wide*– (en adelante RPW).

¿Qué permite y solicita este modelo? Que las razones propias de las doctrinas comprensivas razonables se puedan introducir en cualquier momento de la deliberación a condición de dar cumplimiento a la siguiente estipulación (*proviso*): se deben exponer *conjuntamente* razones públicas que den muestra suficiente de que las doctrinas están en sintonía con los valores de la cultura democrática. Así es que se autoriza *en un cierto grado* la incorporación de razones dependientes siempre y cuando estén acompañadas o vengan de la mano de razones públicas.<sup>126</sup> Las razones propias de doctrinas comprensivas no pueden presentarse por sí solas ni se aplican sin más a cualquier asunto. Asimismo, no valen como sustento, por lo que las razones públicas son las que se presentan como el sustrato de la justificación pública. Las razones públicas en su forma política marcan un permanente estándar hacia el cual deben orientarse y buscar ser traducidas las razones dependientes que busque ser expresadas.

A diferencia de la impermeable RPE, este tercer modelo es permeable a la pluralidad de razones que puedan provenir de los distintos sectores de la sociedad plural. Al abrir las puertas para el ingreso controlado de razones no públicas, la extensión del tipo de razones públicas

<sup>126</sup>Cfr. Rawls, J., “Una revisión...”, *op. cit.* pp.177-9.

puede ir acrecentándose a la vez que propicia un marco de tolerancia y entendimiento profundo. El control de ingreso de razones no públicas está en manos de una cláusula que ubica a las razones públicas como parámetros propios de la deliberación. Este cambio ciertamente permite la ampliación de los horizontes discursivos y de entendimiento mutuo.

Por otro lado, en este modelo de RPW la completitud está supeditada a los continuos esfuerzos por ampliar las formas de traducción y adecuación de razones doctrinales o dependientes al estándar de las razones públicas. Esto garantiza contar con un modelo que puede dar respuesta a todos los problemas a la vez que traza espacios receptivos a los diferentes sectores que son parte de la deliberación.

Se comprende que la RPW es muy superior a la RPI pues no admite alguna interpretación en la que quepa darles el mismo estatuto epistémico a las razones no públicas (comprehensivas o políticas) que a las públicas. Que pueda ingresar las razones no públicas sin necesidad de que estén acompañadas de razones públicas es ciertamente problemático como advertimos. Mucho más, cuando tal ingreso está supeditado al vago término de tiempos extraordinarios, el cual puede extender las ocasiones de intervención de las razones no públicas. En RPW su estipulación impide que se pueda dar una acumulación tal que termine dándole más peso a este tipo de razones que a las públicas.

Dentro de este orden de ideas, entendemos propicio valernos del modelo de RPW como el más apropiado para dar tratamiento a los debates sobre el aborto y el estatus embrionario. Este modelo presenta la perspectiva estrecha en torno a los asuntos que trata y deja la puerta abierta a que las razones no públicas se acomoden a las razones públicas y viceversa- en la medida que esto último sea posible. La RPW viene a resolver lo que se conoce en teoría política como el “problema de las dos espadas”. Pues, la visión amplia

...constituye un reconocimiento de que las raíces de la lealtad de la ciudadanía democrática a sus concepciones políticas se encuentran en sus respectivas doctrinas generales, tanto religiosas como no religiosas. Así, la lealtad ciudadana al ideal democrático de la razón se fortalece por las razones correctas. (...) Resulta prudente entonces que todas las partes [a propósito de un debate] incorporen sus doctrinas generales, religiosas o seculares, con el fin de explicar la forma en que sus respectivas creencias sustentan aquellos valores políticos básicos”<sup>127</sup>.

En la perspectiva que aquí adoptamos un ciudadano religioso puede encontrarse a gusto con el hecho de que en sus discursos no precisa negar ciertas formas de transmitir sus verdades doctrinarias. Podría comunicarlas como mejor le parezca siempre que vayan de la mano de las razones públicas. Asimismo, seguramente buscaría que gran parte de sus razones se ajusten, amolden o se traduzcan a razones públicas, pero, desde ya, no precisaría hacerlo con todas. Por todo esto, podemos decir que las acciones de tal ciudadano estarían en conformidad con la espada de la Iglesia. Por otro lado, ese ciudadano también estaría dando respuesta a la espada del Estado, la cual le solicita un compromiso con la razón pública, la reciprocidad, la tolerancia y la solidaridad discursiva en el foro público. En definitiva, solo para dejar de esgrimir filosas analogías sobre espadas, la RPW representa un compromiso con espacios de apertura al *otro* que piensa y siente distinto.

Por último, recordemos que, para algunos teóricos, referentes centrales de la democracia deliberativa como lo son Jürgen Habermas o Seyla Benhabib, es un error fijarle cualquier límite a la razón pública.

---

<sup>127</sup>Ibíd. pp. 178-9.

Y en tal sentido proponen un modelo de racionalidad deliberativa *absolutamente abierto* y permeable a los modos de razonar de los distintos sectores religiosos, políticos y morales que constituyen la sociedad. La razón pública abierta (en adelante, RPA) sostiene que no debería incluirse en la agenda de tratamiento únicamente un conjunto determinado de temas o asuntos, sino que esto debe ser decidido por las lógicas y dinámicas particulares que se den en la deliberación. Así, ese modelo entiende que constituiría una equivocación prescindir de la *polifonía* en las deliberaciones a causa de la abstención o moderación epistémica que solicitan los otros modelos. Para la RPA las alusiones a razones no públicas enriquecen la cultura política. Esta visión de la razón plural es la más propicia al encuentro (positivo y negativo) de las emociones en la medida que sostiene que no es preciso presentar las razones en forma enunciativa o argumentativa, sino que deben admitirse relatos de experiencias, testimonios, declaraciones, expresiones artísticas, etc. Pero es complejo ver cómo tal capacidad de receptor la pluralidad de visiones puede alinearlas para que al momento de trazar normativas brinden iniciativas conjuntas.

¿Cuánta sustancia puede acumular un tipo de racionalidad pública cuya extensión sea tan amplia como la que propone RPA? Si la RPI podía traer aparejados ciertos problemas de intraducibilidad e incommunicabilidad entre los distintos tipos de razones, con mayor motivo esos mismos problemas aparecerán profundizados en un modelo de RPA, siendo que éste no se circunscribe a considerar las razones no públicas solo para ciertas ocasiones, sino que las toma para cualquier caso y más allá de las cuestiones fundamentales.

Los modelos de RPW y RPA abren esquemas dialógicos receptivos al enriquecimiento continuo de la extensión de razones públicas. No obstante, la RPA trae consigo dos interrogantes alineados: ¿cuál es el punto

desde donde se establecerían los criterios de traducibilidad necesarios para entender los términos teóricos más controversiales –y opuestos– que presenten doctrinas comprensivas enfrentadas? Y también se abre el interrogante sobre ¿cómo los criterios de justificación individuales devienen en algún tipo de criterio de justificación público e imparcial?

Dado que la RPA considera que debe darse lugar a cualquier razón, forma de expresión y emoción política que intervenga en los asuntos públicos, ciertamente se plantearía el problema de cuál es el patrón de cambio y de decisión entre esas diferentes formas de expresión. La aplicabilidad del modelo RPA a sociedades que no están bien ordenadas en principio parece ser muy complicada, pues debería proponerse como mínimo algún(os) patrón(es) de traducibilidad de ciertos conceptos nodales a las distintas doctrinas comprensivas; deberían proponerse espacios políticos en los que los opuestos se acerquen sin que las identidades se desvanezcan. En RPW siempre es la razón pública y todo gira en torno a su entorno; lo dijimos, es un (el) parámetro propio de la deliberación. Aunque resulta claro que RPA es aún más receptiva al bagaje de razones dentro de la deliberación, ciertamente lo problemático es cuánto puede sumar la pluralidad si no se la contiene.

Es la RPW la que contiene y atiende las diferencias en el marco de una razón que opera como parámetro que puede aunar a todos, un parámetro propio de la ciudadanía y de los valores de la democracia que se cristalizaron en todas las doctrinas. Hay dos ejes que están operando en el modelo rawlsiano: por un lado, restricción de la agenda de problemas y de los sujetos comprometidos, y por otro, restricción del contenido que guía las decisiones y traza justificaciones. Esos dos ejes establecen el epicentro de las razones públicas. Si se quita ese epicentro, es poco lo que se puede aceptar de la pluralidad de visiones al momento que se tratan temas que pueden causar hondo conflicto.

En una misma mesa que debe deliberar y desarrollar políticas específicas sobre el aborto: ¿cómo se sientan a escucharse y trabajar conjuntamente dos personas que tienen ideas totalmente opuestas al respecto? El modelo de RPW da respuesta a esto anclando la introducción de razones comprensivas a la cláusula proviso. La razón pública es más que un razonamiento válido, es un razonamiento público que se construye con una argumentación conjunta que tiene presente a los otros en todas sus dimensiones. El razonamiento público desde una RPW imprime un compromiso con el conocimiento como actividad colectiva y abierta que guía hacia las mejores decisiones y se profundiza en los espacios políticos de las democracias.

### **Razón pública amplia y criterios de validación**

Cuando una comunidad de hablantes comparte el mismo marco referencial, valores, lenguaje, formas y códigos de comunicación, está muy claro que al momento de construir un razonamiento colectivo saben cuáles son las premisas (razones) que comparten. Allí no constituiría mayor problema definir cuáles son los puntos de partida sino más bien coordinar cuáles son los mejores modos de inferencias, ponderaciones y balances disponibles en cada caso que se presente un problema. Empero, cuando la comunidad de diálogo está integrada por sujetos que parten de –y se remiten a– doctrinas diferentes, incluso contradictorias, es preciso saber qué definirá que compartimos ciertas premisas elementales, dadas las dificultades que se abren en torno a la accesibilidad de las razones.

Hay un problema no solo en cómo hacer accesible aquello que no lo es de modo inmediato, sino, además, en hasta qué punto debemos ocuparnos de esa tarea de traducibilidad. Cuando las razones provie-

nen de doctrinas comprensivas nos hallamos ante este problema. Pero, en otra dirección, esto también sucede cuando el sentido común más extendido entra en diálogo con expertos del campo científico, donde también son necesarios procesos de traducción o resemantización que puedan asegurar la recepción de la comunicación del conocimiento. La propuesta en ambos casos es que la razón pública amplia opere como marco deliberativo y despliegue un triple estándar en el que se asegure la accesibilidad de las razones que aceptaremos.

Cuando pensamos en el modo en el que se trazan las distinciones entre las razones que se introducen en la deliberación, la mayor parte de la literatura filosófico-política liberal las ha diferenciado entre razones no públicas (comprensivas o políticas) y razones públicas; estas últimas, accesibles y compartidas. Nos hemos valido de dicha distinción hasta aquí para demarcar los distintos modelos antes detallados. Sin embargo, existe una demarcación mejor pues atiende a un grado de especificidad más profundo al momento de clasificar razones. Ese modelo de demarcación propuesto por Vaca y Mayans establece una triple diferenciación.<sup>128</sup> Para estos filósofos, debe diferenciarse entre *dependencia*, *accesibilidad* y *aceptabilidad* de las razones. Estos puntos marcan el triple estándar de la razón pública en tanto esquema normativo. A partir de esos criterios de demarcación se establece un triple propósito de la razón pública: uno negativo y dos positivos.

El *propósito negativo* determina qué razones deben ser excluidas tanto de la deliberación como de la justificación en tanto se busque construir normativas que gocen de un razonable grado de legiti-

<sup>128</sup>Vaca, M. y Mayans, I., “El triple estándar de la razón pública”, *Crítica*, Vol. 46, Nº 138, 2014, pp. 65-91; Mayans, I., *El aborto: análisis de los argumentos morales y políticos desde una perspectiva de razón pública*, DF México, UNAM, 2016.

dad política. Es claro que serán excluidas, aquellas que se muestren dependientes y se tornen inaccesibles. Por otro lado, el *propósito positivo* de la razón pública es doble. Por una parte, se establece como un estándar de discusión y, por otra parte, como estándar de decisión.<sup>129</sup> Al momento de construir normativas que gocen de un alto grado de legitimidad, el triple estándar propicia qué razones cuentan en la discusión y cuáles no pueden ser consideradas para la justificación.

Avancemos por separado con cada uno de los siguientes puntos: (a) *dependencia*, (b) *accesibilidad* y (c) *aceptabilidad*. Nos detendremos en la definición de cada uno de ellos y ahondaremos en los distintos apartados que poseen en su interior. Asimismo, introduciremos brevemente en cada caso algunos ejemplos o contraejemplos relacionados con la discusión sobre el aborto.

(a) *Razones dependientes*. Las razones pueden ser dependientes en tres sentidos: (a.1) si se fundan en convicciones doctrinarias que no podrían generalizarse; (a.2) si se basan en datos falsos, improbables o indemostrables; y por último, (a.3) si encuentran su respaldo en prejuicios sociales extendidos<sup>130</sup>. Veamos separadamente cada caso.

(a.1) Muchas razones no pueden traspasar el tamiz de la razón pública en el foro público pues su fuerza depende *exclusivamente* de una doctrina comprensiva. Este tipo de dependencia no puede ser salvada por la RPW. La RPW que hemos presentado se muestra como un modelo normativo valioso según el cual, la toma colectiva de decisiones debería encontrarse íntimamente comprometida con dos valo-

<sup>129</sup>Cfr. *Ibíd.* p. 67.

<sup>130</sup>Vaca, M. y Mayans, I., “El triple estándar...”, *op. cit.* p. 76. Los acápites que están entre paréntesis han sido introducidos para el desarrollo de la exposición desagregada.

res fundamentales, a saber, racionalidad e imparcialidad. Y para ello, precisa que las razones vertidas en el foro público puedan encontrar puntos en común con razones apoyadas también en la cultura político-democrática o en el conocimiento científico no controvertido.

Por lo general en la discusión pública sobre el problema político del aborto aparecen sobrados ejemplos de este tipo de consideraciones cuando se intenta dar justificación a la prohibición absoluta. Ejemplo de ello es cuando se apela sin más a la idea de “alma” dentro del producto de la gestación. Ciertamente, la discusión sobre si existe o no el alma o cómo es el proceso de animación en caso de que exista, nos remite a un campo de discusión en el cual el desacuerdo es irreductible. En caso de tomarse por válida una justificación que sostenga la existencia o no del alma, se estaría haciendo depender una decisión política exclusivamente de un conjunto de creencias densas como “alma” o “procesos de adquisición del alma”. Como se vio, no todas las razones comprensivas han de ser descalificadas por tal condición sino aquellas cuyo peso normativo reside en un *corpus* doctrinario de conocimientos y creencias que no puede ser extensible a la sociedad plural. En este caso, nos encontramos ante razones que por su dependencia no logran sernos accesibles de forma tal que puedan garantizar un grado alto de legitimidad en las normativas que buscamos construir con aquellos que pensamos diferente.

Cuando se introducen ese tipo de razones, no se intenta traspasar a través de ellas una doctrina *in toto* sino conceptos densos que residen en ella. De ahí que el hecho de que la mayoría de los católicos se opongan a la despenalización y legalización del aborto, no implica que busquen diseminar la doctrina católica en la sociedad plural. No obstante, introducen en el foro público *pseudo* razones que poseen ideas o creencias propias del núcleo doctrinario en torno al valor de la vida

desde la concepción. Pero, como ese tipo de razones traen consigo “obligaciones” en las que están significativamente implicadas las libertades de las personas gestantes, deberían ser dejadas de lado.

(a.2) La segunda forma en la que una razón se muestra dependiente es cuando se hace alusión a consideraciones (a.2<sub>1</sub>) empíricamente falsas, (a.2<sub>2</sub>) altamente improbables o (a.2<sub>3</sub>) indemostrables.<sup>131</sup> En tales casos, una razón puede tener una forma accesible a la vez que su respaldo es inaccesible. Es común que en pos de la persuasión se presenten ciertas razones que encuentran basamento en datos falsos, improbables o imposibles de demostrar.

(a.2<sub>1</sub>) En relación con la introducción de información, cuando las razones dependen de *datos falsos*, deberían ser desestimadas sin más. Obviamente, lo que deberíamos atender aquí es que pueden existir en la deliberación ciertos datos cuya falsedad –en el sentido correspondiente– sea difícil de corroborar. Asimismo, los datos falsos pueden ser también producto de sesgos en el razonamiento de un individuo o de un sector de la sociedad.<sup>132</sup> Esto significa que no siempre que haya datos falsos hay detrás una mentira o el intento de engaño.

Un buen ejemplo de problemas con datos difíciles de corroborar se dio en algunas exposiciones públicas acaecidas en ambas cámaras legislativas de la República Argentina en el marco de audiencias deliberativas sobre el proyecto de ley de IVE 2018.<sup>133</sup> Entre una larga lista

<sup>131</sup>Vaca, M. y Mayans, I., “El triple estándar... *op. cit.* p. 76.

<sup>132</sup>Cfr. Kahneman, D., *Pensar rápido, pensar despacio*, Buenos Aires, Debate, 2012.

<sup>133</sup>Al comienzo de la discusión de proyectos sobre aborto en la cámara de Diputados de la República Argentina, una diputada intentó llevar adelante un proyecto en el que se contuviera a la mujer embarazada hasta la semana 20 a 21, donde esperaba que pudiera realizársele una cesárea para extraer el feto y mantenerlo en una incubadora hasta que

de desacuerdos que existían entre las posiciones encontradas, hubo dos temas en particular sobre los que deberían haberse podido lograr acuerdos entre las partes pero eso no sucedió de un modo categórico como debió haber sido, a saber: los índices sobre morbilidad de las personas embarazadas causados por abortos clandestinos, y si ascendió o disminuyó la práctica de abortos en aquellos países en los que se legalizó. Ambos casos, responden a una realidad contrastable de datos que si bien no son fáciles recabar lejos están de no poder ser medidos. Solo quiero señalar estos puntos como ejemplos; no entraré en el análisis de las discusiones que se dieron en particular.

Lo que han mostrado distintas estadísticas oficiales es que, en comparación de escenarios, los índices más bajos de abortos están en los países que tienen despenalizada y legalizada la práctica. Muestra de ello son los casos de Uruguay, Francia, Italia, entre otros. Hubo descensos en los índices cuando se pasó de la penalización a la práctica legalizada. La legalización causó una tasa decreciente en el número de abortos legales.<sup>134</sup> No obstante, y a pesar de esas muestras, en más de una ocasión, se ha sostenido en las audiencias un permanente desacuerdo con respecto a los números de abortos y de morbilidad que causan las prácticas clandestinas. De aquí que la discusión se centraba en la impugnación o el respaldo de las metodologías por las que

---

madurara suficientemente como para darlo en adopción. La extraña iniciativa se sostenía en datos científicos cuestionables, ya que los fetos prematuros extremos datan recién a partir de la semana 28. “Una diputada de Cambiemos propuso sacar al feto de 20 semanas de embarazo y ponerlo en incubadora para evitar abortos”, *Infobae*, 13/03/18, <https://www.infobae.com/politica/2018/03/13/una-diputada-de-cambiemos-propuso-sacar-el-feto-en-la-semana-20-de-embarazo-y-ponerlo-en-incubadora-para-evitar-abortos/> [31/05/18]

<sup>134</sup>World Health Organization *et al.*, *Trends in Maternal Mortality:1990 to 2010: WHO, UNICEF, UNFPA and The World Bank estimates*, WHO, Ginebra, 2012; p. 4.

fueron obtenidos esos datos. Vale decir que, en cada caso, todas las estadísticas buscaban ser objetadas metodológicamente a la vez que se proponían otras.<sup>135</sup> La discusión giraba a si los índices que se señalaban estaban exagerados o respondían a un dato verdadero del mundo al punto que algunos sostenían que el aborto clandestino no era un problema de salud pública. Así, tanto de un lado como de otro se introducían o recomendaciones a favor o recomendaciones en contra de las políticas de despenalización y legalización.

Ahora bien, tal desacuerdo solo es posible si un sector está equivocado o miente y apela a estadísticas cuestionables o falsas. Los números de las estadísticas se volvieron un terreno de batallas en el que se enlodó la discusión racional.<sup>136</sup> Las Ciencias Sociales deberían poder resolver este punto para que la deliberación se nutriera de los datos verdaderos y permitiera filtrar los datos falsos que pueden estar vertiendo algunos sectores para guiar sesgadamente nuestras decisiones colectivas.

(a.2.) Hay razones que deben ser desestimadas porque dependen de hechos *improbables*. Que algo sea improbable significa que es poco plausible que se dé. Un ejemplo de esto ha sido el mentado riesgo de que ante la legalización del aborto las mujeres no opten por la maternidad y con ello ocasionen un fortísimo y negativo descenso poblacional.<sup>137</sup> Lo posible no debería asimilarse a lo probable.

<sup>135</sup>Cfr. Mayans, I. y Vaca, M., “Nuevos argumentos en contra del aborto” en Busdygan, D. *Aborto: aspectos normativos, jurídicos...* op. cit. pp. 95-118.

<sup>136</sup>Cfr. [www.chequeado.com/el-explicador/debate-aborto-chequeos-a-los-argumentos-a-favor-y-en-contra-de-la-interrupcion-voluntaria-i/](http://chequeado.com/el-explicador/debate-aborto-chequeos-a-los-argumentos-a-favor-y-en-contra-de-la-interrupcion-voluntaria-i/) [17/09/18]

<sup>137</sup>Cfr. Vaca, M.; Mayans, “Nuevos argumentos contra...”, op. cit.

Ciertos argumentos sostienen que el aborto dañaría seriamente a la sociedad al interferir llanamente con la reproducción social de la población.<sup>138</sup> Incluso este es un motivo por el que muchos sectores de mujeres de pueblos originarios se oponen al aborto. Si bien eso es lógicamente posible, es improbable. Véase, la improbabilidad de ese hecho está desmentida por otro hecho vinculado con la planificación familiar y los derechos reproductivos, a saber, la anticoncepción. Dado que el cuidado anticonceptivo es una práctica más accesible, aceptable y más extendida que el aborto; y dado que tanto una como otra impiden de diversas maneras el crecimiento poblacional, por tanto, la anticoncepción ya debería haber ocasionado mucho antes esos impactos negativos en las tasas de natalidad. Es un hecho que no ha habido ningún daño serio en la reproducción poblacional de los muchos países que sustanciaron programas de políticas de planificación familiar con fuertes campañas de anticoncepción femenina. Siendo evidentes las diferencias que existen entre anticoncepción y aborto, no se ve cómo este último puede ser más peligroso para las preocupaciones demográficas que la tan extendida y efectiva anticoncepción.

(a.2.) Entre las razones dependientes están aquellas que deben ser desestimadas porque se sostienen en hechos *indemostrables*. Que una afirmación sea indemostrable no significa que sea inválida, pero su condición de indemostrable la inhabilita para ser parte de la deliberación. Un ejemplo de esto es la equiparación permanente que se hace de los intereses del embrión con los intereses de una mujer. No hay cómo demostrar que los embriones (*in útero* o *in vitro*) tengan intereses. Si bien discutiré el problema del estatus del embrión en un próximo capítulo, vale aquí este punto como ejemplo. Ciertamente,

<sup>138</sup>Cfr. Alcorn, R., *Pro Life Answers to Pro Choice Arguments*, Nueva York, Multnomah, 2000.

es razonable discutir hasta cierto punto si podemos encontrar proto intereses en las entidades que comienzan a tener capacidad de sentir dolor o placer, pero no veo cómo puede sostenerse que antes de ello pueda hablarse de intereses propios de la entidad en cuestión. La capacidad de sentir hace que toda acción que se genere sobre esa entidad produzca en ella alguna reacción positiva (placer) o negativa (dolor). Sería absurdo decir que las rocas, los maderos o los embriones *in vitro* poseen intereses si todos ellos son entidades carentes de sensibilidad a las acciones externas. De modo que, lo que sí puede demostrarse es que existe sensibilidad e intereses en las personas gestantes.

(a.3) La tercera forma en la que las razones son dependientes es cuando están “fundadas en prejuicios sociales extendidos”<sup>139</sup>. La dependencia puede sostenerse en todo tipo de visiones sesgadas, en prejuicios sociales que pueden dar lugar a “certezas” sin respaldos o en “verdades” mal obtenidas. La razón pública debe detectar estos casos y ponerles delante de sí un espejo buscando desactivarlos o disolverlos. Los prejuicios sociales y los estereotipos muchas veces trazan un círculo vicioso entre la discusión sobre el aborto y los elementos que componen tal discusión. Prejuicios sobre el “rol natural” de las mujeres como instrumentos de la reproducción suelen ser premisas que impactan en lo que se piensa sobre la penalización de la práctica. La supuesta “necesidad” de tutelaje paternalista hacia las mujeres opera en el mismo sentido. Repetidamente uno y otro prejuicio funcionan como precursores de los elementos que se articulan en los argumentos contrarios a la legalización. La penalización refuerza esos prejuicios. “La penalización del aborto contribuye a describir a las mujeres que procuran el aborto como anormales, a los médicos como ‘abortistas’ y a los progenitores

<sup>139</sup>Vaca, M. y Mayans, I., “El triple estándar...”, *op. cit.* p. 76.

que las apoyan como negligentes” o ‘ineptos’.”<sup>140</sup> En tal sentido, sobre la base de esa descripción sesgada y estigmatizante, se sostiene que muchas mujeres no se estarían dando cuenta de cuáles son sus “intereses reales” y se ocasionan un daño a sí mismas. ¿La supuesta causa de ese daño? Se diría que las mujeres se han impedido a sí mismas realizarse en la maternidad, aquello para lo que son buenas en una sociedad.<sup>141</sup> Detrás de las justificaciones aparecen prejuicios sociales de cuáles son los roles que deben *cumplir* las mujeres en la sociedad.

En los tres casos anteriores en los que las razones se han mostrado *dependientes* (a.1, a.2 y a.3 -con subcasos a.2<sub>1</sub>, a.2<sub>2</sub> y a.2<sub>3</sub>), la razón pública opera en dos sentidos. Primero, como un *filtro* o *tamizador* que impide que tales consideraciones se desarrollen sin más en la deliberación para dirimir puntos de la controversia. Y, consecuentemente, que tales consideraciones no puedan ser parte del plexo justificatorio de normativas. Pasemos ahora al segundo punto del triple estándar: (b) *la accesibilidad* de las razones.

(b) *Razones accesibles*. Luego de descartar las razones dependientes en cualquiera de los tres sentidos expuestos, debe observarse que las mismas sean accesibles. La accesibilidad es una condición necesaria de la aceptabilidad, pues ¿cómo podríamos aceptar aquello que se nos presente como inaccesible? De ahí cabe preguntarnos por qué algo puede presentárenos como inaccesible. Aquí, podemos trazar una distinción entre consideraciones dependientes de creencias doctrinarias distantes a nosotros –caso (a.1)– o bien consideraciones que

<sup>140</sup>Cook, R., “Significados estigmatizados del derecho penal al aborto”, Siegel, R., ...*op. cit.* p. 457.

<sup>141</sup>Cfr. Denis, L., “Animality and agency. A Kantian approach to abortion”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXVI (1), 2008, pp. 117-137.

pueden provenir del conocimiento propio de la ciencia y la técnica. Revisemos el primer caso.

La accesibilidad sin más no parece una condición demasiado clara sobre la cual podamos asentar la disolución del desacuerdo en la deliberación. Nuestro lugar en la sociedad puede hacer que ciertas consideraciones no sean de fácil acceso y así nos hagamos de una perspectiva sesgada sobre qué razones son accesibles y cuáles no. Ante tal desacuerdo, parecería complejo definir qué posición primará y qué criterio de decisión prevalecerá. ¿Debe ser un tercero quien decida esto? ¿Es uno mismo o un filósofo rey el que definirá el caso de qué es accesible o no? ¿Es una élite intelectual u otra que detenta algún tipo de poder? ¿Es la comunidad en general? La forma de salir de este atolladero es poner en el centro a la comunidad política misma. Esto no es un problema si tenemos en cuenta que la razón pública amplia estipula que la accesibilidad debe pensarse vinculada con los valores políticos y no independiente de ellos. Cuando aspectos de la cultura de trasfondo no sean completamente accesibles o dificulten relaciones deliberativas, los valores políticos son los que brindan el *suelo común compartido*. En definitiva, no se trata de armonizar entre sí posiciones y pasiones encontradas, de lo que se trata es de reconciliar las posiciones con los valores políticos de la democracia. La accesibilidad de las razones se rige por la interpretación correcta de los valores democráticos. Esta condición responde así a una razonable articulación de valores políticos básicos de la sociedad, una articulación que se dé de modo claro e inteligible.

En segundo lugar, hemos dicho por otro lado que la inaccesibilidad pueda estar dada por pertenencia al campo de las ciencias donde hay razones que deben ser parte de la razón pública. Bien sabemos que en todas las áreas del conocimiento teórico, práctico y técnico espe-

cializado se desarrolla tanto un vocabulario específico como ciertos modos de razonar propios de los estudiosos de dichas áreas y ajenos al más extendido sentido común. ¿Cómo vamos a aceptar aquello a lo que no podemos acceder por desconocimientos en ciertas materias de las ciencias? ¿Cuánto puede asegurarse la racionalidad de las decisiones y sobre qué bases se sopesarán los argumentos si hay un tipo de razones que buscan presentarse que no son fácilmente accesibles y aceptables públicamente por el más extendido sentido común? Aquí se plantea un problema en relación con la accesibilidad de posibles contenidos que deberían poder guiarnos en la deliberación.

Evidentemente, el requisito de la accesibilidad de las razones podría ser un serio problema si se nivela hacia abajo y se dejasen de lado razones que pueden venir del área de expertos porque no son fácilmente accesibles en contenido y forma. La cláusula de la accesibilidad que trasunta a todos los modelos de la razón pública no es aproblemática cuando la miramos con mayor detenimiento. En este marco, que haya razones mutuamente accesibles se topa al menos con tres grandes problemas que enumeraré.

(b.i) En primer lugar, la accesibilidad de una razón está en relación directa con cuales sean las *competencias receptivas* que tiene un público o una persona para comprender argumentos complejos o con contenidos muy difíciles. Es probable que algunas razones y argumentos de salud pública, genética o de embriología que pueden ser sumamente accesibles para un público especializado no lo sean en general para todos. Ciertamente, las competencias receptivas juegan un papel importante que no debe menoscabarse si queremos que quíen la deliberación.

(b.ii) En segundo lugar, se encuentran las *competencias emisivas* para formular y comunicar eficazmente ciertas ideas críticas o propositivas que partan de áreas especializadas en las que se precisen

tazar transposiciones. En este punto debe advertirse que puede ser un problema el hecho de que una comunidad científica informante no logre ajustar, amoldar o acomodar sus ideas a las formas o al lenguaje que maneja la mayoría. León Olive sostiene que las comunidades científicas deben comprometerse fuertemente con el esfuerzo por comunicar la ciencia a través de una divulgación. Piensa que la propagación del conocimiento científico debe ser sostenida en el tiempo y se deben apelar a diversas estrategias que permitan elevar la formación en ciencias de la comunidad.<sup>142</sup> Asimismo, cree que se debe transmitir una idea –kuhnia-na– completa de qué son las comunidades científicas y cómo éstas están atravesadas por valores, creencias, prácticas, confrontaciones, etc.

(b.iii) Por último, en caso de que hubiera óptimas competencias emisivas y receptivas, es cuestionable si siempre contamos con una extensión suficiente de los contenidos y esfuerzos necesarios para que toda argumentación pública pueda ser expuesta en términos simples. Tal dificultad reside en el hecho de si siempre existe un lenguaje accesible para comunicar lo que se quiere comunicar sin desvirtuar, simplificar o debilitar teóricamente su sentido. Aquí el problema es si contamos con el lenguaje y vocabulario para hacer una adecuada *transposición del contenido* a los contenidos de la razón pública y con los modos de inferencia brindados por el sentido común más extendido.

Cuando se sostiene que los procedimientos deliberativos conforme a la RPW asegurarían un determinado valor epistémico de la decisión política, entendemos que el acceso a la decisión correcta en términos políticos se facilita mediante la contrastación intersubjetiva de razones, argumentos y posiciones que sopesan y realizan balances

---

<sup>142</sup>Olive, L., *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México, FCE, 2007, p. 35 y ss.

teniendo en cuenta los valores políticos involucrados y los aspectos vinculados con el desarrollo de las ciencias. Para que las razones que nutren la deliberación sean accesibles es preciso que haya buenos comunicadores, buenos entendedores y bastantes palabras para que unos y otros vuelvan accesible aquello que no lo es.

(c) *Razones aceptables*. Al momento de trazarse una justificación pública para las normativas, solo las razones no dependientes y accesibles pueden ser aceptables. Por último, la *aceptabilidad* constituye la instancia en la que las distintas formas de ordenación deben ser valoradas en relación con criterios de justicia en los que se levantan los valores políticos. Los valores políticos “no son marionetas manipuladas tras bambalinas por las doctrinas generales”<sup>143</sup>; tampoco “son doctrinas morales, sin importar cuán disponibles o accesibles puedan ser a nuestra razón y a nuestro sentido común”<sup>144</sup>.

Como hemos visto hasta aquí, el estándar tripartito para la RPW no permite que se reproduzcan las diferencias metafísicas en el foro público, sino que busca que se coordinen de un modo acabado las razones políticas no dependientes, accesibles y aceptables. La deliberación y la posterior justificación encuentran así el modo en el que al ámbito político democrático absorbe y se enriquece de un pluralismo de visiones que intenta resguardar y promocionar. Se abre al interior de la RPW un espacio en el que se cristaliza la pluralidad y la heterogeneidad de perspectivas al momento de buscar construir políticas públicas con un alto grado de legitimidad. En lo que sigue comenzaremos a vertebrar una aplicación de la razón pública amplia al problema del aborto.

---

<sup>143</sup>Ibíd. p. 169.

<sup>144</sup>Rawls, J., “Una revisión...”, *op. cit.* p. 167.

A modo de cierre, diremos que la razonabilidad constituye una disposición y capacidad para adecuar, acomodar y resignificar posiciones y conceptos en un contexto democrático al momento de ser parte de los diálogos constructivos y constitutivos de políticas públicas. De las doctrinas razonables, aquellas que “tienden a evolucionar”, es esperable que sean permeables a las buenas razones desde un punto de vista político. De las personas razonables, aquellas que poseen tanto una disposición a proponer, recibir y a evaluar razones como una mirada de los demás en tanto sujetos iguales con los que precisamos entablar una relación cooperativa, es esperable que se adecuen a determinadas bases de las justificaciones públicas. El modelo de razón pública amplía abre esquemas dialógicos receptivos al enriquecimiento continuo de la extensión de razones públicas. Este modelo que hemos defendido constituye un espacio de acercamiento de razones públicas acompañadas de otras que nos permiten construir un pluralismo profundo conociendo más y mejor a quienes son parte de la sociedad plural. La búsqueda de un bien común entre quienes piensan y sienten diferente puede estar acompañada por el ímpetu de reducir ciertos problemas comunes sin que ello implique desconocer algún núcleo permanente de desacuerdos profundos. Ahora bien, resaltamos que la RPW no reproduce las diferencias metafísicas en el foro público, sino que busca que se coordinen de un modo acabado las razones políticas que pueden ser comprensivas no dependientes, accesibles y aceptables. La deliberación y la posterior justificación encuentran así el modo en el que el ámbito político democrático absorbe y se enriquece de un pluralismo de visiones que intenta resguardar y promocionar. Se abre al interior de la RPW un espacio en el que se cristaliza la pluralidad y la heterogeneidad de perspectivas al momento de buscar construir políticas públicas con un alto grado de legitimidad. Labor de la RPW es ordenar en el

debate los tipos de razones, filtrarlas por su dependencia, accesibilidad y aceptabilidad en cuestiones que tocan a esencias constitucionales o problemas de justicia básica. Asimismo, como sostuvimos que no deberíamos entender que las razones o los argumentos no comprensibles o no admisibles carecen de valor político y deben admitirse en el marco del respeto mutuo conjuntamente se ofrecen también razones públicas. Pero vale decir que, si bien son valiosas las razones no públicas al momento de conocer al otro, no todas las razones o exigencias admiten un mismo respeto epistémico y político en el foro público.

## | CAPÍTULO 3 |

### La razón pública en perspectiva

“No debato la cuestión del aborto en sí pues me interesa más bien subrayar que el liberalismo político no sostiene que el ideal de la razón pública debe llevar siempre a un consenso general, y ello no constituye defecto o error. Los ciudadanos aprenden y se benefician con el debate, y cuando sus debates siguen la razón pública, enriquecen la cultura política de la sociedad y fortalecen su comprensión mutua, incluso si no se alcanza ningún acuerdo.”

“Una revisión de la idea de razón pública”, John Rawls

#### **Para la razón pública, los asuntos fundamentales**

Como vimos anteriormente, el espacio demarcado por la razón pública constituye una interesante propuesta teórico-política para avanzar en el diálogo constructivo entre aquellos que poseen doctrinas, creencias, valores o ideas opuestas. Ahora bien, al momento en que las deliberaciones tocan creencias, ideas y valores fuertemente vinculados con nuestra identidad moral, la razón pública debe sobreponerse a los conflictos que puedan presentarse mostrándose como una herramienta provechosa para sopesar y relacionar ideas contrarias en el debate público. Haciéndose eje en la deliberación basada en una razón pública, la democracia se torna una interesante empresa conjunta comprometida con un profundo respeto por el pluralismo y la búsqueda de los términos más justos de cooperación.

Al comienzo de la explicación de la idea de razón pública que se brinda en *Liberalismo político* (en el 2do § de la Conferencia VI), John

Rawls apuntó un interesante propósito de mínima que debe validar el estatuto de este concepto. Allí sostiene,

[...] mi objetivo es empezar considerando el caso más fuerte en el que las cuestiones políticas afectan a los asuntos más fundamentales. Si no consiguiéramos respetar aquí los límites puestos por la razón pública, entonces parecería que no necesitamos respetarlos en ninguna otra parte.<sup>145</sup>

Una sociedad democrática precisa encontrar una metodología de intercambios para hacerse de algunas respuestas que den forma y contenido a las normativas que se tracen sobre el aborto y una discusión que está en directa correspondencia: la definición del estatus del embrión y del feto humano. ¿Por qué evaluar la razón pública con estos asuntos? Entiendo que ambos asuntos intrínsecamente relacionados ponen al tratamiento de la razón pública en situación y que ese análisis nos proveerá de una idea más acabada sobre cuál es el diseño más adecuado y necesario a propósito de estas cuestiones. Nos ocuparemos de ambos asuntos separadamente, dedicaremos a este capítulo la cuestión del aborto.

El grado de controversia que reporta el problema del aborto en sus múltiples dimensiones –donde la definición del estatuto moral del embrión o del feto solo es una de ellas–, lo vuelve un *leading case* a través del cual podemos indagar cómo un sistema democrático puede resolver, a través de la razón pública, uno de los desacuerdos más profundos que lo atraviesan. Con la razón pública rawlsiana se presenta un modo de razonar pública y políticamente (con acotada o sin

---

<sup>145</sup>Rawls, J., *Liberalismo...*, op. cit., p.250.

metafísica mediante)<sup>146</sup> sobre temas cruciales en los que una sociedad democrática precisa darse a sí misma alguna respuesta que permita instrumentar sus normativas. Ahora bien, tal como vimos anteriormente, las respuestas que se den sobre dichos asuntos deben poseer una justificación con base pública aceptable y accesible que satisfaga el criterio de reciprocidad si pretenden establecer una base de legitimidad considerable para la normativa.

Como habíamos adelantado al inicio de nuestro trabajo, la filosofía política debe desarrollarse como una propuesta comprometida con la búsqueda de instrumentos políticos para que los sectores encontrados puedan o bien trazar principios de acuerdos o bien visualizar cuáles son los campos en los que el desacuerdo se sostendrá indefinidamente. La discusión política sobre el aborto permite entrever cómo se construyen, interpretan y sustancian normas que precisan de un significado no sesgado sobre aquello que en términos morales posee un irreductible desacuerdo. A la razón pública, entonces, dénese asuntos que pueden causar hondo conflicto y así podrá verse su valía política y epistémica.

Desde fines de los sesenta hasta nuestros días se han venido realizando, profundizando y reconfigurando un sinnúmero de discusiones políticas y jurídicas sobre el aborto en las que se ha buscado dar respuesta a cómo la democracia en sus distintos espacios legislativos, judiciales y de la sociedad civil, balancea derechos consagrados en y por la democracia cuando entran en conflicto: el derecho a la vida que se encuentra en gestación y el derecho a la libertad de vivir la propia vida en el marco de las propias creencias cuando estas son razonables.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup>Rawls, J. “Justicia como imparcialidad...”, *op. cit.*

<sup>147</sup>Cfr. Siegel R., “The Constitutionalization of Abortion”, en Rosenfeld M., y Andrés, S. (eds.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford, Oxford University

A nuestro juicio, la filosofía política aplicada debe mostrar cómo la razón pública constituye una herramienta sumamente valiosa para atender estas discusiones. En palabras de Jürgen Habermas

Desde la perspectiva de una teoría política que se ocupa de los fundamentos normativos y de las condiciones funcionales de los Estados democráticos de derecho, [la] oposición [entre naturalismo y religión] delata una secreta complicidad: si falta en ambos lados una disposición a la autorreflexión, en cierto sentido ambas tendencias contrarias se dividen el trabajo de poner en peligro la cohesión de la comunidad política mediante una polarización de las visiones del mundo. Ya sea en cuestiones relativas a la investigación en embriones humanos, el aborto (...) una cultura política que se polariza irreconciliablemente a lo largo de la línea que separa laicismo y religión pone a prueba el *common sense* de los ciudadanos incluso en la democracia más antigua del mundo. El *ethos* de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber.<sup>148</sup>

Dentro de este orden ideas, y como hemos mencionado anteriormente, se propone este análisis crítico de una idea de razón pública desde la cual pueda verse la importancia de que el *ethos* democrático profundice el *ethos* deliberativo. La evaluación de límites y alcances de una razón pública no es *in abstracto*, sino en perspectiva con el tratamiento de “asuntos fundamentales”. En tal sentido, nuestra hipótesis es que la razón pública en general y el modelo amplio en particular

---

Press, 2012, pp. 1057-1078; Post, R., Siegel, R., *Constitucionalismo democrático. Por una reconciliación entre Constitución y pueblo, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.*

<sup>148</sup>Habermas, J., *Entre naturalismo ... op. cit.*, p.10.

constituyen las formas más acertadas de encarar y de avanzar sobre los asuntos de marras cuando queremos trazar normativas legítimas. El concepto de razón pública constituye una excelente herramienta teórica para acercarnos a comprender y discutir las distintas aristas que se abren en el debate sobre el aborto. Desde esta herramienta conceptual podemos comprender las implicaciones estructurales que están detrás de este tema además de enriquecernos con la pluralidad de miradas que se entrecruzan en el debate.

Asimismo, sostenemos que esa aplicación al problema del aborto conlleva a la adopción de normativas que habiliten un sistema mixto de plazos e indicaciones. O, dicho de otra manera, normativas que prohíban al aborto sin permitir un sistema de plazos son incompatibles con una correcta aplicación de la razón pública. Dentro de las narrativas que entran en disputa respecto al valor absoluto o incremental de la vida prenatal, mostraré por qué en el foro público no se pueden convalidar interpretaciones que impliquen necesariamente la obturación de normativas que habiliten una ley de plazos.

### **La dimensión política del problema del aborto: ¿un callejón sin salida?**

Se ha planteado teórica y políticamente con insistente frecuencia la idea de que el problema del aborto constituye un “callejón sin salida”. Particularmente, esta última fue una de las metáforas utilizada por Rawls al referirlo.<sup>149</sup> En el mismo sentido, aunque en términos más trágicos, Ronald Dworkin en su libro *El dominio de la vida* caracterizó la cuestión como “la nueva versión americana de las terribles guerras

<sup>149</sup>Rawls, J., “Una revisión...”, *op.cit.*, p. 193.

de religión de la Europa del siglo XVII”.<sup>150</sup> El caso es que, dada la pluralidad de concepciones del bien que establecen definiciones sobre los términos básicos del problema, es de esperar que existan entre las doctrinas –y hacia el interior de ellas mismas–, interpretaciones incommensurables. Al polarizar, cada una de las posiciones puede pretender introducir, en el debate orientado a proponer normativas públicas, alguna jerarquía que ordene ciertos valores políticos en correspondencia con sus ideales. La polarización exalta diferencias y las diferencias suelen resolverse trazándose jerarquías que operan tanto entre los grupos como en los valores.

En la polarización de las posiciones, la cuestión del estatus, sea embrionario o fetal, posee un lugar central. Por un lado están quienes sostienen que el embrión es persona desde su constitución y por tanto creen que nada tienen por discutir con aquellos que opinan lo contrario. Para estos, el solo hecho de disentir con respecto a la interpretación de que existe un valor absoluto en la vida prenatal desde un momento definido – generalmente asociado con la concepción– invalida a cualquiera *qua* interlocutor. Dentro de la necesaria relación dialógica, algo similar se da desde las posiciones contrarias. Por otro lado, los sectores que despliegan una sostenida defensa de la autonomía de las mujeres para decidir sobre sí mismas entienden que nada tienen por discutir con quienes los tildan de “asesinos”.

En ambos casos, cuando los interlocutores se invalidan mutuamente por la forma en la que unos y otros interpretan el valor de la vida en gestación, la controversia se presenta como un juego de suma cero. De ahí que, o bien se permite la opción legal de que las muje-

---

<sup>150</sup>Dworkin, R., *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, eutanasia y la libertad individual*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 10.

res puedan decidir sobre sus propios cuerpos a partir de sus propias creencias, anulándose la idea de que la vida prenatal tiene un valor absoluto desde la gestación, o bien se les niega tal derecho a la autonomía en favor de un derecho a la vida basado en una interpretación del valor absoluto de la vida prenatal.

La tesis de la personalidad del embrión o del feto es un punto crucial del problema. Desde una gran variedad de perspectivas filosóficas se ha indagado desde cuándo el embrión o el feto tienen propiedades e intereses tales que les confieren un estatus moral equivalente al de una persona –revisaremos esta cuestión detenidamente en el Capítulo 4–. En definitiva, al definirse la equivalencia del embrión o del feto con el de una persona, comienza a operar el principio milleano que sostiene que la libertad puede extenderse sin más excepto que está implique daños a terceros. Este principio liberal establece un claro límite moral y político, el cual es constitutivo de la sociedad política.<sup>151</sup>

¿Qué posiciones se han presentado en defensa del embrión como persona? Posiciones a favor de esa tesis han propuesto un variado conjunto de razones tales como: existe un genoma humano completo en los embriones que puede valer como razón suficiente para que se les brinde un respeto legal absoluto e irrestricto desde la concepción;<sup>152</sup> existe un importante conjunto de actividades y capacidades humanas intrínsecas que validan su estatus moral y jurídico;<sup>153</sup> hay que brin-

<sup>151</sup>Cfr. Mill, S., *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1992, cap. 2. En esta aserción déjense de lado los casos problemáticos o excepcionales como lo es el riesgo cierto de la vida de la madre; situación en la que el aborto está exento de condena incluso para la Iglesia quien adhiere a la Doctrina del doble efecto.

<sup>152</sup>Cfr. George, R., y Tollefsen, C., *Embryo. A defense of human life*, Nueva York, Doubleday, 2008.

<sup>153</sup>Cfr. Di Silvestro, R., *Human Capacities and Moral Status*, Nueva York, Springer, 2010.

dar una oportunidad equitativa a las distintas formas de desarrollo de la vida humana indefensa libre de posibles amenazas desde sus inicios;<sup>154</sup> la vida prenatal cuenta con un vasto futuro abierto sobre el cual no tenemos derechos y que es completamente equiparable al nuestro;<sup>155</sup> aun cuando es plausible que no existan como personas, cuentan con la potencialidad plena de convertirse en una.<sup>156</sup>

Por otra parte, quienes se han posicionado en contra de lo anterior, han dado una gran cantidad de argumentos y razones para mostrar que el estatus de la vida prenatal no es equivalente al de la mujer embarazada, a saber: una persona potencial no puede tener sino derechos potenciales que no deberían ser superiores ni equivalentes a los derechos en acto de la mujer; el estatus moral debe ser pensado en sintonía con un conjunto amplio de propiedades y no solo a partir de una o dos;<sup>157</sup> el supuesto interés de la vida prenatal a continuar y luchar por su propia existencia es una entelequia imposible de probar;<sup>158</sup> aun cuando exista un estatus equivalente entre el feto y la mujer una mujer no está obligada a llevar adelante actos supererogatorios.<sup>159</sup>

<sup>154</sup>Cfr. Davis, N., "Abortion and self-defense", *Philosophy & Public Affairs*, Nº XIII (3), 1984, pp. 175-207.

<sup>155</sup>Cfr. Marquis, D., "An argument that abortion is wrong", *Ethical theory: An anthology*, 2007, pp. 439-450.

<sup>156</sup>Cfr. Wilkins, B., "Does the fetus have a right to life?", *Journal of Social Philosophy*, Nº XXIV Nº1, 1993, pp. 123-137.

<sup>157</sup>Cfr. Warren, M. A., *Moral Status*, Nueva York, Oxford University Press, 2000; Feinberg, J., "Potentiality, development, and rights", en Joel Feinberg (editor), *The Problem of Abortion*, Belmont, Wadsworth, 1984.

<sup>158</sup>Cfr. Tooley, M., "Aborto e infanticidio", en *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992, pp. 69-107.

<sup>159</sup>Cfr. Thomson, J., J., "A Defense of Abortion", en James Rachels (ed.), *Moral Problems*,

La condición aporética del problema moral del aborto aparece en la dimensión teórica al mostrarse que la vasta literatura crítica ha presentado en la disputa tanto argumentos – razones y balances de valores políticos– accesibles y equipotentes a favor como en contra de la moralidad, el derecho o la criminalización del aborto.<sup>160</sup> Ante la oposición que presentan las alternativas no es posible que se dé uno sin que se niegue al otro. Si ambos lados de la disputa fueran equipotentes no existen salidas (*a-póros*) que puedan llevarse adelante avanzando sobre algún acuerdo consagrado sobre bases firmes, un mutuo convencimiento o la coronación del mejor argumento.

¿Podremos definir si debe prevalecer el derecho a la vida desde la concepción o el derecho a decidir sobre el propio cuerpo? Puesto así, el conflicto de derechos encontrados no es sino un encuentro de absolutos, tal como lo denominó Lawrence Tribe.<sup>161</sup> No obstante, ese choque no puede quedar irresuelto en el ámbito político extendiéndose indefinidamente en el tiempo. Al momento de definirse el derecho positivo, estos valores enfrentados deben encontrar alguna base de razones compatibles dentro del razonamiento público conjunto.

Si el problema es una aporía cabe preguntarnos: ¿hay algo que podamos hacer al respecto? A propósito de las aporías, Edgar Morin ha sostenido que “en múltiples campos y múltiples casos, no podemos superar la aporía ética [por lo que] debemos vivir con ella y hacer compromisos de espera o decidir, es decir, apostar”<sup>162</sup>. A nuestra pre-

---

New York, Harper and Row, 1971; y “Abortion”, *Boston Review*, N° 20, 1995.

<sup>160</sup>Cfr. Busdygan, D., *Sobre la despenalización del aborto*, La Plata, Edulp, 2013.

<sup>161</sup>Cfr. Tribe, L., *El aborto: guerra de absolutos*, México, FCE, 2012.

<sup>162</sup>Morin, E., *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 1995, p. 113.

gunta, Morin nos sugiere dos caminos: convivir pacientemente con ella o decidir por alguno de los cuernos del dilema sin más aliado que la suerte de que demos con la alternativa correcta.

En nuestro caso no tomaremos ni uno ni otro camino, no probaremos con la resignación y el acostumbramiento ni tampoco con una prueba de ensayo y error. Nuestra apuesta será por la profundización de la deliberación en la dimensión política. Ciertamente, no desconozco que el debate no nos conducirá a ningún acuerdo que disuelva la problemática sobre la moralidad del aborto, pero creo que, sin embargo, permitirá explorar y atar las decisiones políticas a valores políticos compartidos en tanto ciudadanos de una democracia plural. Es el debate lo que permitirá que la decisión política a la que se llegue no sea la imposición de las creencias de unos hacia otros. Rawls ha sostenido que

En particular, cuando cuestiones arduamente disputadas, como el aborto, amenazan con llevar las diferentes concepciones políticas a un callejón sin salida, los ciudadanos deben votar de acuerdo con su ordenación de los valores políticos. [...] <sup>163</sup> Esto no quiere decir que el resultado sea verdadero o correcto sino que constituye una ley razonable y legítima... <sup>164</sup>

---

<sup>163</sup>Transcribo la continuación del párrafo a nuestro juicio muy importante. “En efecto, este es un caso normal, no se espera unanimidad. Las razonables concepciones de la justicia no siempre llevan a la misma conclusión; ni los ciudadanos que comparten la misma concepción están siempre de acuerdo sobre cuestiones en concreto. Y, sin embargo, el resultado de la votación, como dije antes, debe ser considerado legítimo siempre que todos los funcionarios públicos de una democracia constitucional razonablemente justa, respaldados por otros ciudadanos razonables, voten sinceramente de acuerdo con la idea de razón pública. Esto no quiere decir... [continúa en el cuerpo principal]”. Rawls, J., “Una revisión...”, *op. cit.* pp. 191 y 192.

<sup>164</sup>Ibíd.

Cuando el intercambio deliberativo de concepciones encontradas y distintas obstaculiza la misma deliberación, es la perspectiva pública y los valores políticos que comparten lo que impide que exista una inconmensurabilidad absoluta.

### No debe haber aporías para el foro público

Cuando al problema del aborto se le imprime la etiqueta de *aporético*, puede advertirse que con esa caracterización se lo ha (de)marcado. Enfatizar el carácter aporético muchas veces puede ir de la mano con un tipo de planteo que busca justificar que la falta de respuesta es, en otro orden de cosas, *la* respuesta que se le da al problema en la agenda pública. Plantear el problema como aporético permite que, al momento de sopesar las posiciones, se promueva una justificada indecisión –deseada o indeseada– que puede ser condescendiente con un orden social injusto. La adjetivación del problema muchas veces no es ingenua, sino que esconde algo detrás. Admitir aporías en el foro público implica aceptar que puede haber aspectos irresolubles que pueden conducirnos a un tipo de quietismo –escéptico o relativista– en el que por *default* se refuerza un determinado *statu quo* que sostiene instituciones injustas.<sup>165</sup>

<sup>165</sup>Cuando, al momento de buscar conciliar posiciones contradictorias, se ocasiona cierto tipo de perplejidad (*epojé*) que deviene en una justificada indecisión, *el planteo aporético puede inmovilizarnos*. Ilustrativamente, este tipo de respuesta puede asimilarse a la inacción por vacilación en la que cae el famoso asno de Juan Buridán. En el problema teórico propuesto por aquel teólogo del siglo XIV se plantea cómo un asno termina muriendo por inanición al no poder decidir entre dos montones de heno iguales y equidistantes. La vacilación da paso a la indeterminación y esta última a una letal falta de respuesta –¡una asombrosa forma de morir!–. En ese relato, Buridán muestra que a toda elección le precede alguna preferencia y que, cuando no puede haber jerarquía entre las preferencias porque las razones o los argumentos se mostrarían equipotentes,

A veces *describir es prescribir* que no hay algo por hacer o por descubrir. ¿Qué deberíamos hacer con las aporías que llegan al foro público? Aquel que nos invita a la perplejidad de posiciones antagónicas y equipotentes nos diría: “¡Nada! Déjese todo como está, nada puede hacerse”, o, dicho en otras palabras: “Dado que el problema del aborto es un asunto aporético en el plano moral también lo será en el plano político y legal, por tanto, es mejor dejar de lado tal bizantina discusión”. Esa interpretación conduce a la pasividad y busca señalarse a sí misma como una razón suficiente para no insistir en el problema. Todavía más, a veces la equipotencia de los argumentos no es sino forzada y artificial pues sirve de albergue de posturas conservadoras que buscan respaldar un determinado *statu quo*.

En el foro público no podemos asumir una actitud pasiva frente a las aporías, sino que debemos buscar alguna manera de superarlas, deconstruirlas, adoptando una disposición activa y transformadora. La forma de salir de los callejones sin salida es atravesando (deconstruyendo) alguna de sus paredes o directamente salir por el mismo lugar por el que hemos entrado para buscar otros modos de encarar y plantear el asunto. Es en el ámbito decisorio de la razón pública en el que los ciudadanos deben construir nuevos enfoques a la vez de obligarse a converger en

---

la permanente fluctuación entre las alternativas y la irresolución pueden llevarnos a una peligrosa inacción. Cfr. Vega Reñon, L., *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid. Trotta, 2011, p. 55; Rescher, N., *Scholastic Meditations*, Washington, Catholic University of America Press, 2005, p. 19. En el ejemplo de Buridán, la mortal inanición fue causada por una tóxica pasividad. Si bien es claro que el caso ejemplificado es irreal, nos permite aprehender por analogía que el modo en el que se plantea una cuestión puede conllevar a desafortunados desenlaces si se promueve una dañina vacilación. Ahora bien, el caso puede extrapolarse a las decisiones colectivas que dejan a un lado el involucramiento profundo con una discusión legal del aborto y que simplemente tildan al asunto de aporético.

un necesario fortalecimiento de la comprensión mutua, moldear y re-significar (parcial o totalmente) el modo en el que se balancean creencias personales y valores políticos. De ahí que sostenemos la idea de que el espacio deliberativo público no alberga aporías.

El foro público no alberga aporías porque debe resolverlas de modo que públicamente nos hagamos de fundamentos de políticas públicas basados en razones accesibles y aceptables a todos. El foro público exige que se visibilicen razones –*qua* razones públicas–, se sopesen los argumentos junto con (y en función de) los valores políticos en cuestión y, además, que se tomen en cuenta estadísticas relacionadas con la salud pública en tanto bien público de una sociedad plural. Es en ese espacio donde se visibilizan problemas políticos de salud pública, equidad de género y justicia social que deben ser atendidos desde diseños estrictamente políticos.

Ese escenario puede llevarnos a planteos que nos muestren que difícilmente el aborto sea una aporía en todas sus facetas (justicia, sanidad, epidemiología, educación) o que toda la contienda pueda reducirse únicamente a la discusión por el estatus embrionario o fetal.<sup>166</sup> Tomar al tema en su forma más genérica –como la voluntad de una mujer por detener la gestación contra el desarrollo de la vida embrionaria o fetal– es una de las formas de reducirlo a ese planteo aporético paralizante del que deberíamos corrernos o bien es una manera de alentar simplificaciones conveniente a las interpretaciones más fundamentalistas sobre el tema.

A nuestro juicio, desde esta óptica, lejana a la pasividad, lo dilemático debe poder superarse a través de la búsqueda constructiva de

---

<sup>166</sup>Cfr. Dworkin, R., *Los dominios de la vida... op.cit.*

enfoques del problema en los que las razones públicas puedan trazar espacios comunes o compartidos en los que consigan coexistir (política mas no metafísicamente) los puntos de vista contrarios en planteos nuevos articulados en y para la esfera política. Esa coexistencia implica reconocimiento político de unos a otros, aunque no tiene pretensiones de reconciliación a nivel religioso, ético o metafísico entre los puntos de vistas encontrados.<sup>167</sup> Así, el análisis en búsqueda de ese tipo de enfoques y razones nos compromete a esforzarnos por ampliar políticamente *los horizontes discursivos y de comprensión* entre los sectores encontrados. Es de este modo como debe darse el esfuerzo por atravesar o derribar las paredes de lo que se nos plantea como un callejón sin salida. El espacio demarcado en el que se desarrolla el diálogo constructivo evita que unos conviertan a los otros en extraños morales por el solo hecho (*factum*) de poseer doctrinas, historias, sensibilidades, visiones o culturas diferentes.<sup>168</sup>

El universo de la pluralidad de razones públicas que se extiende ante el problema del aborto no es más que la *crystalización* surgida de una praxis política fuertemente enmarcada por un tipo de tolerancia que permite la coexistencia de los contrarios. Quienes son parte de una democracia deben tener presente que esa forma de gobierno se alza como una condición de posibilidad del desarrollo de los distintos sistemas de creencias que aparecen en el espacio de la sociedad plural, incluso el propio. Principios cardinales del sistema democrático, como la igualdad y la libertad, permiten que se extienda un pluralismo razonable. Ese pluralismo no es sino el producto del “ejercicio mismo de la razón

<sup>167</sup>Zarka, I., C., *Difícil tolerancia*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 26.

<sup>168</sup>Ser un extraño moral puede ser un primer paso antes de convertirse en un monstruo moral.

humana en condiciones de libertad”.<sup>169</sup> El compromiso con un esquema de igual libertad para desplegar las convicciones personales, que es una condición necesaria de la propia doctrina, debe traducirse en la disposición a la búsqueda de consensos u acuerdos en marcos deliberativos dentro del foro público; la apuesta a la persuasión y a cierta disponibilidad a pensar con otros a partir de algún lenguaje político común que se construya conjuntamente. Es a través de esas líneas de acción que se pueden alcanzar normativas que defiendan tanto el interés de un conjunto heterogéneo de identidades como una perspectiva igualitaria.

### **El aborto: ¿un problema constitucional o un caso de justicia básica?**

El aborto como problema de la razón pública contiene el interrogante de si debemos ubicarlo entre las cuestiones de justicia básica o bien obedece al ámbito de las esencias constitucionales. En lo que sigue vamos a analizar este problema y brindaré una interpretación al respecto.

La indefinición sobre qué tipo de problema de la razón pública es el aborto para Rawls, no es rara si tenemos en consideración que trató el problema en muy pocas oportunidades y de forma asistemática.<sup>170</sup> Cada vez que se refirió al tema, no lo hizo como una cuestión central sino que se valió del mismo como ejemplo de un conflicto posible al que podría aplicarse la razón pública. Rawls creía que el problema constituía una falsa dificultad a la que la razón pública podría enfrentarse sin mayores problemas y quizás haya sido por su optimismo que nunca le dio un tratamiento sistemático, detallado o razonablemente extenso al tema.

<sup>169</sup>Rawls, J., *Liberalismo...op. cit.* p. 20.

<sup>170</sup>Cfr. Busdygan, D. “El planteo de John Rawls sobre el aborto”, en *Sobre la despenalización del aborto... op. cit.* Capítulo 2.

Solo en tres oportunidades se refirió al aborto, y de un modo muy breve cada vez. Si sumásemos todas las menciones realizadas, no obtendríamos más de unas seis carillas- poquísimo en proporción a una producción tan amplia y extensa. La primera vez que hizo referencia al aborto fue en una nota a pie de página en *Liberalismo político*.<sup>171</sup> Esa nota fue la que dio origen a las demás alusiones a causa de la polémica académica que abrió. Al momento de tocar el punto, brindó una lista de los principales valores políticos que entran en conflicto ante el problema.

La segunda vez que lo discutió fue en “Una revisión de la idea de razón pública”.<sup>172</sup> Allí le entrega al tema la extensión más considerable. Finalmente, ofreció una última mención del asunto en *La Justicia como equidad. Una reformulación*.<sup>173</sup> A diferencia de los tratamientos anteriores, esta última referencia fue por demás breve, al punto de que se resumió en una oración que no ocupa más de tres renglones. Sin embargo, y a pesar de su brevedad, lo dicho allí es de suma utilidad en nuestro enfoque.

Deteniéndonos en el tratamiento brindado observamos que, a lo largo de su obra, Rawls dudó abiertamente sobre cuál era el rango que posee la cuestión política del aborto, esto es, si pertenecía a las esencias constitucionales o a las materias de justicia básica. Entre las tres oportunidades, el problema del aborto gravitó entre unas y otras. En *Liberalismo político* Rawls ubica al aborto como un derecho muy similar a los constitucionales. Posteriormente, en “Una revisión de...”, consideró que al ser un asunto de amplio debate debería ser consi-

<sup>171</sup>Rawls, J., *Liberalismo...*, op. cit. pp. 278 y 279, nota 32.

<sup>172</sup>Rawls, J., *Derechos de...* op. cit.; también en *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p.605.

<sup>173</sup>Op. cit., p.162.

derado entre las materias de justicia básica. Por último, en *La Justicia como equidad* afirmó que no correspondía plenamente a ninguna de esas categorías, sino que poseía una propia. Ahora bien, a pesar de dicha vacilación explicitada respecto de la ubicación del problema, en ningún momento dudó de que el aborto fuera una cuestión propia del objeto del liberalismo político y, mucho menos, ajena a los temas a los que debería enfrentar una razón pública.

Pasemos brevemente revista a cada uno de los puntos en los que hizo referencia al problema para luego detectar en qué categoría de los asuntos de la razón pública podríamos ubicarlo.

En principio presentemos los ejes principales del tratamiento que hace Rawls del problema del aborto en *Liberalismo*, ejes que luego se replican en los otros tratamientos. En primer lugar, aparece una tesis fuerte que Rawls nos propone sobre el problema del aborto y es aquella que sostiene que éste no debería pensarse en términos particulares sino ideales. En correspondencia con lo visto en nuestro primer capítulo y en palabras de Rawls, cuando una teoría trasunta la dimensión ideal “ofrece la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes”.<sup>174</sup> Ese es el valor que posee un enfoque ideal, si bien puede parecer distante y poco empático ante un problema tan humano, “se usa para valorar las soluciones existentes y como marco para identificar los cambios que deban hacerse”<sup>175</sup>.

A mi juicio, esa forma de plantear el asunto es acertada dado que la exploración normativa ideal del problema nos permite ver más y

<sup>174</sup>Rawls, J., *Teoría... op. cit.* p. 22.

<sup>175</sup>Ibíd. p. 255. La teoría ideal presupone condiciones objetivas favorables (en recursos y disposiciones subjetivas) para arribar a acuerdos y principios que serán respetados por quienes los han llevado adelante.

mejor qué elementos se juegan, en mayor o menor medida, en los casos particulares. Al momento de acercarnos a su tratamiento, no deberíamos reparar inicialmente en los relatos individuales, las experiencias particulares o en descripciones detenidas de alguna realidad específica de grupos o personas. Que exista un nivel de abstracción en el punto de partida no significa que se hayan desestimado los aportes que puedan brindarnos los casos concretos, sino todo lo contrario. Esta estrategia permite comprenderlos de un modo más completo y preciso. Nada impide que luego de haberse trazado una comprensión sistemática, relatos y experiencias se sumen para fortalecer o revisar el andamiaje teórico realizado. En tal sentido, podemos decir que hay cierta complementariedad y necesidad en el intercambio, aunque Rawls procura metodológicamente realizar uno primero que otro. Razonamientos ideales sobre la permisión o no del aborto, sobre la regulación durante el primer trimestre o un sistema de indicaciones total o parcial, nos servirían de mejor guía para decidir tanto en los casos particulares como en sus circunstancias y excepcionalidades. Los aspectos motivacionales o la debida observancia de la ley ante determinadas situaciones específicas no son aspectos sobre los cuales este planteo se interese al inicio.

La segunda tesis fuerte que propone Rawls para su planteo del problema del aborto es muy interesante, pues advierte que en dicha cuestión entran circunstancialmente en conflicto, por lo menos, tres valores políticos importantes:

*[i]* el debido respeto a la vida humana, *[ii]* la reproducción ordenada de la sociedad política a lo largo del tiempo, incluyendo de alguna forma a la familia, y finalmente *[iii]* la igualdad de las mujeres como ciudadanos iguales... *cualquier* balance razonable entre estos tres valores dará a la mujer un derecho debidamente cualificado a

decidir si pone o no fin a su embarazo durante el primer trimestre. La razón de ello es que, en esta primera fase del embarazo, el valor político de la igualdad de las mujeres predomina sobre cualquier otro, y se necesita ese derecho para darle a ese valor toda la substancia y toda su fuerza. Aunque los introdujéramos en el balance, otros posibles valores políticos *no cambiarían* en mi opinión *esta conclusión*. [...] cualquier doctrina comprehensiva que lleve a un balance de los valores políticos que excluya ese derecho debidamente cualificado en el primer trimestre es, en esta medida, *irrazonable*; y, dependiendo de los detalles de su formulación, puede llegar a ser incluso *cruel y opresiva ...*"<sup>176</sup>

Estos tres valores políticos en pugna que han sido mencionados precisan encontrar un balance razonable sobre el cual Rawls establece una clara posición permisiva. Un punto muy interesante de ver en el planteo rawlsiano es que la búsqueda del equilibrio no solamente debe estimarse entre el derecho a decidir y el derecho a la vida, sino que propone que en el balance se considere también a la reproducción ordenada de la sociedad política. Al tomar posición en el debate, Rawls no duda de que deban desestimarse aquellas posiciones que impidan al aborto como un derecho que se extienda durante el primer trimestre. Pero hace esto en un criticable uso de la razón pública pues Rawls traslada su certeza de que allí hay un derecho, sin que medie mayor discusión. Recordemos que eso lo hace en un ajustadísimo análisis de una nota a pie página.

Ahora bien, además de brindar ambas tesis, el profesor de Harvard abre un interrogante que nos concierne: ¿a qué materia de la razón pública pertenece el asunto del aborto?

<sup>176</sup>Ibíd. Énfasis añadido.

[...] suponiendo que esta cuestión es o bien una esencia constitucional, o bien un asunto de justicia básica, iríamos contra el ideal de razón pública si nuestro voto estuviera cautivo de una doctrina comprensiva que negara ese derecho [...].<sup>177</sup>

La disyunción al inicio de la oración duda abiertamente si debería existir un derecho constitucionalmente garantizado al aborto o bien si es una cuestión de justicia básica que dependerá del resultado democrático deliberativo al que se llegue en cada sociedad. Más allá de que no hay dudas sobre la posición rawlsiana a favor de una ley de plazo, no queda claro si ésta es una esencia constitucional o deviene del voto. Ahora bien, veremos que en esta discusión cualquiera de las dos alternativas para ubicar al asunto es ciertamente problemática.

¿Es una esencia constitucional? Para saber si el aborto pertenece o no a las *esencias constitucionales*, veamos cuáles son las características distintivas que nos permitirían reconocerlas:

- (i) tienen un papel fundamental respecto a la estructura básica;
- (ii) fijan las libertades básicas “más urgentes”;
- (iii) si están satisfechas es “harto fácil” saberlo;
- (iv) en líneas generales, es *fácil* conseguir un acuerdo sobre lo que deberían ser estos derechos y libertades.<sup>178</sup>

En sentido genérico, las esencias constitucionales refieren a dos cosas. Por un lado, al tipo de régimen de gobierno y al modo en que éste estructura los distintos poderes del Estado. Y, por otro lado, a derechos y libertades que están blindadas a cualquier avasallamiento de

<sup>177</sup>Ibíd. p. 279.

<sup>178</sup>Ibíd. p. 265.

las mayorías legislativas, decisiones de jueces, decretos presidenciales o referéndum. Es claro que si el aborto está dentro de las esencias constitucionales aparecería dentro de este último grupo señalado.

Dentro de este orden de ideas, y atendiendo a la lista de (i) a (iv), podríamos conceder provisionalmente que el asunto satisface las tres primeras condiciones. No obstante, es evidente que lo estipulado en (iv), no podría ser jamás satisfecho de modo pleno si una sociedad es verdaderamente plural. Y es que, “en líneas generales”, el aborto no puede conseguir ningún “fácil acuerdo” como derecho o como libertad. Desde esa clasificación, con la que acuerdo, no puede afirmarse que exista un derecho al aborto que pueda visualizarse más o menos inmediatamente por todos los miembros de una sociedad plural como ocurre con otras esencias constitucionales.

Al no satisfacerse la condición (iv) de las esencias constitucionales, el problema del aborto caería por *default* dentro de las *materias de justicia básica*; ubicación que Rawls le asigna en “Una revisión de...”.<sup>179</sup> Recordemos que los temas de justicia básica atañen a temas sociales y también económicos ampliamente discutidos y sobre los cuales existen muchas opiniones razonables encontradas.<sup>180</sup> Las resoluciones de estos temas involucran largas discusiones en las que es necesario el manejo de mucha información compleja, técnica, social y políticamente sensible. Estos problemas pueden recibir diferentes enfoques desde distintas perspectivas y así enriquecer epistémicamente las extensas y complicadas series de inferencias y conocimientos específicos que se hallen involucrados. Allí, la deliberación democrática

<sup>179</sup>Cfr. Rawls, J., “Una revisión... *op. cit.*, pp. 193-195.

<sup>180</sup>Cfr. Rawls, J., *Liberalismo... op. cit.*, p. 264 y ss.

se muestra como el mejor procedimiento colectivo para alcanzar las decisiones políticas más justas.

Al examinar esta nueva categoría política vemos que en las distintas sociedades particulares las definiciones sobre políticas relacionadas al aborto –de penalización, despenalización o legalización– dependerán en última instancia del apoyo mayoritario que reciba una postura u otra, de cuáles sean los valores políticos que se conjugan en esas sociedades, qué peso específico adquirieron cada uno en esas sociedades y cuál sería el mejor balance disponible para cada caso. Respetando la razón pública, podrían existir argumentos hacia un lado como otro, por lo que efectivamente cualquiera de las posibilidades podría darse. De modo que si consideramos que el aborto es un tema de justicia básica, nada impediría que quede anulada la opción de que esté prohibido conforme a las razones públicas con las que cuenta una sociedad mayoritariamente católica y conservadora solo por poner un ejemplo.<sup>181</sup> Al momento en que Rawls retira el derecho al aborto de las garantías constitucionales y lo adscribe como materia de justicia básica, abre esa posibilidad. Debe notarse que la aparición de esta posibilidad no parece ser demasiado consistente con la postura permisiva para el primer trimestre como la que sostiene Rawls, pues al ser una materia de justicia básica, democráticamente no es imposible que los representantes parlamentarios penalicen la práctica en general.<sup>182</sup>

Teniendo en cuenta que las razones públicas pueden variar en alguna medida entre las sociedades políticas y la manera en la que se desarrollan

---

<sup>181</sup>Debemos hacer notar que existen movimientos católicos a favor de la legalización del aborto. Ejemplo de ello son las “Católicas por el derecho a decidir” o teólogos que no condenan la práctica, como Leonardo Boff. Véase <http://catolicas.org.ar/>

<sup>182</sup>Cfr. Rawls, J., “Una revisión...”, *op. cit.*, p. 604.

y vinculan con las distintas tradiciones, entendemos que es muy problemático que pueda terminar por ser quitado aquello que se discute como derecho y que no es una esencia constitucional por muy poco. Cuando se ubica al aborto dentro de las materias de justicia básica, podría darse que el poder legislativo de unas ciudades despenalice el aborto, en otras se lo sancione fuertemente y en otras se lo legalice sin restricciones.<sup>183</sup>

Pensar que las votaciones resuelven la existencia o inexistencia de este derecho es apoyarse en un planteo que sustentaría la despenalización del aborto sobre una serie de variables histórico-sociales contingentes. Que una mujer pueda abortar legalmente o no en una sociedad real, dependería de estos factores: cómo se ha informado y formado la opinión pública del electorado, cuál es la calidad de sus representantes políticos, si los valores tradicionalistas de una sociedad se traducen en sus representantes, si ha habido acceso a la educación democrática de calidad en los votantes, si existe algún compromiso

---

<sup>183</sup>Al presente, la situación a nivel internacional es por demás dispar en términos de legislación. Países como Canadá y Corea no poseen restricciones de tiempo para que se autorice el aborto. Suecia, Holanda, Francia, Alemania, Bélgica, EEUU y, recientemente, Argentina, entre otros, establecen distintos plazos, que van desde las 12 semanas hasta las 24 semanas. Países como Chile y Bolivia, entre otros, penalizan el aborto y contemplan excepciones. La mayoría de los poderes legislativos de sociedades reales situadas en el hemisferio norte llegaron a balances en los que se resolvieron políticas de despenalización y legalización. Por el contrario, la mayoría de los poderes legislativos situados en el hemisferio sur han visto necesario penalizar el aborto a partir de la concepción. Con esto no quiero afirmar que todas estas sociedades han deliberado conforme a la razón pública, sino que cuando el problema cae en el ámbito deliberativo nada asegura que se les garantice a las mujeres adultas esa práctica. No pretendo indicar un determinismo geográfico desconociendo las variaciones que existen por región, sino mostrar una tendencia de cómo se traducen en las distintas legislaciones los diferentes valores políticos que se dan en esas sociedades. Cfr. Bergallo, P. "El derecho al aborto en los sistemas jurídicos del mundo", Buenos Aires, Despenalización.org, N° 5, 2007; Bergallo, P. y Michel, A., *La reproducción en cuestión. Investigaciones y argumentos jurídicos sobre el aborto*. Buenos Aires, Eudeba, 2018.

con la razón pública como sociedad política, si los grupos más importantes de *mass media* tienen un fuerte rechazo a esa posibilidad, entre otros puntos tan importantes como estos. Abrazar este planteo es peligroso si se quiere asegurar la despenalización del aborto como creo que es lo correcto en conformidad a la razón pública.

Ahora bien, quitándolo de las materias de justicia básica, podríamos pensar que el derecho al aborto tiene un *rango constitucional especial* en la medida en que se derive directamente del derecho a la igualdad en sus muchas dimensiones. Un argumento que apele a una idea de igualdad fuerte de trato y de oportunidades entre varones y mujeres, introduce indirectamente al aborto como una garantía que constitucionalmente debería estar resguardada. Tal idea entiende que debe propiciarse un tipo de igual respeto para quienes buscan llevar adelante autónomamente sus proyectos de vida razonables.

Ciertamente, tal idea no es una idea polémica hasta que se introduce en la ecuación a la vida prenatal. Sin embargo, es en ese punto donde debe trazarse una distinción crucial que impida que se ponga sobre la mesa, tal como si fuera una certeza, la idea de que existe una simetría entre la vida de la persona gestante y la vida en gestación. ¿Por qué no debería ser tomada en consideración tal simetría? En primer lugar, porque la convicción de algunos no es una certeza de todos. En segundo lugar, porque esa convicción no es universalizable y su implementación constituye una directa limitación de las convicciones de otros.

Si nos atenemos a aquello sobre lo que no caben dudas razonables encontramos que: las mujeres son personas y ciudadanas con proyectos y decisiones de vida que no deberían ser considerados en diferencia a los de los varones. Cabe considerar que es evidente que en todas las sociedades democráticas con pluralismos razonables difícilmente se ponga en duda la igualdad de las mujeres *qua* ciudadanas iguales y

libres. Sería muy difícil sostener que las ciudadanas no tienen la opción de decidir sobre su vida privada a la vez que se afirma que se está propiciando la mentada igualdad. Que una mujer no pueda elegir libremente, sin sanción, sobre su futuro durante algún período de su vida, significa que posee una extensión más acotada de libertades de elección que los varones. Por tanto, su tipo de ciudadanía estaría siendo recortada y la igualdad plena no se estaría dando. Cuando a un sector de la sociedad se le restringe la posibilidad de tomar decisiones autónomas sobre su vida y su cuerpo –decisiones a partir de sus valores, creencias e ideas–, sin dudas ese sector posee una ciudadanía de segunda clase, una ciudadanía sujeta a la tutela de terceros.

Por ello, ¿es suficiente que un conjunto de personas tenga la convicción sobre una cierta simetría entre la vida en gestación y la vida de la mujer para impedir que las personas que disienten con ellos vean anulada su libertad para decidir si ser o no madres? ¿Puede ser suficiente la convicción de unos para invalidar la autonomía de otras? Limitaciones que prohíban absolutamente la práctica del aborto son una interferencia directa que opera sobre el rango de lo que es o no decidible y ello introduce una desigualdad substantiva e indeseable. Existiendo una ley de plazos en la que se brinde un período ventana razonable, esa indeseable implicancia queda salvada.

Esta tesis que adopté se encuentra sugerida en la última categoría que Rawls otorgó al problema del aborto en su obra póstuma. Él sostuvo que el hecho de que sea una esencia constitucional “*puede ser dudoso, pero ciertamente bordea una de ellas y puede ser causa de hondo conflicto*”.<sup>184</sup> Esta clara *categoría ad hoc* responde sobre qué materia de

<sup>184</sup>Rawls, J, *La justicia como... op.cit.*, p.162. El énfasis ha sido añadido.

la razón pública versa el aborto. A diferencia de las posiciones antes adoptadas, esta categoría híbrida mostraría cuán dudoso puede ser considerar al aborto una *esencia* pero que, sin embargo, no por ello debería quedar absolutamente atada a contingencias deliberativas.

En la disyuntiva inicial sobre qué tipo de tema de la razón pública es el aborto, podemos concluir que es mucho menos problemático acercarlo de este modo a las cuestiones constitucionales que tomarlo como una cuestión de justicia básica. Pues, en este último caso, su suerte queda librada a ámbitos deliberativos de sociedades reales que pueden dictaminar en su contra.

Habiendo analizado las características de cuestiones de justicia básica y las constitucionales, si se consideran las características que tienen las esencias constitucionales de (i) a (iv), el aborto solo podría aparecer en forma *ad hoc* sin cumplir con la cuarta condición. Recordemos que para ubicarlo dentro de las esencias debía ser algo que se muestre como una evidencia y sea de fácil acuerdo, esa era una de las condiciones necesarias que deben satisfacerse. Aquí parece que el aborto en tanto derecho, no puede satisfacer esa condición necesaria.

Si se concede que el derecho al aborto ha sido correctamente inferido de otro/s derecho/s fundamental/es, es evidente que se trata de un *derecho derivado* y su falta de independencia lo ponen por fuera de las esencias constitucionales pero colindante a ellas. Los profundos desacuerdos razonables que plantea el aborto lo corren de ser una esencia constitucional equiparable a otras en un mismo estatus.

La idea de “borde” nos permite introducir una interpretación para avanzar en un argumento que defina cómo deben ser balanceados los valores en disputa por los sectores razonables siempre. Y en tal balance, debería quedar descartado el hecho de que pueda reglamentarse la

prohibición absoluta que no es otra cosa que la anulación de la opción del aborto. Es más, se desprende de tal categoría, que la penalización absoluta de la práctica es incompatible con un sistema democrático pleno que busca sustanciar la igualdad plena entre varones y mujeres a la vez que el despliegue de la autonomía de las personas. La deliberación democrática debería versar sobre cuáles serán los plazos razonables que se estimarán para trazar el período ventana. Allí, las deliberaciones caen en asuntos de justicia básica donde se buscarán establecer las medidas más apropiadas para realizar un correcto balance de los derechos en juego. No debería ser materia de deliberación si tales políticas van a permitir que las mujeres hagan pleno ejercicio de sus autonomías en cuestiones de salud sexual y reproductiva de las mujeres.

### **Ejemplos de razones públicas o puntos de partida**

Como habíamos señalado anteriormente, la razonabilidad implica la disposición de adecuarnos a amoldar parte de nuestras creencias en conformidad con un plexo de valores políticos propios de la convivencia democrática. De esta forma, la razonabilidad de doctrinas y personas es consistente con el hecho de afirmar que el ejercicio del poder político de un Estado es el adecuado solo cuando sus restricciones están fundadas en una justificación pública sostenida por el más amplio conjunto de razones públicas asequible y aceptable por la mayoría. Existe un ejercicio correcto del poder político cuando se cree que son suficientes las razones que justifican una acción política y que éstas podrían ser razonablemente aceptadas por otros ciudadanos aun cuando existan sectores que hayan propuesto otras alternativas que no fueron victoriosas. Sostiene en este sentido Alessandro Ferrara,

La obligación práctica de aceptar  $q$  dado que compartimos cierta premisa  $p$  no proviene, por lo tanto, de principios lógicos o morales que

antecedan a la situación en cuestión, sino que proviene de lo que la integridad o autenticidad interna de la identidad política compartida por nosotros y nuestros adversarios *qua* ciudadanos exige para su evolución.[...] Lo que llamamos lo más razonable es lo que mejor se ajusta a las verdades compartidas que constituyen nuestro punto de partida...<sup>185</sup>

Conforme a nuestro propósito de encontrar puntos comunes entre quienes son parte de la controversia, nos planteamos entonces el problema de si habría en el debate político sobre el aborto enunciados que estén fuera de discusión y que, en tal sentido, puedan ser basamento a partir del cual se establecerá el intercambio de ideas. De tal manera nos preguntarnos: ¿existen razones públicas indisputables dentro de la discusión sobre el aborto? ¿Qué razones son independientes, accesibles y aceptables por quienes discuten en torno a la cuestión de la permisión, legalización o prohibición del aborto?

A mi juicio, no todo es discutible. Podríamos discutir qué da derecho a los derechos, qué hace que una persona sea persona, si nunca, siempre o a veces se está moralmente justificado a interrumpir un embarazo, si debe haber Estado que regule o es mejor que no haya nada, etc. Pero es imposible que discutamos sobre algunos puntos análogos a las afirmaciones sobre la planicie del planeta Tierra o la inexistencia de organismos microscópicos. Cuando discutimos sobre algún tema, lo hacemos partiendo de algún suelo común de saberes, valores, creencias, etc. Nunca hay inconmensurabilidad absoluta. Para que exista algún desacuerdo es condición necesaria que previamente haya algún mínimo terreno común en el que los contrincantes hayan advertido que la discordancia se está dando. De ahí que únicamente tomemos como interlo-

<sup>185</sup>Ferrara, A., *La fuerza del ejemplo... op. cit.*, p. 109.

cutores válidos para el intercambio y la confrontación de ideas a aquellos que, si bien disienten con nosotros en uno o en muchos puntos, a la vez, comparten tácitamente ciertos saberes, valores y creencias sobre las que estamos plenamente de acuerdo. En otros términos, si bien casi todo puede ser materia de discusión –y mucho más en los terrenos de la filosofía–, existen saberes o creencias que parecen ser indiscutibles o que, en todo caso, cuando alguien las pone en discusión, solo consigue estar desacreditándose a sí mismo por hacerlo. Véase, por ejemplo, ¿discutiríamos con quienes piensan que la Tierra es plana o intentaríamos mejor algún tipo de acción pedagógica al respecto?<sup>186</sup> ¿Acaso nos subsumiríamos en una contienda científica con aquellos que sostienen la inexistencia de los microorganismos? ¿Puede haber discusiones razonables que toquen esos tópicos como verdaderamente problemáticos antes de avanzar sobre otros? Ciertamente, cuesta mucho pensar que existan interlocutores o polemistas serios que detenten alguna de esas posiciones en una discusión de expertos.

En el tema del aborto hay al menos dos proposiciones que tienen ese carácter de irrefutables para cualquiera que se proponga discutir la cuestión sin importar cuál sea la visión inicial o final que posea del asunto.

Un primer enunciado que debemos subrayar entre quienes discutimos sobre el tema es que *es un sinsentido suponer que la autoflagelación sea un horizonte de realización al que una persona, en su sano juicio, podría aspirar alguna vez*. Pongámoslo en otros términos: *ninguna mujer se embaraza con el objetivo de abortar*.

Afirmar que una mujer puede buscar un embarazo para experimentar el aborto es equivalente a afirmar que algunas personas es-

---

<sup>186</sup>Cfr. The Flat Earth Society [<https://theflatearthsociety.org/home/>].

tarían dispuestas a tomar un delicioso veneno con el único fin de experimentar cómo se siente una cirugía de estómago. ¿Cómo a alguien podría ocurrírsele que una mujer quiere experimentar qué se siente interrumpir el desarrollo de la vida intrauterina y actúa en consecuencia para poseer esa experiencia en su vida? Resulta por demás claro que ese enunciado no está sujeto a debate, que es un punto innegable para el amplio rango de sectores razonables enfrentados en la discusión. Es más, el hecho de ponerlo en duda implica a su vez poner en duda la razonabilidad de quien lo hace. *Nadie se embaraza para abortar*. En consecuencia, quien pusiere en duda esa proposición en una discusión que busque avanzar en la formación de políticas públicas sobre el aborto no podría ser tomado en serio, al igual que aquellos que creen que los microorganismos constituyen algún tipo de ficción del discurso de la ciencia contemporánea o que la Tierra es plana.

De aquí que, ¿cómo hemos de relacionarnos con las mujeres que están embarazadas y buscan terminar con un embarazo temprano? ¿De modo paternalista, perfeccionista o empáticamente como iguales atendiendo la difícil situación que atraviesan?<sup>187</sup> Mientras que es posible discutir sobre una gran cantidad y variedad de argumentos en los que se intente mostrar la corrección o incorrección moral, ética o jurídica del aborto, no hay lugar para que alguien cuestione el hecho de que ninguna mujer tiene al aborto como un fin en sí mismo, es decir, como aquello que hay que hacer alguna vez en la vida para que esta sea valiosa. Esta es una razón que no depende de alguna doctrina en particular, es accesible y aceptable.

---

<sup>187</sup>Cfr. Chaneton, J., y Vacarezza, N., *La intemperie y lo intempestivo. Experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones*, Bs.As, La marea, 2011; Ahmed, S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004; Ahmed, S., “The Politics of Bad Feeling”, *ACRAWSA Journal*, Vol. 1, Nº 1, 2005, pp. 72-85.

La segunda razón en el mismo sentido la he expuesto más arriba, y se trataría de una meta razón; ella apunta a subrayar el plano pragmático-contextual en el que están insertos todos los sectores que intervienen en el debate. Cuando discutimos, existen puntos de partida que están dados por cierta *cultura política democrática y pluralista compartida de base* a la que pertenecemos y en la que se desarrollan y enmarcan tanto las concepciones en disputa como la misma discusión. El conflicto entre convicciones heterogéneas que se proponen como fundamento para alguna determinada ley es y ha sido posible porque existe un Estado secular como marco o condición de posibilidad de ese conflicto. El conflicto es producto de la libertad. Si por caso hubiera un Estado confesional, la búsqueda de consolidar un monismo moral impediría la libertad de llevar adelante cualquier proyecto o visión personal razonable que esté por fuera de la religión.

La segunda razón pública que propongo subraya que *el diálogo en democracia es el modo político que poseemos y por el que debemos apostar al momento de transitar por los agudos conflictos y desafíos*. Cuando la democracia tiene por centro de gravedad la deliberación, se torna un sistema político donde está abierta la interpretación de cómo deben ser ponderados los valores que la conforman. Con el diálogo sustentado en razones públicas, las interpretaciones sobre los valores en disputa se atan a una obligada *construcción conjunta*, a una ampliación y sedimentación permanente de un pluralismo profundo.

La democracia sin diálogo no es más que un sistema agregativo que ordena valores e intereses sin otro criterio que la cantidad y la imposición. Cuando existe el diálogo no necesariamente se da un modo de alcanzar e identificar colectivamente qué es lo correcto o lo definitivamente verdadero (en la dimensión política) para ciertas cuestiones, sino que se alcanza un modo político de enfrentar y transitar los

conflictos, un modo donde los ciudadanos pueden informarse más y mejor sobre la diversidad de posiciones en juego con las que convive sea cuales fueren sus posiciones.

El pluralismo es el contexto en el que se entreveran las discusiones de sectores que poseen convicciones diferentes en torno a la moralidad, legalidad o criminalidad del aborto. Ahora bien, como el Estado debe contemplar una pluralidad de concepciones del bien entre ciudadanos con igualdad de derechos –y por tanto, este les debe igual respeto a cada uno de ellos–, “el carácter secular del Estado es una condición necesaria, pero no una condición suficiente para garantizar por igual la libertad religiosa [agreguemos, de conciencia y de pensamiento]”<sup>188</sup>. El Estado secular es el marco en el que las convicciones no están blindadas por una inmunidad en particular, sino que deben poder ser sopesadas, revisadas y en definitiva sujetas a críticas al momento que se brindan como fundamento para el armado de políticas públicas sobre el aborto. Advertir este punto implica que se debe ingresar a la arena deliberativa sin pretensiones de verdades definitivas e intentar avanzar con quienes piensan distinto dejando atrás el pluralismo superficial. Que alguna posición se halle afectada no obteniendo lo que solicita, en la mayoría de los casos puede pensarse como un costo indefectible de la libertad de pensamiento dentro de la democracia.

Veremos detenidamente en el capítulo siguiente que en la discusión sobre el aborto se introducen dos maneras excluyentes de considerar el valor de la vida en gestación. Para algunos el valor de la vida prenatal es visto de modo incremental mientras transcurre el proceso de desa-

<sup>188</sup>Habermas, J., *Entre el naturalismo... op. cit.*, p. 127.

rrollo embrionario. Para otros tiene un carácter absoluto desde la concepción. Interpretar la vida en gestación de un modo u otro es un juego de suma cero por lo que debemos aproximarnos al correspondiente balance de razones y argumentos que pueden ser atendibles por la razón pública. Evidentemente, el balance que debe hacerse en la dimensión política sobre cómo debe ser considerada la vida en gestación no puede desentenderse de valores políticos constitutivos de la sociedad.

La resolución de ese desacuerdo profundo al momento de trazarse políticas sobre el aborto debe hacerse apelándose a razones públicas que sopesen ambas posiciones en el marco de una sociedad política que entiende que las mujeres poseen capacidad y libertad plena para poder decidir sobre sí mismas. ¿De qué manera debería concebirse el valor de la vida en gestación entonces? Al momento de estimar a qué decisión se llega, es importante revisar qué interpretaciones muestran las razones independientes, accesibles y aceptables. Asimismo, qué normativas se siguen de ellas y cómo afectan o no principios y valores sobre los que se erige un sistema democrático que es garantía de la pluralidad de visiones.

Las decisiones políticas tomadas en el marco de la RPW siempre van a afectar a un sector: el aborto estará prohibido o permitido –permitido con un sistema de indicadores, con un sistema de plazos o ambos a la vez–. Analizaremos las narrativas sobre el comienzo de la vida en el capítulo siguiente. Sin embargo, podemos adelantar que en sintonía a lo antes concluido, en el análisis entre las distintas interpretaciones encontramos que el valor de la igualdad entre varones y mujeres a disponer libremente de lo que pasa en sus cuerpos más la libertad de conciencia se presentan con mayor nitidez, claridad y aceptación que la interpretación de que el valor absoluto de la vida in-

trauterina equivale al de la mujer madura<sup>189</sup>. Recuérdese, entre ellos, que la igualdad entre varones y mujeres y la libertad de llevar adelante el propio proyecto de vida son dos de los pilares del sistema.

Si nadie se embaraza para abortar, ¿qué injerencia deberían tener las leyes del Estado o las convicciones de los otros sobre el cuerpo de una mujer de la que se supone que tiene una ciudadanía plena? Dicho de otro modo, ¿qué tipo de ciudadanía podría reconocérseles a las mujeres si existen circunstancias en las que queda *absolutamente* obturada la capacidad de elegir sobre sus propias vidas? Tales preguntas están relacionadas con el delicado balance político que debe hacerse con relación al valor que se le brindará a la vida en gestación. Las miradas que se abren a propósito de la vida prenatal tiñen el significado social y político que adquiere el aborto en tanto práctica. Entendemos que es de suma importancia no solo establecer cuál es el estatus legal que posee la práctica sino particularmente revisar, a la luz de una razón de la ciudadanía, qué razones son las que se dan como sustento a su penalización, su despenalización o a su legalidad. La noción de persona es en parte una de las claves en la medida que opera como criterio –marca– que determina si el aborto es una conducta que debería ser penada o no. Si no existiera “alguien” que pueda ser dañado o perjudicado entonces la calificación de la práctica solo competiría a la esfera personal de la mujer. Ahora bien, dado que desde diferentes antropologías filosóficas se han dado diferentes definiciones, todas estas entran en conflicto al momento que se busca definir políticamente el punto. Dar el significado de persona implica establecer un concepto normativo; es decir, con el significado se introduce un ideal

---

<sup>189</sup>Cfr. Valdés, M., “El problema del aborto: tres enfoques”, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 241-258.

regulativo que nos permite saber quiénes son objeto de consideración moral y jurídica. Por tanto, veamos cuáles son las narrativas que se abren sobre la vida prenatal y examines si proponen razones no dependientes y accesibles que puedan ser aceptables para fundamento a normativas vinculadas con la libertad de las mujeres y el tipo de ciudadanía que poseen.

## | CAPÍTULO 4 |

### El inicio de la vida y la razón pública

“[...] Bentham examina los modos ordinarios de razonar en moral y legislación, deducidos de frases como “Ley de la Naturaleza”, “recta razón”, “sentido moral”, “rectitud moral” y otras palabras parecidas, y los caracterizaba como dogmatismos disfrazados, que imponían a los demás sus sentimientos bajo la apariencia de expresiones resonantes, que no aportan una razón del sentimiento, sino que erigen al sentimiento en su propia razón.”

*Autobiografía, J. S. Mill*

No todos los problemas morales se vuelven un problema político. Y si bien tanto la moral como la política están orientadas a regular la acción humana, cada dimensión posee diferentes formas de realizar sus justificaciones y de asentar valoraciones dando por resultado que aquello que puede ser moralmente debido para una doctrina comprensiva razonable, no necesariamente es algo obligatorio en la dimensión política o es algo que deba ponerse en el terreno de los derechos. El aborto y la definición de *un* estatus jurídico del embrión y del feto son,<sup>190</sup> sin

---

<sup>190</sup>El embrión y el feto son productos de la fecundación en distintas etapas de desarrollo. La fecundación de un óvulo y un espermatozoide humanos puede darse de dos formas: *intra* o *extra*uterinamente. En cualquier caso, la fecundación debe ser entendida como un *proceso* y no como un *instante*. Puede decirse que comienza a existir el *genotipo* que se forma de la unión de los gametos, seis horas después de la *singamia*. Ese proceso ha producido la primera célula llamada *cigoto*. A partir de esa primera célula se producen una serie de segmentaciones mitóticas dando lugar a la *mórula* (3 a 4 días después), *blastocisto* y *gástrula* (14 días después). Para algunos, el *período embrionario* comienza desde el momento que el cigoto posee un genotipo y, para otros, eso solo constituye

ninguna duda, tanto problemas morales como políticos puesto que sus discusiones vinculan indefectiblemente ambos ámbitos.

Una democracia desarrollada en una sociedad plural que se compromete con las condiciones políticas de posibilidad que han dado génesis a su pluralismo, debe poder establecer las formas y las dinámicas en las que se relacionan ambas esferas –esto es, determinar cuál es la frontera entre una y otra– al momento de establecerse definiciones jurídicas en torno al inicio de la vida y políticas públicas sobre el aborto. Así, lo propio de un Estado democrático no confesional es poner en claro cómo se relaciona no solo la moral con la política sino en particular la moral de los sectores mayoritarios o la de los más poderoso con la autoridad legal de las políticas públicas en las que se establecen valores y estándares de acción sobre los asuntos de marras.

Como vimos anteriormente, la razón pública amplia constituye una valiosa herramienta conceptual para encaminar deliberativamente el tratamiento de un problema que trae consigo hondo conflicto y que puede resquebrajar ciertas bases de la estabilidad política de una sociedad plural. Asimismo, a eso sumemos que la razón pública es la mejor forma de construir políticas con un grado alto de legitimidad en un

---

un período conocido como *pre-embionario*, el cual se extiende hasta el día 14. Durante esas dos semanas no ha habido ninguna diferenciación de tejidos, órganos o esbozo del sistema nervioso; y la potencialidad del producto de la fecundación tiene, hasta allí, un carácter sumamente limitado –pues, si no anida en un útero humano no tiene *ninguna* posibilidad de poder convertirse en un individuo humano. Según la consideración de la Organización Mundial de la Salud (OMS) el *embrión* comienza con la división del cigoto y llega hasta las ocho semanas posteriores a la fecundación. Desde la octava semana, el producto de la fecundación es considerado *feto*, y recibe esta nominación hasta el aborto o su nacimiento. Cfr. Garay, O., E., *Código de Ética de los Médicos. Doctrina, jurisprudencia y legislación*, Buenos Aires, AD-HOC, 2000, pp. 431-443; Véase [http://www.who.int/reproductivehealth/publications/infertility/art\\_terminology\\_es.pdf](http://www.who.int/reproductivehealth/publications/infertility/art_terminology_es.pdf).] [10/10/17

tema donde no se busca *diluir* los desacuerdos o proponer respuestas superadoras de convicciones doctrinarias. Lo que se busca es proveer nos de conclusiones que operen para el dominio político, que estén sustentadas en razones accesibles y puedan ser aceptables, en algún grado significativo, para los sectores involucrados. Reparar en los procedimientos y en las formas en las que el sistema democrático desarrolla sus normativas nos permite acercarnos a ver de qué modos debería exigirse que se lleve adelante la discusión política sobre estos asuntos.

El aborto y la capacidad técnica de la biomedicina traen consigo, de un modo u otro, la pregunta por el inicio de la vida. Se posee la capacidad de inhibir, estimular o programar, de modo parcial o total, la vida humana desde sus inicios. Lo que decida el Estado como política pública en esos diferentes aspectos de intervención sobre la vida prenatal, debe buscar construirse con un alto grado de legitimidad política. Dos bienes relevantes que deben ser protegidos requieren definiciones claras y precisas: la libertad de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos a partir de sus propias convicciones y el cuidado de la vida prenatal. ¿Cómo se vincularán uno con otro? ¿el cuidado de la vida de los embriones será absoluto restringiendo totalmente al aborto como opción y a la manipulación de los mismos para técnicas reproductivas? ¿O bien el valor de la vida embrionaria incrementa su importancia y nuestro respeto conforme pasa el tiempo de desarrollo intrauterino al mismo que tiempo que habilita un período ventana razonable para que se sustancie el derecho a decidir?

Cuando el Estado define permisos o prohibiciones sobre las prácticas que pueden llevarse adelante con embriones humanos *intra* y *extra* útero, necesariamente debe haber dado una respuesta y haber asumido un pronunciamiento sobre qué hace que esa forma de la vida humana en sus inicios adquiera valor y desde cuándo gozará de un

resguardo del plexo jurídico. Las definiciones dadas en esos puntos, correspondientemente abrirán prohibiciones o permisiones sobre las prácticas relacionadas con la vida de los embriones.

De esas normativas se proveerá el tono social con el que se mirará positiva o negativamente a las prácticas vinculadas con la vida embrionaria. La posición a la que llega un Estado no es indiferente en términos de cómo se percibe individual y socialmente una práctica. O bien queda vinculada con la criminalidad o bien se la relaciona con la planificación familiar y la salud reproductiva. Para un lado u otro, el Estado provee a la acción de un significado que se extiende en lo social y político.<sup>191</sup>

Cuando en la definición de la normativa un Estado concluye con la penalización, se denuncia a la práctica como un acto negativo. Todo lo que se penaliza se presupone “malo y perjudicial para la sociedad” y cae en el terreno de lo socialmente estigmatizable. Según Rebecca Cook, cuando un Estado penaliza, criminaliza. Y está claro que con la criminalización se permite (¿o se instala?) abiertamente la conjetura de que todo aborto es una forma de matar a un *nasciturus* y, con ello, se obturan otras miradas en las que se piense a tal acción girando en torno a cuestiones como la dignidad de quien lleva adelante un embarazo no deseado, su autonomía, la salud de la mujer o la salud pública, etc. Si bien la filósofa se refiere al caso del aborto, entiendo que su mirada bien podría extenderse a otros asuntos moralmente complejos como ciertas técnicas de fecundación asistida.

Por el contrario, es muy diferente cuando un Estado despenaliza el aborto sobre un sistema de plazos a la vez que sostiene luego de ese

---

<sup>191</sup>Cfr. Cook, R. Cook, “Significados estigmatizados del derecho penal sobre el aborto” en Cook, R. Erdman, J., Bernard, M., D. (comps.) *El aborto en el derecho transnacional. Casos y controversias*, México, FCE, 2016, pp. 455-484.

período ventana un sistema de indicaciones. En esos contextos, a la práctica del aborto se la significa como una práctica vinculada con la autonomía personal la cual además “implica la preservación y la promoción de la salud”.<sup>192</sup> En ese sentido, el matiz positivo quita del foco una única forma de pensar la vida intrauterina e impide que aparezca el estigma social ligado a la práctica.

Una normativa política implica un señalamiento público, y de tal señalamiento se siguen múltiples implicancias en la percepción individual y grupal de la práctica. A partir de la penalización, la acción de cualquier mujer que decida un aborto cae inevitablemente en el terreno de lo socialmente condenable. La visión social negativa de la práctica criminalizada estigmatiza al aborto en general y tiene como efecto que esto se traslade incluso al aborto no punible. Así, no es raro que en los países que solo permiten el aborto dentro de un sistema de causales – enfermedades fetales incompatibles con la vida, violación o riesgo para la vida o la salud-, sean regulares los intentos judiciales que busquen impedir que las mujeres puedan llevar adelante su decisión y sustanciar ese derecho cuando las asiste. Y ese efecto se da porque si el Estado ha prohibido la práctica en general, ha estipulado de modo definitivo el valor de la vida en gestación más allá de las circunstancias que a algunos sectores les pueden parecer que son discutibles. La penalización absoluta habilita un reservorio de razones de las que se valen muchos sectores en foros judiciales cuando deben presentar argumentos que impidan que se lleve adelante en instituciones públicas abortos no punibles.<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup>Ibíd. p. 455.

<sup>193</sup>El ámbito judicial argentino ha dado sobrados ejemplos al punto de ser receptivo a la mayoría de las iniciativas judiciales que buscaron impedir un derecho. Cfr. Bergallo, P.

En este capítulo debemos adentrarnos en la compleja discusión de la definición del estatus embrionario y fetal en relación con el problema del aborto. Para ello propongo revisar las miradas que se han abierto a este respecto y pensar cómo se vinculan, en el marco de una razón pública amplia, con algunos de los principales valores políticos de la sociedad democrática.

### **Las narrativas sobre el inicio de la vida**

Desde hace más de cuarenta años, el debate filosófico político se ha ido encontrando con un novedoso cúmulo de discusiones bioéticas: primero, aborto y eutanasia y más acá clonación, investigación de embriones, crioconservación embrionaria, trasplantes, etc. En muchos de esos problemas se ha trabajado en proponer algún suelo común de razones para establecer normativas. Particularmente, es una cuestión harto compleja la búsqueda de regulaciones jurídicas que gocen de un mínimo de consenso en ciertos temas dilemáticos de la bioética.<sup>194</sup> Ahora bien, los obstáculos parecen ser mayores cuando el tema se refiere al inicio de la vida humana. En el seno de sociedades democráticas y plurales, la discusión respecto del estatus del embrión y del feto humano ha ido ganando cada vez mayor importancia, ya que toca el núcleo duro de la mayoría de las doctrinas comprensivas razonables.

Hacia mediados del siglo xx la discusión del estatus constituía una materia obligatoria a resolverse dentro del debate ético y político en

---

“La lucha contra las normas informales que regulan el aborto en Argentina”, en Cook, R. Erdman, J., Bernard, M., D. (comps.) *El aborto en el... op. cit.* pp. 196-228.

<sup>194</sup>Cfr. Luna, F., y Salles, A., *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires, FCE, 2008.

torno a la interrupción del embarazo.<sup>195</sup> Pero hacia fines de los '70 e inicio de los '80 la búsqueda filosófica de una definición del estatus embrionario comenzó a verse engrosada por la nueva información disponible y los incipientes logros provenientes de los avances de la tecnología biomédica y la genética. Las observaciones de las gestaciones embrionarias ganaban en claridad y precisión a la vez que a mediados 1978 nació la primera persona que había sido gestada por fecundación *in vitro*, Louise Joy Brow.

Hoy es un hecho que la biotecnología nos abre la posibilidad técnica para observar segundo a segundo el desarrollo y la gestación en todas las fases de la vida prenatal. Cada vez poseemos mayor capacidad activa de intervenir en la vida de los embriones humanos *intra* y *extra*uterinamente. Podemos intervenir inhibitoriamente en el embrión procurando métodos de contracepción, aborto químico o quirúrgico e inducción al parto prematuro del feto; pero también se puede intervenir artificialmente para realizar manipulación genética, crioconservación, implantación por técnicas de fecundación asistida, fecundación *in vitro*, operaciones intrauterinas, diagnósticos genéticos, selección embrionaria, entre otras acciones.

La humanidad ha ido corriendo el límite entre lo que la naturaleza determina y lo que el hombre puede controlar. Este límite se ha ido desplazando al punto de que hoy poseemos el conocimiento (poder) tal para reproducirnos a nosotros mismos a imagen y semejanza de nuestro propio deseo individual o social. El poder que la ciencia biomédica ha logrado en torno a la salud y a la vida humana no solo está impregnado de la necesidad de reflexionar sobre el significado de lo

---

<sup>195</sup>Cfr. Finnis, J., *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral.*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992.

humano sino también de pensar la manera en que nos autoimpone-  
mos políticamente, como sociedad, ciertos límites éticos.

Es un hecho la posibilidad de diseñar genéticamente a los embri-  
ones humanos, implantar y hacer bebés de diseño (hermano salvador,  
bebé medicamento o bebé terapia), realizar diagnósticos médicos des-  
de tiempos muy tempranos de la vida en gestación (patologías, sexo,  
etc.), clonar mamíferos o células madre (de utilidad para las terapias  
regenerativas de órganos y tejidos), entre otros muchos logros. La  
promoción e institucionalización de diferentes códigos de bioética  
que regulen estas prácticas ha sido una creciente preocupación de la  
bioética.<sup>196</sup> Y es que los avances científicos nos imponen una inédita  
responsabilidad ética y política en la toma de decisiones regulativas.  
Responsabilidades que no tuvieron los filósofos antiguos, los medieva-  
les ni los ilustrados. Como sostienen Luna y Rivera López la reflexión  
ético-política, se ha tornado “imprescindible”<sup>197</sup>.

Es tarea de la filosofía política ahondar sobre qué razones pueden  
satisfacer los requerimientos de una razón pública amplia; razones  
que emanarían de los principales posicionamientos a propósito del  
estatus embrionario presentados por los distintos sectores. No debe-  
ríamos esperar la disolución de los desacuerdos sustantivos, pero sí  
el encuentro de formas de justificación que cumplan con el principio  
de reciprocidad y permitan balances de los principales valores políti-  
cos en juego. Tal como sostienen Amy Gutmann y Dennis Thompson,  
“el origen de la reciprocidad descansa en la capacidad de buscar por

<sup>196</sup>Cfr. González Valenzuela, J., (comp.), *Dilemas de bioética*, México, FCE, 2007.

<sup>197</sup>Luna, F., y Rivera Lopez, E. (comp.), *Los desafíos éticos de la genética humana*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 25.

sí mismos términos equitativos de cooperación social”<sup>198</sup>. El tipo de consenso posible que puede hallarse al interior de estas discusiones enmarcadas en la razón pública, aunque frágil, es plausible de ser alcanzado por personas que sostienen doctrinas razonables.

Al momento de buscar líneas de resolución en la arena deliberativa para dar una definición sobre el estatus jurídico del embrión humano, encontramos que se abren al menos tres esferas interconectadas: (a) la ciencia del embrión; (b) la tecnología para hacer, diseñar e intervenir embriones; (c) la dimensión moral y política en lo que concierne al embrión y a los investigadores.<sup>199</sup>

La ciencia del embrión se circunscribe a todo lo que conocemos de él a través de las ciencias médicas. Ciertamente, las tecnologías han permitido engrosar el *corpus* de conocimientos sin que esto necesariamente implique intervenir en el desarrollo biológico. Al día de hoy se comprende y se puede describir de modo (¿casi?) pleno cada etapa, fase y momento de la vida embrionaria.

Podríamos decir que excepto (a), las otras dos poseen una dinámica propositiva y proactiva: una técnica y la otra normativa. Preguntarnos, “¿qué acciones deberían estar prohibidas contra un embrión *intra* y *extrauterinamente*?” es una pregunta normativa que solo tiene sentido cuando existe tecnología disponible que abra un rango de opciones sobre lo que puede hacerse con él. No nos preguntamos políticamente si es correcto o no introyectarles una memoria con una vasta cantidad de experiencias a los embriones hasta que contemos con esa técnica para hacerlo o al menos estemos muy cerca de lograrlo. Por

---

<sup>198</sup>Gutmann, A. Thompson, D., *Democracy and...op. cit.*, pp. 52-53

<sup>199</sup>Cfr. George, R., y Tollefsen, C., *Embryo... op. cit.*

el contrario, nos hemos autoimpuesto moral y jurídicamente no clonar seres humanos porque ya podríamos hacerlo a partir de la oveja Dolly.<sup>200</sup> El genetista y embriologista Ian Wilmut ya demostró en 1997 que las ciencias genómicas pueden clonar mamíferos complejos y de ahí se evidencia lo cerca que estamos de un mundo en el que el ser humano puede reproducirse por clonación.<sup>201</sup>

La extensión que posee (b) –la tecnología para hacer, diseñar e intervenir embriones– introduce las preguntas que tiene que responder (c) –la dimensión moral y política en lo concerniente al embrión–. Las propuestas que se levantan desde la moral de las distintas doctrinas comprensivas son las que deben coordinarse en la dimensión política para emitir una respuesta pública. ¿Qué deberíamos permitir que se haga con un embrión? y ¿qué deberían permitir nuestras leyes? Son dos preguntas distintas en el mismo sentido, una moral y la otra política, las cuales buscan acotar los límites de lo que ya es fácticamente plausible. Las respuestas propiciadas desde (c) son las que delimitan el rango de lo practicable en (b).

Las perspectivas biotecnológica, ontológica, moral y jurídica respecto del embrión interrelacionan a las ciencias naturales y sociales con doctrinas comprensivas religiosas y filosóficas muy diferentes y distantes entre sí. Es en este escenario donde aparecen múltiples miradas que van desde quienes sostienen que el embrión no debe ser

<sup>200</sup>Cfr. Habermas, J., “Un argumento contra la clonación. (Tres réplicas)” en *Revista de Occidente*, N° 226, 2000, pp. 168-179.

<sup>201</sup>En otros términos, el hito de Dolly pone de manifiesto que el hombre podría prescindir de la fecundación, pues ya no se requieren dos gametos- menos una costilla. Pero no solo esto; además, antes de la reproducción el hombre podría intervenir en su futuro genético aislando genes indeseables por razones de salud, potenciando genes de inteligencia, dejando de lado ciertas fisonomías que creyera disvaliosas.

entendido más que como un material de investigación para una medicina dirigida a perfeccionar tratamientos contra las enfermedades, hasta quienes consideran que deben reconocérsele los mismos derechos humanos que poseen las personas nacidas.

### **Las respuestas a la pregunta por el estatus del embrión humano**

¿Por qué nos preguntamos “¿qué es el embrión?”? En principio podemos decir que la capacidad tecnológica de poder manipular embriones ha reavivado una pregunta que la antropología filosófica –religiosa o no– ha tenido siempre presente aunque quizás en otros estadios de la vida.<sup>202</sup> Ahora bien, esa meta pregunta –la interrogación por la pregunta sobre el embrión– nos invita a sospechar y a volver nuestra mirada al interés y a la motivación que origina nuestro cuestionamiento sobre el embrión.<sup>203</sup> La razón es que el conocimiento y las respuestas que buscan desarrollarse ante ese objeto o campo de la reflexión teórica, no solo son de orden especulativo sino que esas respuestas derraman en diferentes escenarios: el económico, el político, el moral, el jurídico, el científicos y en el sociocultural.

Si bien, y en gran medida, el interés por responder a la cuestión del embrión, es un interés de la especulación filosófico política, no debemos dejar de lado que se halla detrás también el interés científico y el económico de quienes pretenden desarrollar investigaciones y negocios con embriones; asimismo, también está el interés de quie-

<sup>202</sup>El estatus de la vida prenatal se remonta a la antigüedad. Cfr. Hipócrates de Cos, *Tratados Hipocráticos*, Madrid, Gredos, 1998.

<sup>203</sup>Cfr. Agazzi, E., “El estatus ontológico y ético del embrión”, en González Valenzuela, J., (comp.), *Dilemas de bioética*, México, FCE, 2007, pp. 109-133.

nes están motivados por trazar límites claros a la libertad de lo que las mujeres pueden hacer y decidir sobre sus cuerpos al momento de la gestación.<sup>204</sup> Definir qué es el embrión delimita las fronteras de lo que se permite hacer con él: ¿diseñarlo, patentarlo y venderlo? o ¿manipularlo, experimentar y desecharlo? o ¿cuidarlo, no intervenir e impedir desde el Estado que alguien con la voluntad de inhibir su desarrollo pueda hacerlo? o ¿cuidarlo sin inhibir políticamente que las personas lleven adelante decisiones responsables en torno a la salud reproductiva?

A partir de la distinción realizada antes entre: (a), (b) y (c), me quiero concentrar en cómo se relacionan (a) y (c). Al momento de hablar del embrión humano encontramos dos campos disciplinarios muy diferentes, el referente a la ciencia del embrión, la embriología, y la filosofía moral.

El tratamiento del estatus encuentra entrelazados conceptos descriptivos propios de la biología en la embriogénesis y conceptos normativos pertenecientes al lenguaje moral. Por un lado, están los enunciados que dan cuenta de hechos que suponen un mundo objetivo sobre el que existe un amplio consenso en la comunidad médico científica del siglo XXI; por otro lado, los juicios morales, los cuales suponen algún andamiaje metafísico, religioso, teológico o filosófico que en parte motoriza las demandas para que se den normativas al respecto. ¿Podríamos prescindir de alguna de esas consideraciones? No. Siempre tenemos una “imagen del mundo” –puesta en los términos de Habermas–<sup>205</sup>. Elaboramos “una imagen del mundo” desde la cual otorgamos sentido a la realidad que aparece hacia el inicio de

<sup>204</sup>Cfr. De Miguel, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid, Cátedra, 2015.

<sup>205</sup>Cfr. Habermas, J., *Entre el naturalismo...* op. cit., p. 152.

la vida. Y lo hacemos o bien desde alguna doctrina comprensiva fuertemente influenciada por alguna teología o bien desde el cientificismo, por tomar dos casos. Como vimos en el capítulo dos, hemos sido atravesados por una variedad de tramas de sentidos que nos antecedieron y en las cuales, y a partir de las cuales, de una u otra forma hemos trazado nuestras trayectorias biográficas dentro de una sociedad democrática y plural.

A pesar de que el lenguaje descriptivo del mundo y el normativo estén separados, las definiciones, los conceptos, los neologismos y las descripciones en ocasiones pueden encerrar juicios valorativos respecto de aquello que describen fundiendo y confundiendo los dos tipos de enunciados. En muchas ocasiones, las exigencias morales, políticas y jurídicas de algunos sectores no son sino la voluntad de importar e imponer a los *otros* el sentido que existe al interior de sus doctrinas comprensivas. Así, a veces, detrás de una pretendida neutralidad descriptiva de los hechos puede haber alguna ontología no discutida o, lo que es más común, el pasar del plano descriptivo al normativo sin advertirlo.<sup>206</sup>

Uno de los primeros desacuerdos profundos que encontramos en el foro público es el referido al “estatus”.<sup>207</sup> Aquí las propuestas pueden dividirse en dos líneas: internalistas y externalistas. Para los *in-*

---

<sup>206</sup>Hoyos Vásquez, G. sostiene que “ninguna ciencia, como lo pretende cierto fundamentalismo positivista naturalista de la tecnociencia, podrá quitar a los ciudadanos su capacidad de decidir autónomamente en el contexto de una concepción moral de la especie humana, a partir de su aceptación de su constitución antropológica natural”; “Inicios de la vida”, en Hoof, L. (ed.), *Diálogos y contrapuntos bioéticos*, Buenos Aires, Biblos, 2012, p. 45.

<sup>207</sup>Cfr. Hottois, G., “Consensos y disensos en bioética.”, en González Valenzuela, J., (comp.), *Dilemas... op. cit.*, p. 203.

*ternalistas*, el estatus representa algo absoluto de índole universal que interiormente posee el embrión. En este sentido, existen aspectos que dan cuenta de una *esencia* que otorga el carácter de *lo humano*, con ello, advertirlos implicaría que deba darse el debido respeto moral y el digno cuidado jurídico a la entidad. Aquí, el fundamento de lo humano puede aparecer establecido a partir de alguna/s característica/s observable/s que se define/n desde el interior de una doctrina comprensiva, religiosa o no, en la cual se liga/n a cierto/s predicado/s (no relacionales con el contexto) a la definición de *persona* humana.

Nos encontramos en este punto con un conjunto amplio de alternativas que proponen distintos momentos del tiempo de gestación para responder a la pregunta de cuándo la vida humana comienza a tener un valor predominante; al arco va desde la singamia hasta el inicio de las funciones cerebrales.<sup>208</sup> Allí se abre un abanico de alternativas sobre el momento prenatal desde el cual comienza se es persona: ¿desde el momento de la fecundación, en la implantación, al inicio de la línea primitiva o cuando se actualizan funciones cerebrales? Más abajo revisaré posiciones en este sentido. Si tenemos en cuenta los tiempos de cada uno de esos momentos, nos encontramos con un arco muy amplio de alternativas que buscan plasmar en el terreno público su idea de cuándo debemos darle blindaje jurídico a una vida en desarrollo que se gesta en el cuerpo de una mujer que quiere terminar con el embarazo.

---

<sup>208</sup>Algunos van más allá de este espectro que defino aquí, pero sostengo que es un período razonable para centrar la discusión. En Busdygan, D., *Sobre la despenalización... op. cit*; puede verse que la singamia sucede alrededor de un día después de la fusión del óvulo y el espermatozoide, la implantación natural sucede a los cinco días post fusión, la formación de la línea primitiva se da a las dos semanas y el inicio de la función cerebral puede encontrarse a partir de la décimo primera o segunda semana.

Contrariamente, los *externalistas* consideran que el estatus marca algo dependiente del contexto sociocultural. Quienes defienden esta posición *antiesencialista* consideran que el estatus no puede ser ajeno a los consensos, los valores sociales, sus significaciones, y a las intenciones de las personas. Así pues, esta posición deja de lado la posibilidad de que existan propiedades objetivas de carácter definitorio para ponerse más allá de las fuerzas del entorno, es decir, por delante de lo que alguna comunidad establezca. Con esta posición está claro que no debería interpretarse una defensa de algún tipo de subjetivismo como criterio de decisión del estatus, sino más bien de convenciones intersubjetivas fuertes nacidas de un *sensus communis*. En esta visión desaparece la relación de tensión antagónica, dramática y negativa que se propicia desde la perspectiva anterior. Al establecerse alguna “marca” de aquello que nos hace personas, se propicia una mirada de sospecha sobre la relación que se da tanto entre la persona gestante y el embrión o el feto, como la que se da entre profesionales de la salud (médico o científico) y la vida en gestación.

### **Cuatro miradas sobre la vida prenatal**

Podemos establecer cuatro miradas muy diferentes sobre las narrativas que se abren en el inicio de la vida.<sup>209</sup> Las expondré primeramente sin relacionarlas. Las primeras tres miradas son de corte internalista, la última obedece a la perspectiva contraria. Veamos cada una de ellas:

(A) La mirada que pone énfasis en la concepción –aquí concepción equivale a fecundación–. Esta posición resalta el hecho de que en la

---

<sup>209</sup>Kottow, M., “Inicio de la vida”, en Hooft, L. (ed.) *Diálogos y contrapuntos bioéticos*, p. 48; Cfr. Busdygan, D., *Sobre la despenalización... op. cit.*, Capítulo 3.

fusión de los gametos femeninos y masculinos yace el momento del inicio de la vida humana. La posición concepcionalista sostiene que desde la fecundación el embrión tiene un *valor insoluble* (ab-solutus) pues puede observarse al mismo como un *sustrato* genético de naturaleza humana, único e irrepetible, que tiene capacidad para desarrollarse de forma auto guiada.

A propósito de nuestra investigación, que busca hacerse de razones públicas al momento de la construcción conjunta, debemos advertir que la premisa de orden descriptivo sobre el inicio de la función vida dada por la embriología no solo es accesible, sino que debería ser indiscutiblemente aceptada. Desde una mirada biológica y sin importar cuál fuera la doctrina comprensiva que se abone, no hay lugar a la discusión sobre si el cigoto (*in útero* o *in vitro*) tiene vida o no y de si esa vida es humana. El argumento para sostener esa tesis es simple y es el siguiente. A la base de la ciencia biomédica que llega hasta nuestros días se encuentra la Teoría celular de Schleiden y Schwann, que se remonta a los años 1838 y 1839. En ella se postula que todo ser vivo proviene de otro ser vivo (y así se deja en claro que *jex nihilo nihill*). Esa verdad científica, accesible y comprobable hasta el hartazgo, es irrefutable. Ahora bien, dado que el producto de la concepción es una célula (cigoto) y son las células las unidades biológicas de la vida, esa célula tiene vida. Y más. En esa célula, proveniente de la singamia de los gametos masculinos y femeninos, también hay información genética *completa, propia y diferente* a la de las células progenitoras.

Por lo antes dicho, sería absurdo sostener que la vida comienza recién con la individuación en el día 14 y no con la fecundación de las dos células humanas que le dieron vitalidad. Véase, no podría sostenerse eso porque si la vida comenzara en el día 14, 15, ...o *n*, esto implicaría que esa vida proviene de algo que no estaría vivo. Ahora bien,

evidentemente, en caso de sostener eso, estaríamos contrariando el postulado básico de la Teoría celular, la cual es parte de los consensos más extendidos por toda la comunidad científica. Por lo tanto, *hay vida desde la fecundación* y esa vida de un nuevo *ser* (en el sentido más amplio del término) es *vida humana*, puesto que pertenece a la misma especie que sus células progenitoras.

En definitiva, la ciencia nos muestra que desde la concepción, el nuevo ser es un sistema biológico muy delicado (primariamente dependiente de un ámbito corporal –útero– o artificial favorable –laboratorio–) con un genoma humano propio, único e irrepetible (está claro que es irrepetible solo mientras la clonación esté prohibida), programado internamente para desarrollarse y crecer en el tiempo a través de una organizada división celular que va desde el inicio hasta el nacimiento, crecimiento y muerte.<sup>210</sup> Pero ese crecimiento es imposible sin el sustento del cuerpo biológico gestante quien le aporta una vasta serie de bienes –oxígeno, nutrientes, anticuerpos, etc.–, Genéticamente, el embrión es una vida distinta a la de la mujer que lo gesta, dependiente de ella por un período de tiempo e incomparable con tumores u otras células humanas que no tienen la misma forma de vida totipotencial que él.

Pero esta posición que llamaré (A) no solo describe sino que va un paso más allá de las afirmaciones anteriores y también sostiene –ya normativamente– que es en la concepción donde se comienza a ser *persona* humana.<sup>211</sup> Atención: concepción = fecundación = persona. De

<sup>210</sup>George, R., y Tollefsen, C., *Embryo... op. cit.*, p. 41.

<sup>211</sup>Para sumar magnificencia al hecho, en 2011 investigadores de la Universidad de Northwestern captaron el momento en el que se producen destellos de luz generados por el contacto entre óvulo y el espermatozoide. Véase, [<http://rpp.pe/ciencia/genetica/>]

aquí que desde esta perspectiva se solicita el debido resguardo jurídico desde el momento de la fecundación.

Reparemos en que, para esta posición, la implantación en el cuerpo de la mujer es condición necesaria mas no suficiente para que consideremos la importancia de la vida; en otras palabras, podríamos decir que para (A) el embrión *in vitro* ya comenzó su vida *qua* persona humana aún a pesar de no haber anidado en un útero humano. Se sostiene que cuando el embrión ingresa al útero, el genoma determinará una fisiología que, si bien encontrará algunas modificaciones provistas por el ambiente uterino luego de la implantación, las mismas no son sustanciales en un código genético que no se modificará a menos que le llegue la muerte prenatal o después de haber nacido.

Este argumento, evidentemente compatible con argumentos religiosos, se presenta independientemente de dogmas y debe ser considerado por la razón pública. En un reciente y relevante fallo que examinaremos luego, esta fue la posición que tomó el Estado de Costa Rica para prohibir la manipulación de embriones que implica la fecundación *in vitro*.

(B) Otras personas y doctrinas defienden la mirada implantacional. Estas sostienen que el *valor absoluto* acaece recién cuando el embrión anida en el útero. Hay quienes sostienen que la vida comienza con la concepción, pero definen a la concepción a partir de la implantación (atención, para la posición que llamaremos (B): concepción = anidación y ≠ fecundación). Aquí, solo hay embrión si hay implantación; antes, debería hablarse de pre-embrión.<sup>212</sup> Y si bien al pre-embrión hu-

---

cientificos-captan-destello-de-luz-que-se-produce-en-la-fecundacion-noticia-957340 [01/05/2018]

<sup>212</sup>Uno de los conceptos más debatidos en los últimos años ha sido el de ‘pre-embrión’, con este término se intentó dar cuenta de un período específico en el ciclo de vida del

mano debe resguardárselo jurídicamente de usos y abusos reprochables, no puede sostenerse que las prácticas contra esa entidad puedan considerarse atentados contra la vida humana.<sup>213</sup> La mayoría de los protocolos de trabajo con pre-embriones permite su descarte a la vez que prohíben que se creen con el único fin de la experimentación.<sup>214</sup> La idea central de esta posición reside en resaltar que la posibilidad de desarrollo de la vida por fuera del útero es nula. De allí que la anidación constituye el momento central sobre el que se debe reparar para comenzar a hablar de persona y blindarla con derechos.<sup>215</sup>

(C) Las posturas evolucionistas están menos relacionadas con los primeros tiempos del inicio de la vida que las dos posiciones anteriores. En esta postura que llamaremos (C), el valor absoluto aparece en algún momento en el cual se ha dado una función, o más de una, para “cargar” de valor moral al producto (humano) de la concepción –y por tanto debería también cargarse de valor jurídico-. De ahí

---

óvulo fecundado, el cual iría desde su génesis hasta el día 14. Ese tiempo marca lo que se conoce como individuación, pues, allí se establece el final de la posibilidad de que haya una división celular que dé lugar a la formación de gemelos. Quienes rechazan este concepto lo hacen sobre la base de que detrás del mismo se supone una ontología que desprecia al cúmulo de células originario y abre las puertas a convertirlo en material de experimentación. Además, consideran que no es razón suficiente la aducida para rebajar el estatus y los derechos del embrión en sus dos primeras semanas de vida. Cfr. González Valenzuela, J., (comp.), *Dilemas... op. cit.*, parte I y II.

<sup>213</sup>Rivera López, E., “Conception, Fertilization and the Onset of Human Personhood: A Note on the Case *Artavia Murillo et al. V. Costa Rica*”, en *Intersentia*, p. 58

<sup>214</sup>Convenio de Oviedo, Convenio sobre Derechos Humanos y Biomedicina, Asturias, 1997.

<sup>215</sup>El hecho de que se corte la luz en una clínica de crioconservación de embriones y que el propietario nunca haya comprado un grupo electrógeno que evite que los embriones mueran por perder el necesario frío polar, no implica que la empresa de luz y el propietario hayan sido responsables de un crimen contra la humanidad.

que es preciso especificar cuál es ese momento en el que se posee/*n* actualizada/s la/s *capacidad/es* de llevar adelante cierta/s *función/es* específica/s de los seres humanos plenamente desarrollados. El rango para establecer ese momento es más que amplio y va desde la (i) aparición de los latidos seguido por (ii) la aparición de los rudimentos del sistema sensorial, (iii) la adquisición efectiva de la sensibilidad hasta (iv) la viabilidad. Así, si nos preguntamos cuándo se adquiere un rango funcional moralmente significativo de sensibilidad, encontramos que podría considerarse un amplio margen de tiempo que va desde la aparición de los *esbozos de la sensibilidad* hacia el día veinte, hasta que esté *en función* la capacidad de sentir-alrededor de la décimo segunda semana post anidación.<sup>216</sup>

Deberíamos descartar a la viabilidad como criterio. No puede dejar de observarse que este constituye un criterio objetivo poco atractivo pues está en dependencia del desarrollo y disponibilidad de médicos y tecnología con la que se cuente en ese lugar geográfico. En un lugar determinado, un feto puede ser viable en *n* semanas, dada la tecnología biomédica con la que cuentan. Pero en otro lugar distinto y distante, un feto podría no ser viable sino hasta las semanas *n* +3. Presentaré más adelante propuestas a propósito del punto en cuestión sobre el que habría que trazar algún criterio de decisión a la luz de la razón pública.

(D) La última mirada está dada por aquellos que sostienen la perspectiva relacional. En este sentido, el valor del ser en gestación no está dentro de los dominios del decurso biológico, sino que aparece en la esfera personal y social en la que está inserta la mujer embarazada. Para esta posición (D) el valor de la vida en gestación está sujeto a

<sup>216</sup>Cfr. Narbaitz, R., *Embriología*, Buenos Aires, Panamericana, 1965; Dudek, R., Fix, J., *Board Review Series Embriology*, Philadelphia, Lippincot Williams and Wilkins, 1994.

la consideración de otra/s que así lo considere/n y pongan en marcha dispositivos que le brindan importancia.<sup>217</sup> El valor proviene de la *relación* afectiva y denominativa que establece la embarazada con el ser en gestación; depende de que sea fruto de un proyecto de familia planificado y/o libremente aceptado por la mujer.<sup>218</sup> La calificación de la entidad en gestación, sea *in vitro* o *in útero*, es subsidiaria de la autonomía de las personas que marcan su entorno. La relación de afecto-nominación podría darse desde el momento en que es un cigoto dentro de una probeta, en la anidación, en el comienzo de los latidos... o quizás nunca durante el embarazo sino solo después del nacimiento. Desde esta perspectiva Celia Amorós sostiene

Si la Humanidad ha de reproducirse no solo como especie zoológica sino con plena autoconciencia cultural, entonces “la maternidad implica, además de la preparación de un útero receptivo, también la elaboración de un regazo psíquico donde el niño que nacerá pueda ser esperado, esto es, pensado y amado, incluso antes de ver la luz (...) Una mujer no puede vivir su gestación como una incubadora acéfala (...) lo que hace de un agregado de células un hijo es el deseo materno, la capacidad de la mujer de presentificar y anticipar la existencia del otro dentro de sí”, afirma Silvia Veggetti-Finzi (1998). La vida legitimada podrá depender así de la “maternidad pensada”, la cual depende a su vez de que la vida de las mujeres se considere en sentido pleno una vida valiosa, justificada por sus propias razones y

<sup>217</sup>Cfr. Sherwin, S., “Abortion and Embodiment”, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 70, 1992.

<sup>218</sup>Desde ya esto puede darse en cualquier momento. No es raro que incluso quienes subrogan vientres trazan una relación afectiva con el embrión que será implantado en un útero prestado.

capaz por tanto de concebir, en el doble sentido de la palabra, vida según razones. La valoración de la mujer tiene una relación muy directa con el valor de la vida humana. Pues esa valoración implica que ella pueda ser no solo dadora sino legitimadora de la vida. (...) Que se haga en ella “según su palabra”.<sup>219</sup>

Es evidente que la perspectiva relacional parece dejar lugar a que se abran las mismas críticas razonables que se les han dirigido a defensas radicales del aborto como la propuesta por Michael Tooley.<sup>220</sup> Sin embargo, debe resaltarse que la perspectiva relacional no introduce una concepción de mujer “poco reflexiva e irresponsable” que podría esperar hasta el octavo o noveno mes para abortar si no existiera algún problema por demás grave de salud que amerite tal acción.<sup>221</sup> Su inserción en la comunidad le da significado a su agencia y a su decisión de compromiso con el futuro. Véase, es raro y por demás cuestionable pensar que una mujer sería tan poco inteligente que permitiría un aborto al interior de su cuerpo luego de la viabilidad fetal. Presuponer que una mujer puede arriesgar su salud e integridad en tales circunstancias, y más, que esperaría llegar a tales circunstancias, es presuponerla sin capacidad reflexiva para poder decidir sobre su propio bien. Lo que la perspectiva relacional propone es todo lo contrario, viene a quitar del centro del debate el estigmatizante interrogante de si existe tal capa-

<sup>219</sup> Amorós, C., “Interrupción voluntaria del embarazo y genealogía femenina”, en Busd-  
ygan, D. (coord.) *Aborto: aspectos normativos... op. cit.*, pp. 17 y 18., pp. 13-22

<sup>220</sup> Cfr. Tooley, M., “Aborto e infanticidio”, en Finnis, J., *Debate sobre... op. cit.*, pp. 69-107.

<sup>221</sup> Esa crítica está montada sobre la estructura lógica de la conocida *falacia del hombre de paja*. La presunta incompetencia sobre sí misma de la mujer que se suele presuponer en esa crítica es mucho más alarmante cuando se sabe que es más riesgoso para una mujer un aborto tardío que una cesárea o un parto inducido.

ciudad reflexiva y responsable de ciudadana plena que puede coordinar sus valores con los de su comunidad. Pensar que puede haber contraejemplos de mujeres que podrían actuar en otro sentido es pensar la regla a través de la excepción. Si bien tales casos son plausibles también son improbables por demás. A partir de esto, ciertamente, la perspectiva relacional viene a abrir esta disyuntiva: “Prohibir para evitar abusos, o permitir con aceptación de riesgos de usos no regulables”.<sup>222</sup> Evidentemente, la consideración que se tenga de la agencia de las mujeres operará como principio de respuesta en esta disyuntiva.

Una vez presentadas las cuatro miradas debemos reparar en dos cuestiones de los puntos mencionados: descripción de la vida prenatal y prescripciones sobre la misma. Ambos puntos son centrales a propósito de las razones que venimos recolectando en el marco de la razón pública. Recordemos, la razón pública se vale de razones accesibles y aceptables a la vez que de las conclusiones no controvertidas del conocimiento de las ciencias naturales o sociales. Por eso, cuando existen afirmaciones científicas que dan muestra de una amplísima capacidad predictiva, entonces, la aceptación de ello no debería poder objetarse fácilmente.

En tal sentido, notemos que no hay desacuerdos substantivos en temas relacionados con el conocimiento del embrión humano. No hay distintas formas de describir el desarrollo embrionario, desde cuándo hay vida, qué sucede biológicamente primero y qué después, cómo se vincula el embrión con los nutrientes de la mujer y qué cambios acaecen en ella, etc. Llevar la disputa a estos terrenos es retroceder al siglo XIX y ponerse a discutir con teorías ya falsadas. Aquí hay

---

<sup>222</sup>Kottow, M., “Inicio de... *op. cit.*, p. 49.

un amplio acuerdo descriptivo. De aquí que hemos recolectado de las posiciones que revisamos una razón pública por demás importante, aquella que sostiene que hay vida humana con un código genético único e irreplicable desde la fecundación sea *in vitro* o *in útero*. Ahora bien, de eso aún no puede afirmarse que deba seguirse o no un respeto absoluto sobre la misma cuando la voluntad de la gestante (o de la posible gestante cuando el embrión está criopreservado) no quiere ser medio para la reproducción.

No existe acuerdo en el paso de lo descriptivo a lo normativo: desde cuándo esa vida tiene un valor significativo, si la adquiere gradualmente o de forma instantánea, qué le otorga valor a esa vida, qué características deben compartir embriones o fetos con las personas nacidas para ser consideradas como iguales, etc. La biología no dice nada de esto ni se inventará algún procedimiento científico o instrumento experimental u observacional que nos permita hacernos de respuesta a tales preguntas.<sup>223</sup>

Si extraemos aspectos normativos de aspectos descriptivos en este ámbito, preparémonos a discutir con aquellos que nos imputarán haber cometido la *falacia naturalista* ya señalada por David Hume primero y por George Edward Moore después. Pero aún más, falacia naturalista mediante, uno puede usarla como deseo y la derivación que se hace de lo que es a lo que debe ser, puede llevarnos a respuestas opuestas. Ejemplo uno: dado que el cigoto tiene un genoma humano propio, único e irreplicable, se sigue que debería ser considerado persona al igual que usted y yo. Ejemplo dos: dado que el cigoto no puede

---

<sup>223</sup>Comité de Ética de Ciencia y Tecnología, *Ética de la investigación científica y tecnológica y Derecho: El comienzo de la persona y el tratamiento del embrión no implantado*, Buenos Aires, 2014. Disponible en <http://www.cecte.gov.ar/pdf/68/> [01/07/18]

sentir dolor/placer y no tiene forma humana en acto como usted y yo, no debería ser considerado persona como nosotros. La naturaleza no dice nada sobre dónde poner el arquimédico punto de apoyo que movilizará la prescripción normativa para un lado u otro.

En consecuencia, es en el ámbito normativo- el cual debe tener apoyo en lo que la biología básica y la embriología nos ha enseñado- donde aparecen los desacuerdos morales substantivos, los cuales son profundos e incluso insalvables.<sup>224</sup> El conocimiento científico es relevante y necesario aunque no suficiente, porque si nuestro criterio de corte es la adquisición de la sensibilidad, entonces es por demás importante conocer del modo más preciso cuándo ocurre eso, en general, y si se pudiera, en cada vida en gestación en particular. Ahora bien, no al revés, el criterio de corte obedece a la dimensión normativa y no hay una posición moral universalmente válida que aglutine a todas ni la habrá. Más allá de cuál sea el fondo metafísico, ético, filosófico o religioso en cada caso, la pluralidad de concepciones al respecto debiera poder unificarse en algún tipo de definición política que permita no dejar los dilemas y los desacuerdos abiertos en lo político normativo. La razón pública así, se torna el ámbito indispensable de definición política, no metafísica, y jurídica de la cuestión.

### **El caso Artavia Murillo y otros vs Costa Rica**

Como hemos advertido, cualquier definición que se dé al problema del estatus embrionario introduce algún tipo de injerencia directa en

---

<sup>224</sup>No es raro que en las discusiones sobre aborto aparezcan en los sectores de defensa de la práctica afirmaciones del tipo: “la vida comienza a partir de que adquiere sensibilidad”. Este tipo de expresiones confunden comienzo biológico con comienzo del respeto ético, y en tal confusión están negando aspectos de biología básica.

los derechos reproductivos que poseen las ciudadanas. Lo personal evidentemente es político. Esto es lo que pasó recientemente cuando el Estado de Costa Rica prohibió la utilización de las técnicas de fecundación asistida. Su postura estuvo basada en *una* interpretación de una serie de artículos del Pacto de San José de Costa Rica, en especial los artículos 1.2 y 4.1. Tal interpretación era coincidente con lo visto en la posición (A). Recordemos qué decían los Artículos del Pacto. Se sostiene allí

Para los efectos de esta Convención, persona es todo ser humano.<sup>225</sup>

Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente.<sup>226</sup>

Estos artículos han sido muy utilizados en fallos judiciales de distintos países de Latinoamérica para impedir leyes que despenalicen el aborto o imposibilitar casos de abortos no punibles.<sup>227</sup> La República Argentina ha adherido a dicho pacto, el cual cuenta con rango constitucional.

El caso *Artavia Murillo vs. Costa Rica* tratado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (en adelante, CIDH) mostró que

<sup>225</sup>Convención Americana sobre los Derechos Humanos suscripta en la Conferencia Interamericana sobre Derechos Humanos de San José de Costa Rica, 1969, Capítulo 1, artículo 1, inc. 2; y La reforma de la Constitución de la República Argentina de 1994 ha suscripto a esta Convención en el Artículo 75 inc. 22. [<http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/b-32.html>] [15/01/16]

<sup>226</sup>Ibíd., Capítulo 2, artículo 4, inc. 1. La expresión “en general” que aparece en la cita ha sido fuente de muchos debates jurídicos respecto de si debe entenderse como siempre o sería factible aceptar excepciones, es decir, tal acepción implicaría ‘no siempre’. Cfr., Chiarotti, S., “El aborto en *el...op. cit.* pp. 92-110.

<sup>227</sup>Cfr. Madrazo, A., “Narrativas sobre la personalidad jurídica prenatal en la regulación del aborto”, en Cook, R. Erdman, J., Bernard, M., D. (comps.) *El aborto en el...op. cit.* pp. 431-454.

una interpretación de dichos pasajes valiéndose de la perspectiva (A) implicaba un inaceptable compromiso con la prohibición al acceso y uso de las técnicas de fecundación asistida.<sup>228</sup> Paradójicamente, la interpretación literal de esos artículos impedía que hagan valer su voluntad aquellas personas que no querían tener hijos, prohibiendo el aborto, pero a la vez también imposibilitaba que puedan hacerlo aquellos que sí querían tenerlos y que solo podían hacerlo valiéndose de la tecnología biomédica disponible.

El Artículo 4.1 de la Convención ha dado amparo a interpretaciones que sostienen la posición sustancialista, donde se considera que se es persona desde la *concepción* porque desde ese momento se posee un código genético que lo hace a ese ser un *ser humano*. Si todo ser humano es una persona, como reza el primer artículo, entonces el código genético se establece como el criterio demarcatorio.<sup>229</sup>

Siguiendo esa posición sostenida tanto por (A) como (B) ¿qué entidades poseerían estas características y deberían ser consideradas personas? Seguramente y como lo dice el Artículo 1.2, debería incluirse a *todo ser humano* entre la fecundación y la muerte. Extensivamente, esto da cuenta de un amplísimo universo de personas en el que estarían incluidos: los óvulos fecundados, embriones implantados, embriones sin implantar que están naturalmente situados en la cavidad uterina, embriones *supernumerarios* fertilizados *in Vitro*, fetos, fetos con patologías incompatibles con la vida extrauterina (anencefálicos),

<sup>228</sup>Cfr. Corte Interamericana de Derechos Humanos, fallo Artavia Murillo y otros (Fecundación in vitro) vs. Costa Rica, sentencia de 28 de noviembre de 2012, serie C, nº 257.

<sup>229</sup>El nuevo Código Civil y Comercial de la República Argentina promulgado en 2014, sostiene en su Artículo 19 la misma idea-fuerza: “Comienzo de la existencia. La existencia de la persona humana comienza con la concepción” (para embriones implantados).

bebés, niños, hombres y mujeres maduras y ancianos. Si bien los artículos proponen de modo preciso y claro un criterio demarcatorio de cuándo y qué hace que deba respetarse la vida humana, la definición propuesta encierra una serie de implicaciones controvertidas y ciertamente inaceptables que tomaron curso en los hechos.

Una decisión política costarricense limitó fuertemente las prácticas de fertilización *in vitro* (en adelante FIV) con el fin de salvaguardar la vida de los embriones pues para la administración de ese momento, debían ser considerados personas. El decreto de 1995 de Costa Rica restringía fuertemente la FIV destinándola solo a parejas conyugales heterosexuales casadas. Además, regulaba otros aspectos cruciales de la práctica médica, veamos:

- (i) prohibió fertilizar más de seis óvulos de la paciente por ciclo de tratamiento;
- (ii) ordenó que *todos* los óvulos fertilizados en un ciclo de tratamiento debían ser transferidos a la cavidad uterina de la paciente.
- (iii) prohibió absolutamente las maniobras de manipulación del código genético del embrión, así como toda forma de experimentación sobre el mismo.
- (iv) prohibió comerciar con óvulos y espermatozoides para ser destinados a tratamientos de otros pacientes en técnicas de reproducción asistida.
- (v) Penó el incumplimiento de las disposiciones con la quita del permiso sanitario de funcionamiento y la acreditación otorgada al establecimiento de salud. Y se establecían duras sanciones a los facultativos y al personal auxiliar interviniente.

La FIV se practicó en Costa Rica entre 1995 y 2000 bajo esas fortísimas restricciones mencionadas. Lo estricto de la regulación incidió di-

rectamente en los índices de nacimientos por FIV. En esos cinco años solo nacieron 15 personas en una única entidad privada cuyo nombre era “Instituto Costarricense de Infertilidad” (ironía aparte). No hay datos de cuántos embarazos se frustraron.

Introduzcamos algunas consideraciones sobre las regulaciones. Ordenar que se implanten “todos” los embriones significa que, incluso si hubiera habido algún embrión genéticamente defectuoso, debía implantarse. Quedaba absolutamente prohibido desechar (o eliminar) o preservar los embriones para transferencia en ciclos subsecuentes de la misma paciente o de otras. Obsérvese que en esa cláusula no se consideraron relevantes los riesgos que puede producir un embarazo múltiple. Y, es más, tampoco parece haberse tenido en cuenta que ese tipo de embarazos implican un serio aumento del riesgo de sufrir abortos naturales. Claramente, se incurría allí en una acción autofrustrante: mientras se quería dar cuidado a la vida de los embriones, las decisiones implicaban una altísima probabilidad de que estos corrieran la suerte contraria. Por otro lado, es evidente que tampoco se tenía en cuenta que la transferencia de embriones defectuosos al útero de la mujer puede constituir un serio peligro para la salud y, en ciertos casos, para la vida de la mujer.

Ahora bien, a pesar de las fuertes restricciones mencionadas, hubo sectores aún más conservadores que litigaron para declarar la inconstitucionalidad de la práctica en general. Véase, no era más que un acto de coherencia una vez que se aceptó la posición (A). Si el embrión es persona desde la concepción, no debería permitirse su manipulación a menos que no haya ningún riesgo. Así fue que al decreto y a la técnica se les interpuso un recurso de inconstitucionalidad alegándose una directa violación al Derecho a la vida –del embrión– siendo ese un Derecho cardinal en el Pacto. Los denunciantes entendían que con la

FIV se estaban lesionando derechos personalísimos de los *nasciturus*. Las razones expuestas eran que:

- (a) la vida humana comienza en la *fecundación* (concepción = fecundación), de modo que su destrucción voluntaria o por impericia constituye un crimen contra la vida humana;
  - (a.1) la elección natural de uno o más óvulos fecundados entre los otros seis injertados, es análogo a una especie de “ruleta rusa” natural;<sup>230</sup>
  - (a.2) la práctica generalizada de la FIV violenta el valor de la vida humana haciéndola una mercancía;
  - (a.3) dado que la práctica se lleva delante de forma aislada y privada, cualquier control estatal está destinado a ser ineficaz;
  - (a.4) la FIV no es terapia porque no cura una enfermedad ni salva una vida, es un negocio.

El 15 de marzo de 2000 la técnica fue declarada inconstitucional por la Sala Constitucional costarricense, la institución de justicia máxima del país. De esta manera, Costa Rica quería dejar en claro la exégesis de un concepto central del Pacto: el respeto de la vida es desde la concepción. Ahora bien, si anteriormente con una regulación conservadora para la FIV, Costa Rica ya era un país incómodo para aquellas parejas que querían formar una familia y padecían de esterilidad, con la prohibición absoluta se volvía un sitio declaradamente hostil para las parejas con problemas de fertilidad que quisieran hacer uso de la opción que ha dado el desarrollo de la técnica en el área de fertilización. Demás está decir cómo impactaban estas interpretacio-

<sup>230</sup>Cfr. Fallo Artavia Murillo vs. Costa Rica, *op. cit.*, p. 25.

nes en cualquier iniciativa que quisiera ir contra las fortísimas restricciones que tiene Costa Rica contra el aborto.

Paradoja mediante, en 2000 Costa Rica pasaba a ser el único país en el mundo que prohibía la técnica y que, además, comenzaba a respetar de modo absoluto el derecho a la vida de embriones crioconservados que efectivamente no existían porque no se permitía generarlos, vaya contrasentido existencial. Los jueces del máximo tribunal costarricense consideraron que:

- (i) el Decreto Ejecutivo regulaba el “derecho a la vida y a la dignidad del ser humano” y “solamente mediante ley formal, emanada del Poder Legislativo [...], es posible regular y, en su caso, restringir los derechos y libertades fundamentales”.<sup>231</sup>
- (ii) Cuando el espermatozoide fecunda al óvulo, ya está dada toda la información necesaria para definir las características de un nuevo ser humano. Aparecen los veintitrés cromosomas del espermatozoide y los veintitrés cromosomas del ovocito. [...] en cuanto ha sido concebida, una persona es una persona y estamos ante un ser vivo, con derecho a ser protegido por el ordenamiento.
- (iii) Como el embrión es persona y la FIV no ha llegado a un punto de desarrollo técnico que asegure en su eficacia que no se pierdan embriones, no debe ser permitida.

Es interesante revisar las tres razones promulgadas. Con lo emitido en (i), la Sala ofreció una razón *procedimental* por la cual se prohibía la FIV. Con (ii) se ofrece una posición *substantiva* sobre qué es ser persona y en (iii) introduce una estipulación de orden *técnico* sobre la

---

<sup>231</sup>Ibíd.

práctica, razón subsidiaria de la substantiva. En el fallo hay *una* forma de interpretar y de adecuarse a ciertos conceptos que aparecen de modo general en diversos artículos de la Convención. Y en cada caso, los jueces establecían *el modo* en el que se articulaba sin inconsistencia su fallo y sus consideraciones substantivas con el artículo 4.1 de la Convención Americana de DDHH. Véase que a partir de esta instancia y por medio de esos jueces, prosperó *una* forma de interpretar y de ponderar otros derechos caros al sistema democrático de ese país.

Ciertamente, quienes bregaban por que la FIV fuera posible en Costa Rica (Grettel Artavia Murillo y otras parejas) apelaban a otras razones y poseían otras ideas de base respecto al estatus del embrión humano y cómo debe hacerse el razonable balance entre ese derecho y otros, a saber, el derecho a la vida privada y familiar, el derecho a la integridad personal en relación con la autonomía personal, la salud sexual y reproductiva, el derecho a gozar de los beneficios del progreso científico y tecnológico y el principio de no discriminación. Al entender de Artavia y otros, el Estado no puede imponer vía judicial o decreto una definición de cuándo y cómo adquiere valor la vida embrionaria, una definición excluyente que impide que se lleven adelante libremente otras concepciones razonables de la vida prenatal y de la planificación familiar.

Adoptando la perspectiva (A), el Estado dejaba de lado una perspectiva incremental y propugnaba una absoluta. Ronald Dworkin destacó la dicotomía que introducen esas dos perspectivas mediante las cuales otorgamos valor a la vida humana: una que entiende que hay cosas “sagradas o inviolables” y otra para la cual el valor se adquiere

de modo incremental.<sup>232</sup> A pesar del antagonismo, para ambas categorías la vida humana es intrínsecamente valiosa, solo que unos y otros disienten respecto a cómo se adquiere ese valor; siguiendo a Dworkin, “es evidente que la idea abstracta del valor intrínseco de la vida está abierta a distintas interpretaciones.”<sup>233</sup> Ahora bien, ¿cómo el Estado debe mediar en este punto vinculado directamente con el balance de derechos que entran en colisión? En el caso *Artavia*, la respuesta provino de las instituciones judiciales internacionales. A nuestro juicio, debe proceder de la dimensión político legislativa.

Ante la limitación interpuesta por Costa Rica a esa práctica médica, la CIDH intercedió y debió resolver sobre los asuntos que aquí estamos tratando. La definición de la contienda judicial en la que intervino el Tribunal es relativamente reciente, promulgándose la resolución del fallo hacia los últimos días de 2014. Allí, la CIDH dictaminó su posición con respecto a cómo debe ser interpretado el concepto “concepción” que aparece en el Pacto. El Tribunal debió dictaminar sobre la cuestión de cómo interpretar en dicho Tratado el valor al comienzo de la vida humana. Sostuvo que el término “concepción” debe leerse como implantación. No hay concepción si no hay embarazo, por tanto, no hay persona si no hay concepción. Las razones del fallo son

si bien al ser fecundado el óvulo se da paso a una célula diferente y con la información genética suficiente para el posible desarrollo de un “ser humano”, lo cierto es que si dicho embrión no se implanta en el cuerpo de la mujer sus posibilidades de desarrollo son nulas. Si un embrión nunca lograra implantarse en el útero, no

<sup>232</sup>Dworkin, R., *El dominio de la vida... op. cit.* p. 95.

<sup>233</sup>Ibíd. 96

podría desarrollarse pues no recibiría los nutrientes necesarios, ni estaría en un ambiente adecuado para su desarrollo<sup>234</sup>.

El tribunal entiende que (premisa<sub>1</sub>) un embrión no implantado es inviable y que (premisa<sub>2</sub>) en la concepción está necesariamente involucrando al cuerpo de la mujer siendo que este da signos bioquímicos cuando ocurre la anidación. Concluye así que el término “concepción” en el Pacto debe entenderse referido a la implantación.

Para respaldar la tesis, la CIDH se vale de cuatro clases de interpretaciones diferentes y concurrentes: (a) de acuerdo al uso del término al momento que se redacta el Pacto (1969), (b) la interpretación sistemática e histórica, (b) la interpretación evolutiva (c) la interpretación teleológica en relación con los objetivos que persigue el Pacto no ahondaré en el punto por razones de espacio y para no desviar el argumento.<sup>235</sup> En todos los casos la CIDH entiende que la controversia sobre el inicio de la vida es algo que excede no solo a esa institución judicial sino también a otras instituciones judiciales.

Ciertamente, la decisión sobre la cuestión debe darse a través de las respuestas que procedan de la deliberación que se da en el foro público; de los tratamientos específicos que se den en el seno de cada sociedad y de los balances que se propicien entre los derechos encontrados. Si bien será menester de otros foros públicos atender cómo ha de ser interpretado el término, lo que procura el fallo de la CIDH es delimitar un conjunto de razones por las cuales debe atenderse a

<sup>234</sup>Fallo Artavia Murillo vs. Costa Rica, *op. cit.*, §186. p. 60.

<sup>235</sup>Chía, E., Contreras, P., “Análisis de la sentencia Artavia Murillo y otros (“fecundación in vitro”) vs. Costa Rica de la Corte Interamericana de Derechos Humanos” *Estudios Constitucionales*, Chile, Centro de Estudios Constitucionales de Chile Santiago, vol. 12, núm. 1, 2014, pp. 567-585.

un uso del término y no a otro al momento de administrar la ley.<sup>236</sup> Asimismo, la CIDH aclara que el uso del término “en general” que se halla en el discutido Artículo 4.1 del Pacto, constituye una acepción que evita que se hagan interpretaciones literales y reduccionistas que impidan pensar que los distintos Estados que son partes no pueden promover leyes de aborto legal (de hecho, la mayoría de los países poseen al menos un sistema de excepciones para abortos no punibles).<sup>237</sup>

Con su fallo, el Tribunal fijó un *piso* a partir del cual debe leerse el inicio de la vida y el alcance de la protección del derecho a la vida prenatal a la luz de la Convención Americana. En ese sentido se dio cuenta que la protección inicia con la implantación y no con la fertilización. Pero la Corte dio un paso más. Entendió, como lo hace Ronald Dworkin, que la vida no debería entenderse como *un derecho absoluto* sino como un proceso *gradual* que va adquiriendo *incrementalmente* su valor. Asimismo, la protección debe entenderse en los mismos términos, es una protección gradual e incremental que tiene que estar en función al de-

---

<sup>236</sup>“Por otra parte, respecto a la controversia de cuándo empieza la vida humana, la Corte considera que se trata de una cuestión valorada de diversas formas desde una perspectiva biológica, médica, ética, moral, filosófica y religiosa, y coincide con tribunales internacionales y nacionales, en el sentido que no existe una definición consensuada sobre el inicio de la vida. Sin embargo, para la Corte es claro que hay concepciones que ven en los óvulos fecundados una vida humana plena. Algunos de estos planteamientos pueden ser asociados a concepciones que les confieren ciertos atributos metafísicos a los embriones. Estas concepciones no pueden justificar que se otorgue prevalencia a cierto tipo de literatura científica al momento de interpretar el alcance del derecho a la vida consagrado en la Convención Americana, pues ello implicaría imponer un tipo de creencias específicas a otras personas que no las comparten” Fallo Artavia Murillo... *op. cit.*, §185. pp. 59-60.

<sup>237</sup>“Además, es posible concluir de las palabras “en general” que la protección del derecho a la vida con arreglo a dicha disposición no es absoluta, sino es gradual e incremental según su desarrollo, debido a que no constituye un deber absoluto e incondicional, sino que implica entender la procedencia de excepciones a la regla general.” *Ibid.*, §264, p. 83.

sarrollo de la vida y a los otros derechos involucrados: “los derechos a la vida privada, familiar, autonomía y a fundar una familia”.<sup>238</sup>

A la luz de la Convención Americana, *el embrión no es una persona*<sup>239</sup>. Con ello, rescata una idea que debemos desarrollar en relación con las narrativas que se dan hacia el inicio de la vida: entiende que las políticas que imponen un estatus jurídico de persona a la vida en gestación desde la concepción conllevan un fuerte impacto discriminatorio basado en: (i) el género, puesto que el derecho del embrión se suele superponer al derecho a la salud de la mujer reduciéndosela a un medio de reproducción; (ii) la discapacidad a concebir entendiendo la infertilidad como una condición de salud; y (iii) el estatus socioeconómico de quienes quieren hacer una FIV y no pueden hacerlo en su región, por lo que para hacerlo debían recurrir a otros Estados donde la práctica era legal y aceptada.

Rebeca Cook mostraba bien cómo se relacionaban las políticas sobre el aborto y la percepción pública a partir de la prohibición o permisión. Esa misma lógica puede trazarse en la analogía con lo visto en el caso Artavia. Cuando el Estado de Costa Rica prohíbe la FIV, la quita del registro de las cuestiones de salud y criminaliza la acción de manipular embriones humanos; le provee de *un significado social y político* a dicha práctica médica. Las parejas que cuentan únicamente con esa forma de ser padres naturales, deben primero desactivar de sus imaginarios las categorías que les fueron impuestas estatalmente a “esa práctica”. Deben deshacer ideas tales como: los embriones se

<sup>238</sup>Ibíd. §163, p. 53. El Tribunal reconoció que los derechos reproductivos son derechos humanos, pues se encuentran incorporados en la obligación de respeto y garantía de los derechos a la privacidad, a la libertad y la integridad personal

<sup>239</sup>Cfr. Ibíd., §256, p. 81.

usarán cual si fueran “mercancías humanas” y que, al implantarlos, esas personitas, entrarán en una ruleta rusa natural. Esas, entre otras ideas introyectadas vía decreto, son las que deben ser deconstruidas, porque se ha puesto en el centro de la escena la vida de un “niño” –un embrión humano microscópico equiparado a nosotros–. Pero no son solo los futuros padres los que deben quitarse de encima el estigma social en el que ha caído la práctica, también deben hacerlo los profesionales de la salud quienes deben lidiar con estas categorías para luego no sentir culpas de estar haciendo algo indebido que fue castigados con el peso de la ley.<sup>240</sup> La definición de la normativa del Estado que denuncia a la práctica como un acto negativo tiene consecuencias perjudiciales para la forma en la que una sociedad percibe esa realidad como también lo tiene para la deliberación.

### **Cigotos, embriones, fetos y personas**

La controversia entre (A) y (B) con respecto a si debe respetarse la vida pre implantación o post implantación fue dirimida por las razones públicas antes expuestas. Pero sumemos algunas implicancias contraintuitivas que pueden estar comprendidas en la posición que defiende la vida desde la concepción equiparándola jurídicamente a la vida de la mujer gestante. Si aceptamos extensivamente la definición sustancialista deberíamos estar dispuestos a aceptar algo muy extraño: que cualquier pérdida de un óvulo fecundado sería el deceso de una persona. Detengámonos en el caso de los óvulos fe-

---

<sup>240</sup>“La Corte de Costa Rica, que partió de la premisa de que un óvulo fecundado era una persona, ilustra las consecuencias potenciales de equiparar el aborto con el homicidio. Al decidir dos casos de negligencia médica con resultado de muerte fetal, el tribunal entiende la culpa del médico como una forma de homicidio.” *Ibíd.* p. 442.

cundados y de los embriones que están sin implantar, sean natural o artificialmente concebidos.

Es sabido que no todo óvulo fecundado naturalmente anida en el útero después de una relación sexual. La reproducción humana tiene un alto grado de ineficiencia reproductiva. Es común que un alto número de óvulos fecundados sean naturalmente expulsados del útero antes de su implantación e incluso, en ciertas ocasiones, a las pocas semanas de haberse implantado (abortos naturales). Ahora bien, es un hecho que nadie lamenta esas pérdidas como si fuera el deceso de una persona. Ninguna cultura posee honras fúnebres en las que se lamenta la desaparición de esa forma de la vida biológica humana en sus inicios de igual forma que el deceso de una persona nacida. ¿Por qué la llamaríamos personas? ¿Por qué le daríamos un potente conjunto de derechos que son limitantes de la autonomía de la mujer que elige no continuar con la gestación? Es más, algunos de los más extendidos métodos anticonceptivos, como el espiral intrauterino (*DIU*) o el fármaco Levonorgestrel (*la píldora del día después*, la cual tiene efectos hasta 120 horas posteriores al coito), actúan evitando la implantación de óvulos fecundados en el útero. ¿Podríamos aceptar sobre la base de una razón pública que esos métodos anticonceptivos son un silencioso mecanismo sistemático de asesinar “personas”? No. Las razones ofrecidas por (A) no pueden ser aceptadas como basamento justificatorio de políticas públicas contra el aborto o contra la FIV.

Ahora bien, ¿deberíamos aceptar la mirada que propone (B)? Efectivamente, si observamos cómo los Estados se comprometen con ciertas formas de relacionarse con las personas en el marco de los DDHH, podríamos hacernos de un conjunto de razones claras que desestiman que los embriones sean personas. Razonando por el absurdo podemos decir que, si un Estado considerara a los embriones personas, entonces

debería establecer algo similar a un registro civil de embarazos tempranos donde se declare la existencia de esos embriones de días –los que artificial y los que naturalmente se han implantado–. En el orden de las regulaciones sociales y políticas al embrión debería corresponderle algún nombre, un número de identidad y debería ser contabilizado en los censos poblacionales. La nacionalidad del embrión debería estar dada por el país en el que comenzó su existencia como vida humana, cosa que ocurrió en la implantación y no necesariamente coincide con el nacimiento. En caso de que suceda un aborto natural, parecería que sería inevitable que obligatoriamente se informe del deceso de esa vida humana dando con ello lugar a que alguna autoridad pueda dar inicio a investigaciones judiciales si así lo creyera conveniente, pues el aborto natural pudo haber sido ocasionado por conductas incompatibles con el estado de gravidez. Y debemos notar que el Código Penal debería igualar la pena del aborto temprano inducido con la del homicidio doloso agravado por el vínculo. En conclusión, de lo que no hay duda es que, si bien tales medidas serían consistentes con la idea de que los embriones son personas, son irrazonables.

Cuando en lo formal se equipara al embrión con un bebé o un niño, se lo hace de una forma *sui generis*. Esto se debe a que las personas no terminan por comprometerse verdaderamente con esa idea en la vida práctica. Ciertamente, si existe una convicción sobre una idea entonces debería haber un conjunto de acciones que consecuentemente estén en correspondencia y den cuenta de ella. Ahora cuando no existen acciones que den cuenta de tal compromiso con esa idea, esto puede hacernos sospechar de cuan profunda es esa convicción. ¿Qué observamos respecto de la consistencia entre creencias y acciones de aquellos que quieren resguardar la vida desde la concepción por considerar que hay allí una persona? Podemos observar que en los países

en los que se discute políticamente el aborto estos sectores pueden sumar importantes cantidades de personas marchando públicamente a favor de la vida del embrión, que tienen fuertes prédicas en contra del aborto, que forman grupos de ayuda social y económica para acompañar a mujeres que quieren abortar por problemas económicos, que tienen fundaciones legales y sociales que batallan jurídicamente contra abortos no punibles, entre otros puntos. Ahora bien, ¿tratan a los embriones como personas? Véase, las principales iglesias no bautizan embriones y tampoco tienen ritos religiosos para los que se desprenden por un aborto natural ni para aquellos que son descartados en los laboratorios. Además, no hay defensores de la vida en gestación que busquen “salvar la vida de embriones” sacrificando voluntariamente su cuerpo para darle albergue a algún embrión supernumerario crioconservado que precisa implantarse, crecer y nacer. Si se cree que no hay diferencias entre un recién nacido y un embrión ¿por qué hay tantas personas que adoptan bebés huérfanos y ninguna dispuesta a “ayudar” con su cuerpo a los embriones supernumerarios? Supongamos por caso que nadie de los que cree eso puede gestar. Aun así, tampoco existen promotores de la subrogación de vientres que financien a quienes quieran y puedan llevar adelante esa tarea de gestación de los embriones congelados. Por último, nada impide que algo de lo anterior suceda: los embriones podrían ser bautizados, nominados, acogidos en un seno materno salvador, etc. Si nada de esto ocurre es porque no se cree sinceramente en el hecho de que los embriones sean personas con derechos que están siendo cruelmente violentados.

Efectivamente, no hay duda que, como vimos, el cigoto, el embrión y el feto son vida humana. Pero la vida humana en desarrollo constituye un proceso biológico en el que existen diferentes formas razonables de vincularnos con ella. El código genético no es ni ha sido condición

suficiente para determinar que haya allí una persona. Las personas trasplantadas tienen su código genético y además otro distinto que se halla en los órganos del donante. ¿Sostendremos jurídicamente que el donante vive en el receptor *qua* persona?

La introducción de la personalidad hacia el inicio de la vida tal como lo pretenden hacer (A) y (B), solo es posible si se lleva adelante una *simplificación* de lo que son las personas. Tal simplificación no puede pasar por el triple estándar de la razón pública dado que está viciada de dependencia doctrinaria además de que parte de su contenido es inaccesible y muchas de sus implicancias inaceptables. ¿Qué es lo inaccesible? La equiparación entre cigoto, embrión, feto, bebé y niño. La misma solo es posible si se borran un sinnúmero de diferencias significativas que existen entre las personas nacidas o viables con la vida prenatal y aún inviable.<sup>241</sup> Indiscutiblemente, no se puede aspirar a que todos los sectores de una sociedad plural accedan y compartan esa idea que presume que el embrión y el feto –en ciertos estadios anteriores a la sensibilidad– deban ser tomados como personas en acto y no en potencia. Ciertas consideraciones no pueden extenderse como una razón pública que pueda ser aceptada razonablemente para decidir y definir una normativa que prohíba de modo absoluto el aborto.

No es suficiente dar cuenta de la potencialidad biológica que tiene un embrión para determinar que tiene un derecho a la vida.<sup>242</sup> La

<sup>241</sup>Cfr. Madrazo, A., “Narrativas sobre la personalidad...”, *op. cit.*, p. 439 y ss.

<sup>242</sup>Margarita Valdés sostiene que de ser enunciado el concepto completo de potencia no podríamos dejar de considerar la posibilidad del no ser. Para ello, cita un pasaje aristotélico de la *Metafísica*: “Toda potencia es a la vez una potencia para lo opuesto; pues [...] todo lo que tiene la potencia de ser puede no ser actualizado. Aquello, entonces que es capaz de ser puede ser o no ser. [...] Y aquello que es capaz de no ser es posible que no sea (9.8.1050b)”. “El problema...”, *op. cit.* p. 244. Según ella, la potencia de no ser,

razón es que siempre hay en el futuro dos posibilidades abiertas de las cuales *ninguna es necesaria*. Allí está la clave de la potencialidad bien entendida: algo *puede ser* tanto como *puede no-ser*. Que un embrión sea una persona en potencia no significa que sea persona, pues que llegue a serlo solo es una posibilidad en caso que se actualicen un sinnfín de potencialidades propias y ambientales. En potencia, un embrión puede nacer, aunque no debemos dejar de considerar que es también posible que no lo haga. El defecto del argumento de la potencialidad es que pretende probar demasiado, ya que nada impediría argumentar por el absurdo y sostener que a los óvulos sin fecundar les asiste el derecho a ser fecundados dado que pueden convertirse en embriones. ¿Diríamos que a los óvulos y a los espermias fértiles les asiste el derecho de convertirse en embriones dado que potencialmente pueden serlo? Si existe un interés en la persona como fin del proceso ¿por qué no debería existir un interés por los elementos principales que están al inicio del proceso? Cuando estamos interesados en una torta, no deberíamos lamentar menos perder los componentes que el producto terminado.<sup>243</sup>

En otro orden de cosas, Marie Anne Warren bien objeta que la potencialidad de algo no adjudica derechos.<sup>244</sup> Bajo ninguna circunstancia sería aceptable que la potencialidad de conseguir un determinado estatus suponga ciertos derechos y que, además, ese sea el título para reclamar esos derechos. Debería ser evidente cuán incorrecto es de-

---

deber considerarse de modo equivalente. En este caso yo prefiero abonar una teoría de la probabilidad en la que ambas posibilidades pueden no tener el mismo rango de expectativas. Son mayores las probabilidades de un feto que las de un embrión anidado.

<sup>243</sup>Cfr. Glover, J., *Causing Death and Saving Life: The moral problems of abortion, infanticide, suicide, euthanasia, capital punishment, war and othe life-or-death choices*, Pinguin UK, 1990.

<sup>244</sup>Cfr. Warren, M., A., "El aborto...", *op. cit.*, p.431.

ducir derechos reales para el embrión a partir de sus potencialidades.<sup>245</sup> Para ser consistentes, en caso de que se les otorgasen derechos a entidades en potencia, esos derechos deberían ser también de su misma condición: potenciales. Apoyar una definición de persona basada en la potencialidad no es una cuestión menor cuando de esa idea se quiere seguir la restricción de la libertad de elección de las mujeres desde el primer instante en que quedan embarazadas.

Por último, otro supuesto fuerte factible de objeción que está detrás del tema de la potencialidad es que nuestra naturaleza humana aparece en los designios naturales y que su desarrollo en el orden natural debería encontrarse libre de interferencias. No obstante, cuando se apela a un “orden natural” solo se agravan las cosas al momento de dar razones públicamente entendibles que definan que *x* es persona por su constitución genética y las potencialidades que tiene. La prescripción de no intervenir en “el curso” del desarrollo de la vida está asentada en la idea de que el orden natural es bueno en sí mismo. Pero esa idea es insostenible. Pensar que es incorrecto reorientar un supuesto orden de la naturaleza, permitiría argumentar contra el aborto, pero también contra todo tipo de intervención humana en la naturaleza, sea la anticoncepción, la eliminación de virus y bacterias nocivas o la redirección de los cursos naturales de los ríos. Si uno quisiera evitar estos últimos contraejemplos, habría que preguntarse qué criterios nos permitirían saber cuándo el orden natural puede alterarse y cuándo no. Pero discutir tal afirmación sobre la base de razones corroborables es imposible, ya que nadie puede dar pruebas en favor o en contra de tal aserción.

---

<sup>245</sup>Cfr. Farrel, M., D., *La ética del aborto y la eutanasia*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1993, p. 55.

Cuando embriones, fetos y bebés pasan a ser vistos sin más como análogos entre sí, es razonable que algunos sectores generen emociones violentas contra aquellos que buscan fomentar políticas públicas en contra de esos supuestos bebés que aún no han nacido. Pero, para que se dé esa errónea analogía, antes deben haberse simplificado mucho las cosas. La simplificación opera en el argumento y en nuestro imaginario en un único sentido, *pro nonato* (como el bebé naufrago que veremos a continuación). Sin embargo, un embrión o un feto sin capacidad para sentir, no son un bebé.

### **Contra el planteo tradicional: cuestionando las preguntas por el embrión**

Dentro de lo que podemos llamar el planteo tradicional, veremos que los problemas se desplazan a lo que propone (C) y allí se encuadra la discusión. A mi juicio, tal discusión encuentra como resultado la despenalización del aborto en un sistema de plazos. Las concepciones (A) y (B) no aportan razones accesibles y aceptables al momento de establecer desde el cual tendremos en consideración la personalidad jurídica del embrión como equivalente a la de la mujer.

La definición funcionalista propuesta por (C) abre un espacio de tiempo dentro del cual las distintas comunidades políticas deberían establecer en qué momento la vida intrauterina adquiere un valor y derechos equivalentes al de las personas nacidas. Aquí se da un posicionamiento que habilita un debido respeto a los dos derechos circunstancialmente encontrados: el derecho a la vida y el derecho a decidir. En este planteo se da algo análogo al *reloj de arena*, donde el peso del derecho a la vida va quitando espacio al derecho a decidir. Ahora bien, el espacio que va tomando gradualmente el derecho a la vida

es el que va cediendo voluntariamente la mujer porque ese proyecto de gestación es concordante con su autonomía. En este caso, el planteo permite una razonable extensión de tiempo que habilita a que la mujer pueda terminar con el embarazo si así lo quisiera. Luego de ese tiempo, el aborto solo quedaría habilitado por excepciones.

La discusión que se trace en el arco de posibilidades que nos abre (C) deberá establecer un período ventana que permita la opción del aborto conforme el respeto a la autonomía de la mujer. Dentro de esa discusión, ciertamente se obtendrá por resultado algún momento preciso dentro de la adquisición de la sensibilidad de la vida prenatal. En lo que a eso respecta, existe un plazo considerablemente apropiado en el que puede enmarcarse la discusión y que va desde el primer mes hasta finales del primer trimestre. Es en ese período donde la sensibilidad se desarrolla en diferentes grados. Los resultados de esa indagación les pertenecen a las distintas comunidades deliberativas no a mí. Sería imprudente avanzar más allá de estas afirmaciones dentro de esta producción académica. A mi juicio, cada comunidad y cada foro deliberativo establecerá el punto más apropiado, dando con ello una definición política de un término político de persona que no sea contraintuitivo y con el cual puedan darse debido respeto al valor incremental de la vida prenatal y a la autonomía de la mujer quien contaría con la opción de poder impedir que continúe un embarazo temprano si así lo quisiera. La labor deliberativa debe llevarse adelante apelando a una razón pública amplia, herramienta que puede articular los espacios propicios dentro del foro público para que se avance en diálogos que permitan la búsqueda de acuerdos y consensos.

Ahora bien, hasta aquí hemos ahondado en lo que puede llamarse el planteo clásico del problema. Llamo así a la principal forma en la que se ha enmarcado la discusión sobre el aborto en la esfera pública.

En ella se busca dar respuesta a la cuestión sobre el estatus ontológico y moral del embrión o del feto humano para determinar la corrección o incorrección de la práctica. Según Peter Singer, el razonamiento que está a la base de ese planteo podría quedar expuesto del siguiente modo: (premisa<sub>1</sub>) es malo matar a una persona; (premisa<sub>2</sub>) un feto o un embrión humano es una persona, de ahí se concluye que debería ser tachado de malo matar un feto o a un embrión.<sup>246</sup> La búsqueda de respuestas en el planteo clásico está motivada por indagar si el aborto constituye o no un homicidio. En tal sentido, en caso de considerarse verdadera la premisa<sub>2</sub>, aparece la equivalencia entre aborto y homicidio. No obstante, en nuestro recorrido hemos mostrado que no es verdadero que los embriones y los fetos sin sensibilidad sean equivalentes a las personas, por lo que el aborto no es la eliminación de una persona.

Por fuerza retórica, el planteo tradicional impone una peligrosa y falsa grieta entre quienes defienden la vida prenatal y los que “parecen” ensañarse contra ella. Unos parecen ser empáticos con lo que le pasa a un otro más débil y otros solo parecen pensar en sí mismos. La construcción de esa grieta produce una visión sesgada y equivocada de unos hacia otros. Y esto se debe a que en la forma del planteo se pone como protagonista central de la discusión a la vida que se gesta al interior de una mujer o en una probeta de laboratorio.

---

<sup>246</sup>Sustituyo el uso de la expresión “ser humano inocente” que utiliza Singer en *Ética práctica* por el concepto de “persona”. Dado que nadie discute que el embrión o el feto sean seres de una naturaleza distinta a la humana, el uso de la expresión “ser humano inocente” puede presentar confusiones innecesarias en la discusión. El debate pretende definir si son entidades humanas moralmente relevantes cuya dignidad e integridad debería merecer un respeto equivalente al de una persona. Cfr. Singer, P. *Ética práctica*: segunda edición, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 170-171. Véase también este planteo en, Warren, M., A., “Sobre el status moral y legal del aborto”, en Luna, F., Salles, A., (eds.), *Decisiones de vida y muerte*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, pp. 186-204.

¿Por qué el centro de la discusión lo ocupa la vida humana en gestación más que la vida humana ya gestada, inserta en una comunidad, con ideas, valores, emociones, tramas sociales, etc.? Esto es ciertamente paradójico. El planteo tradicional deja definido “quién es el protagonista de esa narrativa y, al hacerlo, determina cuál es la situación, el conflicto, las soluciones aceptables y, sobre todo, los antagonistas de la narrativa”<sup>247</sup>. Para posturas a favor y en contra del aborto, tal narrativa determina retóricamente quién es la “figura” de la controversia y con eso, a la mujer se la ve como alguien “separada” o “distinta” de aquella “‘persona’ por nacer”, la cual no solo parecería que ya está gestada, sino que además pone a un lado a la persona que aún la gesta. Todavía más, la mujer parece ser solo un “tramo accidental” en la trayectoria biográfica de aquel que es el protagonista.<sup>248</sup>

El planteo abre y propone una relación entre antagonistas, contrarios, a saber: por un lado, la “mujer/madre” que quiere abortar, por otro lado, el “embrión o feto/persona que quiere vivir”. He puesto en cursiva los dos conceptos que introyecta el planteo tradicional. La

<sup>247</sup>Madrazo, A., “Narrativas sobre la personalidad...”, *op. cit.*, p. 436.

<sup>248</sup>En 2018, durante la discusión del proyecto de ley que buscaba introducir una ley de plazos en la Argentina, hubo una significativa manifestación del llamado sector vida. En un escenario de la Plaza Congreso la protesta tuvo la forma de un espectáculo con luces, pantalla gigante, conductora y música. El centro de la escena lo ocupó una ecografía en vivo. La mujer embarazada, a quien se le hizo la ecografía, no fue la protagonista, sino la vida en gestación. El centro del espectáculo no era su voz, ni qué sentía, sino lo que se veía en la pantalla y los latidos amplificadas para una gran cantidad de pública. Así, la mujer se confundía entre las cosas que eran parte del escenario: la pantalla, el aparato de ecografías, la camilla, las luces y el sonido. Incluso, como si la violencia simbólica no fuera suficiente, desde la condición alguien dije que aquella mujer “trajo la vida en un envase incomparable”. Véase [https://www.clarin.com/sociedad/video-hacen-ecografias-frente-congreso-oponer-se-ley-aborto\\_0\\_rkZzCY-Q.html](https://www.clarin.com/sociedad/video-hacen-ecografias-frente-congreso-oponer-se-ley-aborto_0_rkZzCY-Q.html) [4/10/18]

vida y el cuerpo de la mujer ya parecieran no pertenecerle a ella sino a otro. Su vida ya no es más su vida sino el medio/ambiente de la vida en gestación. La vida de la mujer se equiparó retóricamente a la vida que gesta. La vida de la mujer es entendida así como necesariamente la del sustento materno.

Pongamos un ejemplo. Incluso si nos ubicáramos en el umbral superior de lo que propone (C) –la semana 12 o 14– encontraríamos que una vez pasado ese tiempo se torna responsabilidad de la mujer llevar a término ese embarazo. Y, es más, diríamos que es obligación del Estado vigilar que así se haga (por *mor* del argumento, esto es así si no hubiera serias complicaciones de salud). Pues, ¿cómo no empatizar con la vida en gestación cuando ha sido equiparada a la de un bebé que puede sentir dolor y placer? La situación en la que hemos sido puestos es análoga a si sabemos que en medio de un lago existe un bebé dentro de un bote naufragando y que ese bote es exclusivamente controlado por una mujer desde la orilla.<sup>249</sup> Así de dramático es el planteo tradicional. Dado que es ella quien puede hacer que ese bote llegue a destino o no, la estaríamos vigilando todo el tiempo, aunque por supuesto, la principal tensión y la atención se centran en la suerte que correrá el pequeño náufrago. Al igual que nosotros, el Estado también buscaría velar por lo que le pasa a ese niño. En tal caso, ¿no sería razonable que el Estado disponga de sus fuerzas para que el bebé llegue a salvo a la orilla sin perjuicio de la madre? Puesto en estos términos, la negativa parece más que irrazonable. El planteo clásico nos *entrapa* en ver la vida en gestación como una identidad terminada más que como un proceso incremental que va adquiriendo también un cuidado gradual por el marco legal.

<sup>249</sup>Me valgo de la analogía que presenta en otro orden de cosas Rivera López en “Conception, Fertilization...”, *op. cit.*

El planteo tradicional quita del centro de la escena a la mujer misma dado que hace foco en un único punto y lleva a que se borren otros. En definitiva, lo que verdaderamente funciona de ese planteo, es que estamos programados evolutivamente para empatizar con los niños, por lo que esa línea argumental tiene un efectivo peso retórico cognitivo-afectivo.<sup>250</sup> Hemos evolucionado como especie haciéndonos cargo de los más débiles pero particularmente de nuestras crías. Queremos más a quienes tienen nuestros genes y hemos evolucionado para amarlos con mayor intensidad que a la abstracta humanidad. Pero, como hemos visto, la fuerza retórica de poner en equivalencia a la personalidad de la vida prenatal con la de los niños pequeños, no es suficiente para dejar completamente de lado en un razonamiento público el valor de la autonomía de las mujeres.

En algún sentido, la perspectiva (C) nos propone un marco de discusión más propicio a la búsqueda de acuerdos políticos pues habilita el *reloj de arena*. Pero es importante que sumemos allí la posición (D). Esa perspectiva relacional no esencialista que hemos presentado más arriba aboga por una forma de centralidad distinta en tanto la narrativa de la vida en gestación no sea el tema ordenador del debate o de la deliberación y podamos considerar aspectos centrales de la vida de la ciudadanía de las mujeres al momento que se discute el problema del aborto.

Ese encuadre relacional no debería relacionarse con (C) buscando ocupar el mismo lugar de exclusividad que el planteo tradicional le ha

---

<sup>250</sup>“Así las cosas, si el feto es considerado persona, los motivos que una mujer pueda tener para justificar la interrupción de su embarazo son juzgados como los de una *madre* que intenta asesinar a su *hijo*. Una caracterización más ruin es difícil, como es difícil encontrar un papel que genere menos empatía. Así que, cuando surge la cuestión de qué *excepciones* son admisibles para tolerar el aborto, el margen de clemencia es estrecho”. *Ibíd.* p. 444.

dado al embrión. Por lo contrario, debería coordinar su complementariedad aspirando a encontrar balances entre todos los valores políticos que se conjugan al momento de pensar normativas sobre la vida en gestación. Esos valores políticos son: la protección de la vida de las mujeres y de la vida en gestación que ellas han decidido cuidar, la extensión que posee la libertad de las mujeres en tanto ciudadanas, la protección de la integridad psíquica y física de la mujeres, la protección de los derecho reproductivos de ciudadanas con autonomía, la preocupación política de no construir bandos antagónicos en la relación entre las mujeres y la vida en gestación, la tolerancia de quienes sostiene una perspectiva absoluta e internalista hacia aquellos que promueven una visión incremental de cuidado, la preocupación por los índices de salud pública, la preocupación en torno al auto respeto de las personas, la preocupación por la legitimidad de lo que se decide y la estabilidad política. Todos estos son los elementos que se conjugan en la discusión sobre el aborto cuando no se la reduce al planteo tradicional.

El balance es posible desde este *planteo integral* dado que permite búsquedas menos dramáticas que nos alejan de enmarcar al aborto en categorías tales como holocausto silencioso, crímenes sistemáticos de estados, y un sinfín más de caracterizaciones que atentan contra la estabilidad que puede existir en una sociedad democrática y plural. La productividad de los análisis que puedan hacerse desde una razón pública amplia es mayor si la discusión se da dentro de un planteo integral del problema.

En el planteo tradicional la razón pública amplia se halla encerrada en dirimir principalmente una de las tantas aristas que tiene el problema del aborto en tanto problema político. Abogamos por dejarlo de lado en favor de un *planteo integral* que revise las distintas aristas sin que quedemos involucrados en una discusión parcial del problema. Este

planteo brinda un suelo más extenso donde el diálogo no permite que se establezca la sustancia agonística de bandos antagónicos que trazan la disyunción: mujer versus vida en gestación. Entendemos que un planteo integral incorpora la posición (D) y permite abrir el foco a muchas otras dimensiones importantes dentro de la discusión del aborto, aquellas que tienen que ver con la justicia, la equidad, la salud pública, entre otras. Así es que desde el planteo integral puede verse cómo se procuran políticas de protección de la vida de las mujeres de sectores vulnerables que deciden no llevar adelante un embarazo. Sumamos a esto que el Estado también puede propiciar políticas de cuidado y de ayuda a esos sectores cuando deciden llevar adelante la vida en gestación. Las políticas públicas relacionadas con el aborto y otras con la maternidad no son sino diferentes formas de comprometerse con la libertad y la autonomía de las mujeres en tanto ciudadanas. En tal sentido no debería ser incompatible una preocupación por el número de muertes que ocasionan los abortos clandestinos y otra que busque reducir el número de abortos en caso de que sea una práctica legal.

## | CAPÍTULO 5 |

### Construcción política a partir de razones públicas

“Las personas pueden no ser iguales en cuanto a su riqueza, su clase, su talento, su éxito social o su carácter moral, pero sí lo son en tanto portadoras de una dignidad humana básica inalienable que no pueden perder y a la que no pueden renunciar”.

*La nueva intolerancia religiosa.* Martha Nussbaum

La posición que he sostenido en el capítulo anterior es consistente con un profundo respeto por la igual e inviolable dignidad que existe entre las personas. Ninguna persona podría ser eliminada sin más solamente en favor de la autonomía o de la satisfacción del proyecto de vida de otra, a menos que se estuviese poniendo en claro y serio riesgo su integridad. Sabemos que el significado de la noción de persona implica establecer un concepto normativo y que, por tanto, introduce un ideal regulativo que nos permite saber quiénes son objeto de consideración moral y jurídica. Valiéndonos de una deliberación que apela a razones públicas vimos la necesidad de establecer un estatus de persona que se circunscriba a la dimensión política.

¿Puede crearse políticamente el estatus de persona humana para la vida prenatal? O bien son las doctrinas comprensivas las que establecen desde cuándo la vida prenatal tiene derechos a partir de sus sistemas de valores y creencias o bien es la comunidad política la que establece esto conforme a los principios democráticos por vía de la razón pública. He argumentado en favor de esta última vía como la

forma más adecuada siendo imprescindible que las diferentes consideraciones sean analizadas y sopesadas en un modelo de razón pública amplia. Mi postura busca como suelo, como punto arquimédico, el *ethos* democrático y en particular el *ethos* deliberativo.

El concepto normativo de qué es persona no está escrito en el cielo ni en la biología que se nos presenta hacia los inicios de la vida humana. Constituye necesariamente una creación que debemos instituir a partir de acuerdos que atiendan balances y ponderaciones con otros valores políticos que ya se han cristalizado en nuestra cultura política democrática. Hemos sostenido que las disposiciones estatales no compiten ni intentan ser una revisión de los supuestos metafísicos de las distintas doctrinas.

¿Qué tipo de criterios son los que guían esa discusión política? Los valores políticos basales de un sistema democrático deben ser concebidos como los puntos fijos sobre los cuales han de articularse las interpretaciones de las distintas doctrinas comprensivas. De ahí que la libertad de decidir autónomamente sobre el propio cuerpo, la libertad de conciencia, la salud, la integridad física, la vida de la gestante y la igualdad de las mujeres instituyen valores políticos constitutivos y esenciales del sistema democrático. La vida prenatal en sus inicios también constituye un valor con el que tenemos un profundo y creciente compromiso político. Pero como ese valor de la vida en gestación se relaciona indefectiblemente con la autonomía, el mismo debe ser considerado relacionalmente. Cuando la vida en gestación está en consonancia con un proyecto de vida, el Estado debe garantizar las condiciones para el desarrollo de ese proyecto. Cuando está en disonancia, el Estado no puede imponerlo subyugando la autonomía de la mujer y haciendo del embarazo una condición forzada. Existe una notable asimetría entre el valor de la vida prenatal y los derechos

anteriores. De no existir tal asimetría, se anularían todos los demás derechos cuando existe disonancia.

Este concepto político de persona que utilicemos como criterio normativo para articular políticas en relación con la vida prenatal debe ser producto de una discusión democrática en la que se establezca cuándo y cómo es el comienzo de los derechos en esa etapa de vida humana. Y dicho establecimiento debería estipular no solo el momento desde el cual se comienza a respetar la vida prenatal (*i.e.*, concepción, anidación, adquisición de la sensibilidad, viabilidad o nacimiento) a través del derecho positivo y de políticas públicas que desalienten la terminación del embarazo, sino también el modo en el que tomaremos tales compromisos (*i.e.*, de modo incremental o absoluto) cuando entren en conflicto con otros derechos fundamentales de las mujeres caros a los principios de la democracia, como los antes mencionados. Lo que he mostrado detenidamente es que el término de persona humana no se sigue del concepto vida humana sin que medie la introducción de ideas propias de una concepción comprensiva.

Sostuve que no puede aceptarse alguna posición que restrinja de modo absoluto la opción de que se exprese y sustancie la voluntad de una mujer que desea terminar con un embarazo temprano. Vimos que el modelo de razón pública que hemos adoptado implica la aceptación de aquellas razones que nos llevan a un concepto de persona que armonice con otros valores nodales de la sociedad política y no introduzca cargas indebidas hacia las mujeres. En este sentido, he afirmado que en el modelo de razón pública revisado se tornan inaccesibles aquellas razones que ubican a los derechos de la mujer por debajo del derecho del embrión o del feto.

La posición más razonable que debería establecer los parámetros adecuados en torno a la regulación del aborto es aquella que atiende a

la adquisición de la sensibilidad. El concepto de protección incremental de la vida prenatal es adecuado para realizar una razonable ponderación y proporcionalidad entre los derechos que están en disputa.

Las definiciones políticas que puedan darse al respecto y precisen cuál es la semana puntual, poseen una naturaleza que pertenece al ámbito político de una comunidad deliberativa informada por la ciencia. Por ello no podemos avanzar sobre lo que le es propio a cada comunidad deliberativa. Son esas comunidades particulares las que deben definir los tiempos precisos en los que debería operar ese período ventana. Después de ese plazo que se instituya políticamente, debería establecerse una protección que se vaya incrementando al punto de tornarse absoluta al momento en el que el feto sea viable –tómese esto en una media regional de viabilidad–. Me circunscribo aquí a los casos de embarazos en los que no se reportan problemas de salud ni para el feto ni para la mujer. Luego de tal plazo ventana, el compromiso con el valor de la vida en gestación vuelve al aborto una acción que debería estar permitida solo por causales en las que exista un serio riesgo en la salud de la mujer o bien existan patologías fetales incompatibles con la vida. No obstante, cabe aclarar que, en toda circunstancia, la protección de la salud de la mujer nunca puede quedar al margen o en un segundo plano si quiere dársele debido respeto a su dignidad y agencia. Ponerla en segundo plano supone que puede ser objeto de tratos degradantes e inhumanos que la reducen a un mero medio, una vasija biológica.

A mi juicio, el aborto no debería ser plenamente libre a voluntad para cualquier momento del embarazo. La razón de esto es que suponer que una mujer en el curso de un embarazo sano precisaría de un plazo absoluto para tomar una decisión tan gravitante sobre su futuro próximo y su vida posterior opera como una forma de subestimación de su agencia para planificar y proyectar responsablemente. Por otro

lado, en términos políticos, la solicitud en tales términos habilita la inválida pero potente retórica de aquellos sectores que buscan darle fuerza a la equiparación entre bebé y feto. Entiendo pues que la existencia de un período de plazos junto con el de indicaciones otorga verdadera fuerza a la autonomía de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo. De ahí que el modelo mixto constituye el mejor modelo; esto es, un modelo de plazos conjuntamente con uno de indicaciones que habilitarían la práctica en cualquier momento.

Hemos visto que a través de la razón pública se expone que los derechos de las mujeres y su pleno estatus de ciudadanas nos comprometen con perspectivas no punitivas sobre aquello en lo cual siempre habrá un razonable y permanente desacuerdo: el estatus de la vida prenatal durante el primer trimestre. Y ciertamente, a propósito de esto último, son también esas ciudadanas las que pueden entender plenamente que existe allí un valor importante, el cual no puede verse reducido por consideraciones personales que no vean como grave la eliminación de un embarazo a término. Realizando el necesario balance, debe encontrarse un equilibrio en el que se sustancien debidamente los valores encontrados.

### **Dos distopías sobre la imposición de creencias y la proporcionalidad del castigo**

Consideremos dos modelos distópicos con el fin de ilustrar comparativamente sobre el tipo de penas que puede haber cuando el Estado busca cercenar opciones. Como paradójicamente ocurre con las distopías, ambas tienen algún carácter sombrío que servirá para iluminar algunas intuiciones con respecto al peso de la pena sobre el cuerpo y con relación a la libertad de conciencia.

La *primera distopía* es verosímil, aunque ficticia y nos sitúa en un supuesto Estado en el que existían duras penas para las prácticas homosexuales. Ese Estado, cuasi medieval, castigaba solo a las mujeres cuando se consideraba que se habían “desviado” de lo que era la “correcta” opción sexual, la heterosexualidad. ¿En qué consistía la pena? A las “culpables” de haber realizado aquellas prácticas desviadas se las sometía a pagar la pena en una degradación pública. El castigo consistía en ser sometidas sexualmente en una plaza pública, a los ojos de todos, por un funcionario de justicia varón. Para la ocasión, el escenario y las vestimentas estaban especialmente diseñados para evitar que el castigo se volviese una exhibición pornográfica y que el centro de la escena lo ocupase el padecimiento que se inscribe en el cuerpo de la penada. La administración de la pena a cargo del funcionario tenía por objetivo causar un adoctrinamiento ejemplificador, aleccionador y disuasorio. Con cada castigo se buscaba exhibir en el espacio público el hecho de que el Estado posea el control de los cuerpos de las ciudadanas sentenciadas, además de cierta capacidad de rectificar sus creencias desajustadas de la recta moral, la mayoritaria. Para finalizar, dos notas más. En primer lugar, sépase que reglamentariamente el castigo no podía durar menos de treinta minutos ni más de cuarenta; con ello se creía que existía un tiempo suficiente para que la creencia de todos hubiera sido debidamente ratificada e internalizada en la condenada. En segundo lugar, en aquel Estado el aborto temprano estaba legalizado pues no había ningún problema en que las mujeres heterosexuales tuvieran aquel derecho reproductivo. Así que solo eran las convicciones sobre la heterosexualidad de la mayoría las que se incorporaban a través de su Código Penal de un modo violento y en público durante unos cuantos largos minutos.

La *segunda distopía* ya no es ficticia, aunque podemos dejarla en el mismo estatus que la anterior. Digamos también que es un artificio

irreal para hacernos de algunas intuiciones claras. En este segundo escenario, había una pena que solo se aplicaba contra las mujeres. En particular, se aplicaba hacia aquellas que querían interrumpir sus embarazos pues el aborto estaba completamente prohibido. Las leyes de ese Estado reproducían las convicciones morales de la mayoría y afectaban negativamente a aquellas que tenían la creencia de que la vida en gestación posee un valor incremental. Para la mayoría, un embrión –esté en una probeta o en un vientre– o un feto –que no siente dolor o placer– eran equivalentes en dignidad a las ciudadanas, a los niños pequeños y a los recién nacidos. La prohibición del aborto se cementaba en las leyes de su Código Penal y se trasfundía hasta las células más microscópicas del organismo social donde se buscaba que quede claro que solo era aceptable (posible) un único modo de conducta ante el estado de gravidez: llevarlo a término. La mujer embarazada no tenía otra opción más que convertirse en madre so pena de ser estigmatizada por muchos o perseguida con el Código Penal.

La maternidad como estado indiscutible postconcepción se introducía como un valor incuestionable. El Estado eliminaba todo margen de decisión de la mujer anulando la libertad de juicio y de decisión para esa situación en la que no importa cuál era el proyecto personal que pudiera tener. Se revelaba, de modo degradatorio para la mujer, la naturaleza paternalista o perfeccionista del Estado.<sup>251</sup> No había lu-

---

<sup>251</sup>Tanto el paternalismo como el perfeccionismo convalidan la interferencia coercitiva alegando que conducen a un bien que la mujer podría no reconocer por sí misma. Quien es objeto de intromisión es objeto (no sujeto) también de algo así como una dádiva. La intervención paternalista busca que la persona lleve adelante intereses que ha considerado valiosos. Ahora bien, la intromisión puede buscar alentar algunos valores más que otros e invadir la autonomía personal tratando de evitar que esos valores, escogidos por los padres, se frustren. Si la prohibición reside en que el aborto anula la experiencia considerada valiosa de volverse madre y permitirlo dañaría la autonomía futura, la in-

gar para que alguna mujer detentara su creencia o convicción de que el aborto temprano no es inmoral, que el valor de la vida en gestación posee un profundo respeto concebido de modo incremental. A quienes estaban embarazadas, pensaban de esa forma y querían interrumpir sus embarazos, se les *introducía* la creencia opuesta a través de una normativa que sustanciaba en el paulatino cambio del cuerpo.

El poder despótico de la mayoría se (in)corporaba en el cuerpo de esa mujer de la mano del Estado. La creencia de otros tomaba cuerpo en el cuerpo de aquellas mujeres que tenían el deseo opuesto para sí mismas. La pena imponía por nueve meses que las mujeres quedaran impedidas de hacer algo que interrumpiera ese inevitable cambio de sus cuerpos, un tiempo mucho mayor al de la primera distopía. Ese impedimento se fortalecía con el hecho de que todos eran espectadores activos de los cambios del cuerpo de la gestante. Como nota de cierre, vale decir que en ese Estado las no eran cuestionadas ni reprimidas libertades sexuales.

Hasta aquí las dos distopías que pueden sernos útiles para pensar el sufrimiento de las mujeres. ¿Qué tipo de doctrina puede ser aquella que busca imponer sus creencias sin tener en cuenta la proporcionalidad del daño que se ejerce sobre la autonomía de las personas? Ambas distopías deben servirnos para responder la pregunta que indaga sobre los límites que debería tener un Estado democrático para poder introyectar el sistema de creencias de la mayoría a través de su sistema jurídico. En ambos casos, de lo que se trata es de implantar un modelo canoni-

---

intervención es de carácter paternalista. Por otro lado, cuando la intervención es de corte perfeccionista, en nada importa cuáles sean las creencias o preferencias de quien actúa. Sin más, lo que se busca es que la persona actúe guiada por un ideal que puede desconocer, pero debe reconocer. Si una prohibición se funda en que la idea de que el aborto es inmoral en toda instancia, el carácter justificatorio es inequívocamente perfeccionista.

zado de realización personal como pauta de normalidad impidiendo y restringiendo que se sustancien ciertos modos de vida razonables. Sin dudas, aunque ambas penas son durísimas e indeseables porque afectan directamente la dignidad y el autorrespeto, la primera es muchísimo más leve en términos del tiempo que el Estado estipula para una forma de sometimiento. Una como otra pena son despreciables en tanto establecen formas de vejación, pero, en comparación, la segunda es sustantivamente peor por el tiempo al que se reduce a una persona al estatus de receptáculo. La maternidad forzada es una forma de tortura que viola la dignidad de las mujeres en tanto ciudadanas plenas para volverlas instrumentos de la reproducción.

Evidentemente, con la prohibición del aborto el Estado cercena la libertad de las mujeres para introducirles una única opción desde la cual debe concebirse una narrativa de la vida en gestación –como absolutamente valiosa desde la implantación–. Que no exista ningún lapso en el que una mujer pueda elegir hace que el Estado sea una fuerza exógena que opera en todo momento dictando qué debe hacerse en esa situación, cómo se debe pensar y qué lugar ocupan las mujeres sin que haya lugar a otro parecer. Opuestamente, cuando existe un sistema de plazos combinados con sistemas de indicaciones, se brinda el espacio propicio para que se desplieguen posiciones razonables que establezcan el debido balance entre los valores en juego.

Como hemos sostenido, la democracia es la condición de posibilidad de la diversidad de concepciones razonables, no un resultado de estas. De tal modo, ninguna sociedad democrática debería orientar sus decisiones colectivas hacia normativas que dañen los fundamentos democráticos sobre los que ella misma se erige. La igualdad entre varones y mujeres al momento de decidir plenamente con respecto a lo que ocurre en sus vidas y en sus cuerpos es uno de esos principios. Preguntémo-

nos, entonces, ¿hay mujeres que se embarazan para abortar?, ¿alguien puede creer que una mujer que quiere abortar está en una situación que eligió transitar? Por otro lado, ¿alguien piensa que debe introducirse por la fuerza la creencia de que la vida del feto que aún no puede sentir dolor y placer es equivalente a la de la gestante? ¿Acaso son iguales en derechos las mujeres embarazadas y la vida embrionaria? ¿Alguien piensa que su creencia tiene un estatus tal lo habilita a situar a las mujeres en un tipo de ciudadanía de segunda en la que no son dueñas de decidir sobre sí mismas a partir de sus propios valores, ideas y creencias? ¿Qué tipo de doctrina tiene una persona que cree que sus ideas deben introyectarse por la fuerza a quienes piensan y sienten diferente?

Las distopías propuestas buscan que queden claras qué cosas no deberían ocurrir dentro del rango de lo que puede hacer un Estado democrático para promover, transmitir o impedir un determinado tipo de creencias. Cuando revisamos cuáles son los límites que tiene un Estado para apoyar, promover y salvaguardar valores y creencias que afectan directamente a las mujeres, aparece la intuición clara de que la “verdad” de una creencia no se debería imponer físicamente a través del aparato coercitivo del Estado. La imposición de una creencia en el cuerpo de las mujeres reaviva una lesiva contradicción entre el ideal de igualdad formal y la igualdad real de las mujeres. Ese tipo de daño que se efectúa a la autonomía erige un tipo de ciudadanía tutelada o de segunda que resquebraja dos de los pilares sobre los que se levanta el sistema democrático en sociedades plurales: igualdad y libertad.

### **La necesidad de la tolerancia de aquellos que pueden ser intolerantes**

Tanto el estatus jurídico como el significado (político) de la vida en gestación deben construirse en condiciones de pluralismo dándose

razones públicas que no vulneren principios políticos sobre los que se yergue una democracia liberal. Los significados que se conjugan en una construcción conjunta, necesariamente no pueden subvertir la figura de la mujer recortándose su igualdad y libertad *qua* ciudadana, reduciéndosela al papel de quien tiene el deber social y político de llevar sus embarazos hasta el final a pesar de que no quiera hacerlo. Ninguna persona puede ser tratada como vasija.

La abstención de introducir una concepción de persona que anule los derechos de las mujeres *qua* ciudadanas es una práctica de la disposición de la tolerancia *stricto sensu*. Tolerar significa que pudiendo intervenir ante una acción considerada despreciable o equivocada porque lesionaría mis convicciones relevantes, omito intervenir en contra de esa acción por una serie de razones.<sup>252</sup> Si seguimos esa definición vemos que, para poder asignarle tal disposición de la tolerancia a un Estado, a un grupo o a una persona, es preciso que se den determinadas circunstancias:

- (a) que existe un rechazo o reprobación inicial de una acción (v. g. aborto temprano);
- (b) que, además, existe una primera disposición a prohibirla de inmediato,
- (c) y se cuenta con capacidad jurídica de poder hacerlo (v.g. Estado, grupo de defensa del embrión que interpone recursos dilatorios impidiendo una práctica de aborto legal y, en el caso de persona, el juez/a o director/a de servicio de salud).

Solo puede practicar la tolerancia aquel que está en condiciones de ser intolerante. Es decir, aquel que quiere intervenir porque ve lesio-

<sup>252</sup>Cfr. Shmitt, A., "Las circunstancias de la tolerancia", *Doxa*, N° 11, 1992, pp. 71-85, p. 72.

nadas sus creencias fundamentales y cuenta con capacidad para hacerlo pudiendo imponer jurídicamente su visión.<sup>253</sup> Hablar de tolerancia respecto del aborto temprano significa que, pudiéndose prohibir tal práctica que se reprueba y disgusta profundamente, de todos modos, se la permite. En términos políticos, implica la renuncia a utilizar el aparato coercitivo del Estado para imponer por la fuerza una visión particular o una definición de persona que impida que tal práctica la realicen quienes no desacuerdan con ella. Esta disposición a la tolerancia significa una aceptación elemental de la libertad de las mujeres que deciden abortar, a que puedan seguir sus objetivos personales, objetivos que infirieron como los más convenientes para sí mismas.

La tolerancia reclama la renuncia de las pretensiones de imponer una visión particular por sobre las demás en el espacio público y político. Muchas doctrinas comprensivas pueden reclamar “tener autoridad para estructurar una forma de vida en su totalidad”<sup>254</sup> pero en el *ethos* democrático tal pretensión debe estar contenida cuando anula la capacidad de otras a elegir autónomamente sobre sus vidas. La tolerancia no introduce un relativismo de base sobre la pretensión de validez de las distintas creencias en competencia, sino que advierte que “las formas de vida prescritas por la religión o el *ethos* inscripto en

---

<sup>253</sup>De los grupos que bregan por la despenalización en el aborto temprano sería absurdo decir que son intolerantes con aquellos que pugnan por la penalización del aborto. ¿Cuál sería la acción que rechazan y pudiendo intervenir omiten hacerlo? El hecho es que, en primer lugar, no podemos decir que quienes buscan despenalizar sienten rechazo por las mujeres que desean llevar el embarazo a término; en segundo lugar, sería *absurdo* decir que sientan la tendencia a interrumpir esos embarazos contra la voluntad de la mujer embarazada; por último, parece *insensato* creer que alguien pueda contar legalmente con ese poder y que ese poder le haya sido otorgado democráticamente alguna vez.

<sup>254</sup>Habermas, J., “La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales”, en *Entre el naturalismo... op. cit.* p. 265.

la propia imagen del mundo únicamente se pueden poner en práctica si se observan derechos iguales para todos.”<sup>255</sup> Ciudadanos separados por sus cosmovisiones, o que, simplemente, no están unidos por un modo de vida, solo pueden convivir y actuar cooperativamente juntos si entre ellos existe la tolerancia. Así, la tolerancia es una condición necesaria para que exista el pluralismo en sociedades liberales y constitucionalmente democráticas. Y esta condición se impone como un tipo de restricción práctica para que los ciudadanos puedan desarrollar su propio *ethos* dentro del *ethos* democrático.<sup>256</sup>

### **Establecer valores compartidos y medir las consecuencias**

El intercambio de ideas en el marco de una razón pública amplia y la necesidad de brindarnos mutuamente razones accesibles y aceptables para una justificación política incrementan el conocimiento que poseemos sobre las razones de los otros, a la vez que se profundiza la cultura democrática. Con esto se reducen sesgos, se pueden detectar defectos en el razonamiento particular que los sectores vuelcan en público y se pueden rectificar o ratificar puntos en relación con nuestras propias razones. En el marco de la razón pública es conveniente evitar quedarse en el planteo tradicional que nos envuelve en un único modo de transitar el debate. Es necesario que amplíemos la conversación democrática hacia las muchas dimensiones que están implicadas en el tema además de la cuestión del estatus embrionario.

El planteo integral propicia que la discusión del aborto avance en todas las aristas que tiene el problema: salud pública, equidad, valor

---

<sup>255</sup>Ibíd.

<sup>256</sup>Cfr. Habermas, J., “La tolerancia...”, *op. cit.*, pp. 264 y 265.

de la vida en gestación, autonomía, entre otras. Cuando aparecen las diferentes dimensiones que abre el problema en la esfera pública, muchos pueden cuidar más y mejor la representación de los intereses de todos los sectores afectados en una decisión que tendrá impacto colectivo. A la vez, es de esperar que esos muchos puedan asegurar en la deliberación del mejor modo el requerimiento de imparcialidad. La deliberación nos ayuda a satisfacer un requerimiento central en el proceso de intercambio de razones y es el que tiene que ver con la atención imparcial de los intereses de todos los afectados.

A la luz de la razón pública, hay una serie de argumentos que aparecen con claridad en el foro político público. Si precisamos cuáles son valores centrales que debemos tener en consideración en la dimensión democrática, tenemos parámetros de medida para saber si determinadas acciones generan consecuencias a favor o no de los mismos. De este forma, dados ciertos “valores que adopte un individuo o una institución, la respuesta adecuada a estos valores consiste en fomentarlos”<sup>257</sup>. La línea argumental consecuencialista entiende que la corrección de una acción está determinada por (o se deriva de) la naturaleza de los efectos que se siguen de ella. La lógica de esta línea argumentativa reconoce sus bases teóricas primero en el utilitarismo de Jeremy Bentham y en el de John Stuart Mill después. En el planteo consecuencialista se precisan y clarifican cuáles son los valores centrales que permiten realizar la evaluación, y esto es así puesto que ellos constituyen los parámetros de medida para saber si las acciones generan consecuencias a favor o no de los mismos. Cuando se argumenta de modo consecuencialista en el debate sobre el aborto,

---

<sup>257</sup> Pettit, P. “El consecuencialismo”, en Singer, P. (comp.) *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 323-335, p. 325

la valoración del conjunto de políticas públicas se hace apreciando si las consecuencias fomentan o favorecen la sustanciación de algunos de los valores políticos sedimentados en la democracia que han sido tomados como centrales en el curso del planteo. Asimismo, en ciertos casos también se apela a la reducción de daños.

La valoración del conjunto de políticas públicas que existen en relación con el aborto debe hacerse atendiendo al hecho de si éstas fomentan o favorecen la sustanciación de los valores políticos sedimentados en la democracia que han sido tomados como centrales en el curso del planteo. Cuando la democracia encuentra un compromiso enérgico con el valor de la igualdad y la libertad de las mujeres, el valor de la vida prenatal, la salud pública, entre otros, en tanto valores o bienes políticos a resguardar, más allá de las diferencias substantivas que puedan hallarse entre las diferentes posiciones o entre las doctrinas comprensivas, existen responsabilidades de los Estados democráticos a promover (política y jurídicamente) esos valores como bienes.<sup>258</sup> Ahora bien, podemos decir que las diferencias vuelven a la arena ni bien se busque realizar una jerarquización de esos valores políticos que deben encontrar ordenamiento al pensarse políticas públicas sobre el aborto. En ese punto, de lo que se trata es de encontrar y proponer balances en los que ninguno anule definitivamente al otro. El enfoque consecuencialista permite proponer ponderaciones en las que se estiman formas de promoción y/o de reducción de los daños. Esas ponderaciones orientan las decisiones hacia las mejores formas de comprometerse con una ordenación política de los valores que son

---

<sup>258</sup>Cfr. Siegel, R., "The constitutionalization of abortion...", *op. cit.*; Undurraga, V. "El principio de proporcionalidad en el control de constitucionalidad de las normas sobre el aborto" en Cook, R., Erdman, J., Dickens, B., (comps.). *El aborto en el...* *op. cit.*, pp. 83-120.

parte de la discusión. La presentación de algunos de los principales argumentos consecuencialistas que se esbozan en el debate puede ser de suma utilidad para mostrar cómo este enfoque serviría para realizar ese ordenamiento esgrimiéndose razones públicas. En lo que sigue daremos tres argumentos interconectados en contra de la penalización del aborto. Tal medida afecta gravemente cuestiones relacionadas con la salud pública, la equidad y el auto respeto.

Si considerásemos que la *salud pública* consiste en un bien valioso que debe fomentarse desde las políticas públicas, entonces: ¿qué nos dicen las consecuencias de la penalización del aborto al respecto? El primero de los argumentos que debemos considerar es quizá uno de los más recurrentes y esgrimidos a favor de la despenalización y apela centralmente a la salud pública como bien a maximizar. Este tipo de apelación se ha dado como una de las principales razones -no la única- para la fundamentación de leyes que encuadran un modelo de plazos o en los proyectos de leyes que abogan por la despenalización y legalización.

Cuando la salud de la población constituye un bien a incrementarse desde el Estado, las consecuencias de la penalización implican alarmantes datos de daño. Me circunscribiré a los datos sobre riesgos para la salud, patologías fetales incompatibles con la vida o riesgo de vida de la gestante en el caso de Argentina, donde el aborto estuvo penalizado, excepto en circunstancias como violación o problemas de salud, hasta diciembre de 2020. En ese marco regulativo, durante años se ha sostenido un muy alto número de abortos inseguros dentro del universo de abortos clandestinos e índices preocupantes de mortalidad de mujeres a causa de tal práctica. El número de prácticas clandestinas se estima en entre 486.000 a 522.000 al año -esto es, un aborto cada

dos nacimientos en promedio—. <sup>259</sup> Si bien no todo aborto clandestino es inseguro, los índices de estos últimos son preocupantes. El aborto registra el 23% de las muertes de mujeres embarazadas habiendo sido la primera causa de fallecimiento en el índice de mortalidad materna ministerial entre 2007-2011. Los registros de egresos hospitalarios de quienes ingresaron a hospitales públicos a causa de complicaciones producidas por prácticas de abortos inseguros se estiman en 50.000 al año, esto es, a razón de 137 por día y aproximadamente 6 por hora. <sup>260</sup>

Justamente, cuando se pone a la salud pública como valor cardinal, se apela a datos que permiten asegurar categóricamente que el aborto inseguro constituye un serio problema político concerniente a la salud pública. En Argentina, las altas tasas de morbimortandad daban sobradas razones de que la prohibición no impedía altísimos números de abortos y que, por otro lado, la clandestinidad aumentaba seriamente los riesgos a la vez que introducían desigualdad de opciones entre los diferentes sectores de la sociedad. De allí, se desprende otra arista más que analizaremos seguidamente, aquella relacionada con la inequidad. Por tanto, dada la peligrosidad que revisten las prácticas inseguras para la salud pública, se deduce que la despenalización constituiría un paso decisivo para dejar atrás ese tipo de muertes y de complicaciones. Y eso se sigue fundamentalmente de dos hechos: en países donde los abortos son legales el número de mujeres que mueren por esa causa es bajísimo o nulo y el número de complicaciones es desestimable. En conclusión, se sostiene que la penalización es in-

---

<sup>259</sup>Centro de Estudios Legales y Sociales, *Aportes del CELS a los debates legislativos. Derechos sexuales y reproductivos*. Buenos Aires: CELS, 2015. Disponible en [http://www.despenalizacion.org.ar/pdf/publicaciones/Cels\\_aborto2015.pdf](http://www.despenalizacion.org.ar/pdf/publicaciones/Cels_aborto2015.pdf)

<sup>260</sup>Ibíd. p. 44

correcta en tanto tiene como consecuencia una alta tasa de muertes evitables y todo tipo de complicaciones en la salud física y psíquica que son también eludibles.

Dentro del enfoque que estima las consecuencias, es factible que se suscite una objeción en particular: aquella que requiere que se atienda al hecho de que entre las cifras no solo debe considerarse la morbi-mortalidad de las mujeres, sino además el número de “personas” que no nacen por los abortos. Por tanto, estos sectores pueden replicar preguntando: ¿cuán correcta es una medida que evita que unas pocas decenas de mujeres embarazadas mueran por aborto al año y que no impide cientos de miles de muertes de nonatos?

El problema que se da en esta objeción refiere a cómo se ha concebido uno de los puntos cruciales de la discusión revisado en el capítulo anterior, el que hace a la narrativa de la personalidad del embrión o del feto según sea el tiempo del embarazo.<sup>261</sup> Cuando al valor de la vida prenatal se lo interpreta de modo absoluto, la visión que tienen esos sectores es que el aborto constituye una forma sistemática de daño gravísimo a lo que denominan “personas por nacer” –introduciendo la categoría de persona no nacida– y que al número de muertes de mujeres por abortos clandestinos debería sumársele la cifra de los no nacidos que mueren por aborto. Claramente, en esa tesis, por un lado, subsisten una serie de presupuestos fuertes y determinantes desde los que se parte y que pertenecen a posiciones particulares. En tales presupuestos se introduce, sin discusión mediante, cuál es el estatus de persona en la vida en gestación, qué tipo de derechos posee la vida en gestación, qué obligaciones jurídicas se puede imprimir a las mujeres

<sup>261</sup>Cfr. Madrazo, A. “Narrativa sobre la personalidad jurídica prenatal en la regulación del aborto”, en Cook, R., Erdman, J., Dickens, B., (comps.). *El aborto en el... op. cit.*, pp. 313-329.

embarazadas, etc. Es más, esos presupuestos imprimen consecuencias específicas con respecto a cuál es el lugar de las personas embarazadas y qué grado de libertad debería concedérseles. Hemos desestimado esta posición en el capítulo anterior porque conlleva implicancias inaceptables y se sostiene sobre consideraciones que nos son plenamente accesibles, dado que responden a convicciones doctrinarias.

Existen posturas que jamás despenalizarían el aborto porque entienden que eso hundiría el compromiso político fuerte que se debe tener con la vida en gestación, interpretada ésta de una forma predefinida. Ahora bien, que exista un fuerte compromiso con la vida en gestación no implica que éste deba ser absoluto. Sirviéndonos de elementos conceptuales esbozados en el capítulo anterior hemos establecido que el valor de la vida prenatal debe estar sujeto a una definición político deliberativa donde los distintos sectores de la sociedad intervienen y buscan encontrar un consenso que esté en conformidad con los principios sobre los que erige el sistema democrático. En tal sentido, la igualdad y la libertad de las mujeres no puede quedar desplazada o subrogada a menos que se afirme para ellas un tipo de ciudadanía de segunda.

Ahora bien, por *mor* de la argumentación pongamos que no se haya desestimado la objeción –lo cual no significa que esté en lo cierto, sino simplemente que no se la ha dejado de lado todavía–. Allí puede verse que la fuerza de esa objeción no solo se sostiene por los presupuestos altamente controvertidos que pueden buscar introducirse, sino además que se sustenta en el hecho contrafáctico de que al despenalizarse el aborto no se dé un descenso en el número de abortos.

Si lo que se quiere asegurar es una reducción de daños, ¿qué consecuencias se han seguido en aquellos países en los que el aborto está despenalizado? Ciertamente, los índices de aborto son más bajos que

en aquellos países donde la práctica está prohibida.<sup>262</sup> La razón de esto es seguramente que los programas de políticas relacionadas con la educación sexual y con la salud reproductiva se refuerzan mucho más al punto de buscar reducir los índices de aborto. Si la vida prenatal poseyera un valor moral absoluto que políticamente debe ser resguardado, el enfoque consecuencialista señala que la política de prohibición absoluta introduce mayores “daños” que, por ejemplo, un modelo de plazos. ¿Cuánto es el respeto que se tiene a la vida si se sostienen políticas punitivas que aumentan la cantidad de lo que esos sectores interpretan como homicidios? ¿No es acaso la política de prohibición absoluta un modo auto frustrante de realizar lo que se quiere impedir? Así, con la despenalización no solo dejaría de haber una cantidad preocupante de mujeres que mueren a causas de abortos inseguros, sino que además sería menor la cantidad de embriones que no nacen a causa de la decisión de la mujer.

Ahora bien, la penalización no solo genera esas consecuencias negativas antes esbozadas, sino que además institucionaliza una afectación particular a un sector de la ciudadanía. Veamos a quiénes afectan los abortos inseguros, dado que ese punto permite esbozar otro tipo de argumento contra la penalización y sus consecuencias.

Si consideramos que deben ser eliminadas las medidas que tienen como consecuencia fortalecer formas de discriminación arbitrarias entre los distintos sectores de la sociedad, entonces debemos preguntarnos ¿cuáles son las consecuencias de la penalización? ¿Cómo impactan en los diferentes sectores? El segundo argumento consecuencialista al que hacemos alusión es aquel cuyo dato pone el

<sup>262</sup>Cfr. Faúndes, A., Barzelatto, J., *El drama del aborto... op.cit.*; Undurraga, V. “El principio de proporcionalidad...”, *op. cit.*

énfasis en el sector de la ciudadanía en el que se dan las preocupantes cifras de morbilidad y mortalidad producidas por la prohibición y criminalización del aborto. Aquí también, se apela a los términos cuantitativos en los que se reporta cómo se distribuyen socialmente las complicaciones y muertes por aborto. Allí, los datos evidencian que los sectores más postergados *protagonizan* esas cifras. Efectivamente, la criminalización del aborto ahonda las desigualdades sociales y económicas, y lo vuelve una práctica cuya peligrosidad aumenta para (o es exclusiva de) aquellas mujeres que precisan mayor ayuda y contención del Estado.

El argumento de la desigualdad social de opciones sostiene que la penalización no solo se ha mostrado ineficaz para impedir que se practiquen abortos, sino que los ha forzado a una clandestinidad que amplía el rango de inseguridad solo para las más pobres o, en otros términos, ha constituido una forma solapada de discriminación. La ilegalidad de la práctica hace que las oportunidades a un servicio digno y seguro para interrumpir el embarazo se reduzcan fuertemente conforme se tenga menos. Son las principales víctimas de la prohibición las mujeres económica o educativamente pobres, las desinformadas, las carentes de educación sexual, aquellas que no cuentan con un acceso real a anticonceptivos seguros, las desguarnecidas de redes de contención de socorristas y aquellas cuya salud depende exclusivamente del sistema hospitalario ¿La condición de desprotección, pobreza y bajo nivel educativo impide acceder a servicios de abortos clandestinos? Desde ya que no, lo que impide es acceder a servicios seguros y dignos para llevar adelante la decisión tomada. Tanto el nivel educativo como el acceso a la información son sustanciales, pues quienes poseen mayor formación educativa o mejor acceso a la información sobre los peligros del aborto inseguro

disponen de un criterio mejor para evaluar y evitar exponerse a prácticas riesgosas.<sup>263</sup>

En Argentina, en vigencia de la penalización del aborto, los índices más altos de morbilidad y mortalidad por abortos se detectan en las zonas más desfavorecidas de las regiones más pobres.<sup>264</sup> De tal hecho se desprende que, en la penalización, son las mujeres jóvenes y pobres quienes encuentran un efectivo recorte de la igualdad de alternativas al momento de sustanciar su decisión de interrumpir el embarazo. De aquí que, a partir de este argumento, no solo se bregue por la despenalización sino también por su legalización permitiendo que estos sectores puedan ser atendidos en el sector público de la sanidad. Las mujeres de segmentos sociales económicamente más acomodados tienen acceso a mejores servicios de abortos ilegales pagos, practicados por profesionales y en lugares apropiados. La lógica de la oferta y la demanda en el mercado del aborto clandestino puede ser letal cuando se da en regiones donde hay índices de pobreza altos, desinformación estatal para disminuir daños y niveles altos de falta de acceso a una educación de calidad para los sectores más postergados. Y es en los cuerpos de las mujeres de los sectores más vulnerables (y en sus familias) donde impacta la prohibición. Ergo, despenalizar y legalizar evita estos daños serios que las políticas de penalización introducen en la sociedad.

Por último, si pensamos que a las diversas posiciones razonables se les debe propiciar un debido respeto desde el Estado en una sociedad

<sup>263</sup>Cfr. Chiarotti, S. “El aborto en el marco de los derechos humanos”, en Checa, S. (Comp.) *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*, Buenos Aires, Paidós, 2006, 91-110; Centro de Estudios Legales y Sociales, *Derechos humanos en Argentina: informe*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2011, 239.

<sup>264</sup>CELS, *op. cit.* p. 25

plural, ¿podríamos dirimir los desacuerdos morales instalando penalmente un significado social del aborto que trastocara las formas en las que se autoperciben quienes piensan distinto? Rebecca Cook provee otro interesante argumento consecuencialista a partir del cual se puede estimar que los impactos negativos de la penalización conllevan consecuencias preocupantes en la autopercepción de las mujeres que eligen abortar. Apelando a un análisis cualitativo de la penalización sobre el aborto, sostiene que cuando se criminaliza la práctica se introduce taxativamente una narrativa y se la *estigmatiza*. Las opiniones de la sociedad difícilmente dejen de censurar aquello que esté encuadrado en un Código Penal. Las consecuencias de ese estigma son las que permitirían establecer la incorrección de la penalización.

Cuando se penaliza al aborto se lo cubre de una carga simbólica negativa en la que aparecen múltiples rotulaciones sociales condenatorias para quienes están relacionados con esa práctica. La caracterización negativa del aborto introduce un *estigma percibido*, otro *padecido* y el *internalizado*. El estigma *percibido* conlleva en lo individual que muchas mujeres oculten sus abortos y se avergüencen de tal evento en sus vidas, que eviten la asistencia posaborto o dilaten la realización de éste ante circunstancias de salud.<sup>265</sup> En el ámbito médico e institucional sucede lo mismo con quienes realizan abortos no punibles y, para no ser “señalados” como aborteros, evitan que se tome amplio conocimiento sobre su disponibilidad a brindar tal servicio de salud. Si en el medioevo algunos verdugos se tapaban las máscaras para no ser reconocidos, la penalización lleva a que médicos que llevan adelante la práctica como una práctica relacionada con la salud deban esconderse detrás del silencio.

---

<sup>265</sup>Cfr. Cook, R., “Significados estigmatizados del derecho penal al aborto” en Siegel, R., *El aborto en el... op. cit.*

El *estigma padecido* al que refiere Cook da cuenta del tipo de trato intimidante y a veces degradante (social e institucional) al que quedan expuestas las mujeres al solicitar información para llevar adelante un aborto o requerir asistencia médica. Evidentemente, tales formas de maltrato tienen como motor a la criminalización.

Por último, penalizar trae consigo la *estigmatización internalizada*, una instancia en la que parte de las percepciones del entorno se incorporan en la autopercepción negativa de la mujer. Disminuye así la autovaloración o la pérdida del autorrespeto en las mujeres que interrumpieron el embarazo por concebirse a sí mismas como una identidad corrompida. Es claro que esto deviene en sentimientos de culpa y vergüenza que pueden terminar en depresiones y redundar en problemas de salud pública. Esto no necesariamente debe leerse como el polémico “síndrome post aborto”, que no ha sido reconocido por el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM). Lo que debe advertirse en relación con la estigmatización internalizada es cómo esa percepción cargada por el entorno tiene consecuencias que podrían anularse completamente si fuera otra la manera en la que se concibe el significado social del aborto. No hay estigmatizaciones internalizadas cuando el aborto se halla despenalizado y su significado está conectado a una práctica de salud que hace a la vida privada de la persona. La razón es que se entiende individual y socialmente que es una práctica vinculada con la autonomía.

### **A modo de cierre**

En este aparatado final me limitaré a realizar una mirada panorámica del camino realizado. No sintetizaremos ni retomaremos todos los argumentos y las discusiones desandadas en cada uno de los capí-

tulos; simplemente repondremos el objetivo central que nos habíamos planteado al inicio de la tesis.

Una filosofía política que busque servir a la comunidad política en la que se desenvuelve es aquella que busca proveerla de herramientas conceptuales que impacten positivamente en las formas en las que los ciudadanos se vinculan con las principales instituciones políticas de su sociedad. Como la razón pública es un concepto normativo propio de esta visión de la filosofía política contemporánea, comparte ese compromiso por realizar aportes significativos hacia aquellos problemas que pueden causar hondos conflictos.

Este abordaje que hemos brindado contribuye en proponernos un marco teórico dentro del cual pueden llevarse adelante diseños institucionales que permitan importantes fortalecimientos de normativas que precisan estar originadas en el diálogo público. En ese sentido, se abrió nuestra indagación a propósito de la relación entre la razón pública y el modo en el que se enfrenta con problemas tales como el aborto y la definición del estatuto de la vida prenatal. Dado que su estatuto político y epistémico se mide a partir de cómo puede dar respuesta a estos temas fundamentales, hemos mostrado cómo la idea de razón pública y, en particular, el modelo de razón pública amplia, favorecen un marco teórico hacia el cual debemos orientar muchos de los cambios que pueden ser factibles de ser llevados a cabo dentro de la democracia.

Hacia el inicio de nuestro trabajo hemos delineado los aspectos centrales que ubican a la razón pública en el núcleo duro de las distintas concepciones deliberativas de la democracia y esto es posible pues ambas entienden que legitimidad política debe estar fundada en la deliberación. El compromiso con un ideal de justificación entre ciudadanos libres e iguales en el espacio político, está en relación directa

con el compromiso de aportar diseños institucionales en los que las principales instancias del procedimiento democrático se redefinan en clave deliberativa. Propiciar espacios deliberativos y formas de razonamiento público para la construcción conjunta de políticas públicas sobre aborto y la definición del estatus de la vida prenatal permite asir una democracia comprometida con el pluralismo, la reciprocidad y el respeto mutuo. La deliberación en el marco de una sociedad democrática y plural requiere que las propuestas estén basadas en razones atendibles a los distintos sectores que comprenden la sociedad.

El diálogo público vuelve a la democracia una empresa conjunta de influencias mutuas más que un sistema agregativo.<sup>266</sup> Siguiendo a Seyla Benhabib, la integración del diálogo democrático y la participación en la construcción política e institucional “fuerza” a que los diferentes actores políticos “clarifiquen” qué es lo que buscan en el nivel político –marginarlos sería crear, innecesariamente, mártires o proscritos políticos–. Cuando las pasiones, los intereses sectoriales o las verdades doctrinarias no son los elementos que comandan las articulaciones políticas y legislativas, el diálogo profundo se vuelve central para construir conjuntamente un punto de vista político y compartido respecto de bienes comunes, propios de la dimensión política.

El camino que hemos trazado hasta aquí constituye una posibilidad dentro de otras que pueden abrirse desde una perspectiva deliberativista. Hemos observado que para ser parte de esos espacios políticos son necesarias aquellas disposiciones morales y políticas en las que las concepciones modelen motivaciones, adecuen sus razones a razones públicas con fuerza normativa y estén abiertas a transformar

<sup>266</sup>Benhabib, S., *Reivindicaciones... op. cit.*, p. 222, nota al pie.

o cambiar posiciones al momento de dar argumentos públicos. Tanto personas como doctrinas deben propiciar una disposición hacia la razonabilidad al momento de discutir cuestiones fuertemente vinculadas con sus identidades morales y que se relacionan con derechos políticos. En tal sentido, hemos mostrado que el modelo amplio de razón pública abre esquemas dialógicos propicios al enriquecimiento entre los ciudadanos y la ampliación continua de la extensión de razones públicas. La deliberación y la posterior justificación encuentran así el modo en el que el ámbito político democrático absorbe y se enriquece de un pluralismo de visiones que intenta resguardar.

Se abre con la razón pública amplia un espacio en el que se cristalizan la pluralidad y la heterogeneidad de perspectivas al momento de buscar construir políticas públicas con un alto grado de legitimidad. Esto es posible porque ese modelo de razón pública no solo impide que se repliquen las diferencias metafísicas dentro del foro público, sino que busca que se coordinen de un modo acabado las razones públicas no dependientes, accesibles y aceptables. La búsqueda de un bien común entre quienes piensan y sienten diferente puede estar acompañada por el ímpetu de reducir ciertos problemas comunes.

El aborto no debería ser tomado como una aporía en el plano político, pues el foro público no puede albergar aporías que impliquen la lesión de los derechos de las mujeres. Que exista una ley de plazos que no obture la opción del aborto es un derecho que bordea las esencias constitucionales y atañe de modo directo a principios fundamentales de una sociedad política como los son la igualdad y la libertad de las mujeres en tanto ciudadanas plenas. Que exista un derecho al aborto no debería estar sujeto a votación. Si bien es materia de justicia básica cuál debería ser el plazo razonable dentro del cual se extenderá la libertad de la mujer para sustanciar una decisión autónoma, no puede

ser materia de deliberación si se posibilitará que puedan tomar decisiones autónomas sobre sí misma. Es labor de la razón pública ampliar ordenar en el debate los tipos de razones, filtrarlas por su dependencia, accesibilidad y aceptabilidad, a la vez que proponer nuevos enfoques que permitan señalar la prioridad de estas razones a otras.

En nuestro análisis de las cuatro miradas en relación con el inicio de la vida vimos que dos posiciones sostienen afirmaciones que no pueden volcarse en el plano normativo sin que ello conlleve a una serie de implicancias contraintuitivas en relación a los derechos de las mujeres. Posiciones que defienden la asimilación de óvulos fecundados y embriones implantados o sin implantar con bebés o niños introducen al diálogo público razones que no pueden sostenerse por su inaccesibilidad o porque su aceptación es incompatible con otras ideas y valores que se nos presentan con mayor claridad. Contrariamente, otras posiciones proponen interpretaciones razonables en las cuales el valor incremental de la vida humana no atenta contra los derechos de las mujeres embarazadas que se niegan a ser madres. En tal sentido, sostuve que deben avanzarse en las definiciones deliberativas sobre un período de tiempo tal como lo habilita la posición funcionalista, posición que permite introducir un esquema de ponderación de los derechos en pugna. En esa línea, hemos mostrado que la interpretación de la vida en gestación como un absoluto desde la concepción o la fecundación debería ser dejada de lado porque no solo impide la sustanciación de la autonomía de aquellas posiciones alternativas, sino que el planteo afianza una disposición a la irrazonabilidad. Vimos cuán necesario es hacer las significativas distinciones entre el concepto de embrión, feto y niño, y que ellas estén en claro dentro del ámbito público.

Por último, otro aspecto importante que introduce la razón pública amplia es que permite descentrar del debate público a lo que

hemos llamado el planteo tradicional. Si bien la razón constituye una herramienta valiosa para discutir en el marco del planteo tradicional, su valor también reside en que permite ponerlo entre una de las tantas aristas que tiene el problema del aborto en tanto problema político. Abrir la discusión hacia otras aristas del problema permite visualizar y señalar por qué la penalización tiene implicancias graves en dimensiones como la justicia, la equidad, la salud pública, entre otras. La razón pública amplia permite abrirnos a un planteo integral ordenado, en el que puede verse cómo se procuran políticas de protección de la vida de las mujeres de sectores vulnerables que deciden no llevar adelante un embarazo. La razón pública amplia no solo nos aproxima a un mejor diagnóstico e identificación de los desacuerdos, sino que además nos permite que se amplíen las miradas sobre los distintos puntos que pueden verse afectados en relación con una norma u otra. Este modelo puede encontrar el modo en el que se entrecrucen razones cualitativamente distintas en espacios institucionales en los que se deben tomar decisiones que afectaran a todos. Asimismo, este modelo encuentra un derrotero a través del cual se les da el espacio propicio a las distintas posiciones para que expongan públicamente las consideraciones que buscan constituirse como base justificatoria de normativas.

## | AGRADECIMIENTOS |

He contado con la inmensa suerte de que hayan sido muchas las personas e instituciones que me brindaron su confianza y apoyo a lo largo de mi trayecto académico y profesional. En lo personal, gracias a mi compañera, María Eugenia Amici, y a nuestras hijas, Lola y Ema Busdygan, pues han sido quienes me han dado los tiempos y las energías necesarias que se precisan para avanzar cada día. Cualquier agradecimiento que pueda brindarles estará muy lejos de alcanzar todo lo que me han dado. Sumo aquí también a mis padres, mis dos hermanos y sus familias.

En lo académico, son muchos los colegas y amigos a quienes quisiera dejar mi agradecimiento más profundo. En primer lugar quiero destacar a Graciela Vidiella, quien dirigió la tesis que está en la base de este libro. Sus detenidas lecturas y agudos comentarios constituyeron siempre un estándar alto que guió mi tarea. Sumo también a María Luisa Femenías y Martín Daguerre por sus aportes, enseñanzas y observaciones a lo largo de muchos momentos en los últimos años.

Seguidamente, debo agradecer a María Graciela De Ortúzar, Celia Amorós, Ana de Miguel Álvarez, Ángela Sierra, Facundo García Valverde, Juliana Udi, Mabel Campagnoli, Julieta Elgarte, Alejandro Adan, Anabella Di Pego, Nicolás Alles, María Belén del Manzo, Susana Lerner, Silvina Volpe, Patricia Reynoso, Adriana Sphers y Javier Legris. De forma directa o indirecta, han brindado valiosas contribuciones para la versión final de este trabajo o para la promoción de mi carrera.

En lo institucional, dos universidades han sido y son la casa donde me desempeño en la docencia e investigación. Deseo agradecer a

quienes desde la Secretaría de Posgrado y del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes han apoyado mi trayectoria académica y profesional, destacando allí a Nancy Díaz Larrañaga, Nancy Calvo, Daniel González, Alejandra Rodríguez, Luis Rossi, Jorge Flores y Lucía Federico. Sumo aquí al maestro y amigo Claudio Amor. Asimismo, deseo enfatizar a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y, allí, al Departamento de Filosofía y su Doctorado en Filosofía, al Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Géneros (CInIG) junto al Centro de Investigaciones y Estudios en Filosofía (CIEFI) ambos pertenecientes al Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (IdIChS-Conicet). Allí quiero destacar a Silvia Solas, Cristina Di Gregori, Silvia Manzo, Emilio Binaghi y Cecilia Durán. Para finalizar, este libro condensa avances que separadamente se han dado en el marco de los siguientes proyectos: “La normatividad en ética y en lógica: una perspectiva evolutiva” (UNLP- IdiHCS-H852); “Participación ciudadana y gobernanza ambiental” (Fundación Universitaria Juan de Castellanos, Colombia CI00119-02); y “Autoridad y comunidad: debates en la filosofía política contemporánea” (I+D Departamento de Ciencias Sociales, UNQ, Secretaría de Ciencia y Técnica).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amor C., “Filosofía rawlsiana y democracia rawlsiana”, *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, UNQ, 2006, pp. 123-134.
- Agazzi, E., “El estatus ontológico y ético del embrión”, en González Valenzuela, J., (comp.), *Dilemas de bioética*, México, FCE, 2007, pp. 109-133.
- Ahmed, S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004; Ahmed, S., “The Politics of Bad Feeling”, *ACRAWSA Journal*, Vol. 1, N° 1, 2005, pp. 72-85.
- Alcorn, R., *Pro Life Answers to Pro Choice Arguments*, Nueva York, Multnomah, 2000.
- Alles, N. “¿Es la democracia deliberativa una moralización de la política?”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 47, 2016.
- Alles, N., “Kant, Rawls y la razón pública”, en *Cuadernos de filosofía alemana*, Vol. 21, N°1, 2016, pp. 73-91.
- Álvarez, F., “Racional/razonable”, en Reñon Vega (comp.), *Compendio de lógica, retórica y argumentación*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 503-505
- Amorós, C., “Interrupción voluntaria del embarazo y genealogía femenina”, en Busdygan, D. (coord.) *Aborto: aspectos normativos, jurídicos y discursivos*, Buenos Aires, Biblos, 2018, pp. 13-22.
- Benhabib, S., “Models of Public Space: Hanna Arendt, The Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calohun, C., (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, MIT Press, 1999.
- Benhabib, S., “Deliberative rationality and models of democratic legitimacy”, en *Constellations*, Vol. 1, N° 1, 1994, pp.26-52.
- Benhabib, S., *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006.

- Bergallo, P. “*El derecho al aborto en los sistemas jurídicos del mundo*”, Buenos Aires, Despenalización.org, Nº 5, 2007.
- Bergallo, P. “La lucha contra la normas informales que regulan el aborto en Argentina”, en Cook, R. Erdman, J., Bernard, M., D. (comps.) *El aborto en el derecho transnacional. Casos y controversias*, México, FCE, 2016, pp. 196-228.
- Bergallo, P. y Michel, A., *La reproducción en cuestión. Investigaciones y argumentos jurídicos sobre el aborto*. Buenos Aires, Eudeba, 2018.
- Bohman, J., *Public deliberation*, Massachusetts, The MIT Press, 1996, pp.26- 37.
- Bohman, J., y Rehg, W., (Eds.) *Deliberative Democracy: Essays on reason and politics*, Cambridge, The MIT Press, 1997.
- Borman, F., “¿Qué inconveniente tendría la ‘equidad’? Un punto de vista católico sobre la *Teoría de la justicia* de John Rawls”, en García Jaramillo, L., (comp.) *Reconstruyendo a Rawls. Elementos de una biografía intelectual*, Buenos Aires, Eudeba, 2016, pp. 119-138.
- Britos, P. “¿Qué es la filosofía política?” en Britos, P. (ed.) *Visiones contemporáneas de la filosofía política*, Bogotá, Colombia, 2014, pp. 9-24.
- Brower, B.W., “The limits of public reason”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 91, Nº1, 1994, pp.5-26.
- Busdygan, D., (coord.) *Aborto: aspecto normativos, jurídicos y discursivos*, Buenos Aires, Biblos, 2018.
- Busdygan, D. y Ginnobili, S. (comp.), *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, Editorial UNQ, 2017.
- Busdygan, D., *Sobre la despenalización del aborto*, La Plata, Edulp, 2013.
- Busdygan, D., Sánchez, V., López, F. (comps.), *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales*, Bernal, PGD eBooks, 2016.
- Centro de Estudios Legales y Sociales, *Derechos humanos en Argentina: informe*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2011
- Chaneton, J., y Vacarezza, N., *La intemperie y lo intempestivo. Experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones*, Bs.As., La marea, 2011

- Chía, E., Contreras, P., “Análisis de la sentencia Artavia Murillo y otros (“fecundación in vitro”) vs. Costa Rica de la Corte Interamericana de Derechos Humanos”, *Estudios Constitucionales*, Chile, Centro de Estudios Constitucionales de Chile Santiago, Vol. 12, N° 1, 2014, pp. 567-585.
- Chiarotti, S. “El aborto en el marco de los derechos humanos” en Checa, S. (comp.) *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 91-110
- Código Civil y Comercial de la República Argentina.
- Cohen, J. “Deliberation and Democratic Legitimacy”, en Bohman, J., y Rehg, W., (eds.) *Deliberative Democracy: Essays on reason and politics*, Cambridge, The MIT Press, 1997, pp. 67-92.
- Cohen, J., “Democracia y libertad”, en Elster (comp.) *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 235-288.
- Cohen, J., “Truth and Public Reason”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 37, N° 1, 2009 pp. 2 -42.
- Comité de Ética de Ciencia y Tecnología, *Ética de la investigación científica y tecnológica y Derecho: El comienzo de la persona y el tratamiento del embrión no implantado*, Buenos Aires, 2014.
- Convenio de Oviedo, Convenio sobre Derechos Humanos y Biomedicina, Asturias, 1997.
- Cook, R. Cook, “Significados estigmatizados del derecho penal sobre el aborto” en Cook, R. Erdman, J., Bernard, M., D. (comps.) *El aborto en el derecho transnacional. Casos y controversias*, México, FCE, 2016, pp. 455-484.
- Cook, R. Erdman, J., Bernard, M., D. (comps.) *El aborto en el derecho transnacional. Casos y controversias*, México, FCE, 2016.
- Cook, R., “Significados estigmatizados del derecho penal al aborto” Post, R. & Siegel, R., *Constitucionalismo democrático. Por una reconciliación entre Constitución y pueblo. Siglo XXI*, Buenos Aires, 2013.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, fallo Artavia Murillo y otros (Fecundación in vitro) vs. Costa Rica, sentencia de 28 de noviembre de 2012, serie C, n° 257.

- Davis, N., “Abortion and self-defense”, *Philosophy & Public Affairs*, Nº XIII (3), 1984, pp. 175-207.
- De Miguel, A., “De ‘vasijas vacías’ a ‘vientres de alquiler’: la usurpación de la capacidad reproductora de las mujeres”, en Busdygan, D., *Aborto: aspecto normativos, jurídicos y discursivos*, Buenos Aires, Biblos, 2018, pp. 57-76.
- De Miguel, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid, Cátedra, 2015.
- Deligiorgi, K., “Universalisability, Publicity, and Communication: Kant’s Conception of Reason” *European Journal of Philosophy*, 10 (2), 2002.
- Denis, L., “Animality and agency. A Kantian approach to abortion”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXVI (1), 2008, pp. 117-137.
- Di Pego, A., (2017) “Giros, rupturas y reorientaciones en la filosofía contemporánea” en Busdygan, D. y Ginnobili, S. (comp.), *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, Editorial UNQ, 2017.
- Di Silvestro, R., *Human Capacities and Moral Status*, Nueva York, Springer, 2010.
- Dudek, R., Fix, J., *Board Review Series Embriology*, Philadelphia, Lippincot Williams and Wilkins, 1994.
- Dworkin, R., *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, eutanasia y la libertad individual*, Barcelona, Ariel, 1994
- Elster, J. (comp.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Farrel, M., D., *La ética del aborto y la eutanasia*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1993.
- Faúndes, A., Barzelatto, J., *El drama del aborto. En busca de un consenso*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 2005.
- Fearon, J., “La deliberación como discusión” en Elster, J., *Democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, pp. 65-94.
- Femenías, M. L., “Brevisima mirada histórica para un debate por hacer”, en Busdygan, D. (coord.) *Aborto: aspecto normativos, jurídicos y discursivos*, Buenos Aires, Biblos, 2018, pp. 35-56.

- Femenías, M. L., *El género del multiculturalismo*, Bernal, Ed. UNQ, 2007.
- Femenías, M.L., Vidiella, G., “Multiculturalismo y Género. Aportes de la democracia deliberativa”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, N° 29, primer semestre, 2017, pp. 23-46.
- Ferrara, A., *La fuerza del ejemplo*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Finnis, J., *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992.
- Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta, 1996.
- Garay, O., E., *Código de Ética de los Médicos. Doctrina, jurisprudencia y legislación*, Buenos Aires, AD-HOC, 2000, pp. 431-443.
- Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Garreta Leclercq, M., *Legitimidad política y neutralidad estatal*, Buenos Aires, Eudeba, 2007.
- García Jaramillo, L., (comp.) *Reconstruyendo a Rawls. Elementos de una biografía intelectual*, Buenos Aires, Eudeba, 2016.
- Gaus, G. *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, New York, 2011.
- George, R., y Tollefsen, C., *Embryo. A defense of human life*, Nueva York, Doubleday, 2008.
- Glover, J., *Causing Death and Saving Life: The moral problems of abortion, infanticide, suicide, euthanasia, capital punishment, war and othe life-or-death choices*, Pinguin UK, 1990.
- González Valenzuela, J., (comp.), *Dilemas de bioética*, México, FCE, 2007.
- Guariglia, O., “Razón pública y democracia deliberativa”, RLF, Vol. 28, otoño 2008, pp. 107-118.
- Gutmann, A, *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Gutmann, A. “Religion and state in the United States: a defense of two way protection”, en Rosenblum N. (ed.) *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*. Princeton, Princeton University Press, 2000, pp.127-164.

- Gutmann, A. Thomson, D., *Democracy and disagreement*, Harvard, Harvard University Press, 1996.
- Gutmann, A. Thomson, D., *Why deliberative democracy?* Princeton, Princeton University Press, 2004.
- Gutmann, A., *La educación democrática. Una teoría política de la educación*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Habermas, J., “Un argumento contra la clonación. (Tres réplicas)”, en *Revista de Occidente*, nº 226, 2000, pp. 168-179.
- Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006,
- Habermas, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 1997.
- Hipócrates de Cos, *Tratados Hipocráticos*, Madrid, Gredos, 1998.
- Hooft, L. (ed.) *Diálogos y contrapuntos bioéticos*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
- Hottois, G., “Consensos y disensos en bioética.”, en González Valenzuela, J., (comp.), *Dilemas de bioética*, México, FCE, 2007.
- Hoyos Vásquez, G. “Inicios de la vida” en Hooft, L. (ed.) *Diálogos y contrapuntos bioéticos*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
- Jamaal, P., *Excluding Inclusive Public Reason*, Chapel Hill, University of North Carolina, 2008.
- Kahneman, D., *Pensar rápido, pensar despacio*, Buenos Aires, Debate, 2012.
- Kant, I, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en Aramayo R. (ed.), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alfaguara, 2013.
- Kant. I., *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico.*, Bernal, Prometeo, 2007.
- Kottow, M., “Inicio de la vida”, en Hooft, L. (ed.) *Diálogos y contrapuntos bioéticos*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

- Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Larmore, C., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Luna, F., y Rivera Lopez, E. (comp.), *Los desafíos éticos de la genética humana*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Luna, F., y Salles, A., *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Luna, F., et. al., *Salud pública y anencefalia*, Buenos Aires, FLACSO, 2004.
- Macedo, S., “Why Public Reason? Citizens’ Reasons and the Constitution of the Public Sphere”, August 23, 2010.
- Madrazo, A., “Narrativas sobre la personalidad jurídica prenatal en la regulación del aborto” en Cook, R. Erdman, J., Bernard, M., D. (comps.), *El aborto en el... op. cit.* pp. 431-454.
- Madrazo, A., “Narrativa sobre la personalidad jurídica prenatal en la regulación del aborto” en Cook, R. Erdman, J., Bernard, M., D. (comps.) *El aborto en el derecho transnacional. Casos y controversias*, México, FCE, 2016.
- Marquis, D., “Why abortion is immoral?”, *The Journal of Philosophy*, N° 86, 1989, pp. 183-202.
- Mayans, I. y Vaca, M., “Nuevos argumentos en contra del aborto”, en Busdygan, D. *Aborto: aspectos normativos, jurídicos y discursivos*, Buenos Aires, Biblos, 2018, pp. 95-118.
- Mayans, I., *El aborto: análisis de los argumentos morales y políticos desde una perspectiva de razón pública*, DF México, UNAM, 2016.
- Mill, S., *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1992.
- Misak, C., “Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy”, *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 18, N° 1, 2004.
- Montero, J., “Democracia deliberativa y legitimidad política”, RLF, Vol. 28, otoño 2008.

- Morin, E., *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 1995, p. 113.
- Mouffe, C. *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*.
- Narbaitz, R., *Embriología*, Buenos Aires, Panamericana, 1965.
- Norman, D., *Justice and Justification. Reflective equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Nussbaum, M., *Las emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós, 2014.
- Olive, L., *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México, FCE, 2007.
- Ovejero, F. “¿Sirve para algo decente la filosofía política?”, Barcelona, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N° 30 (2007), pp. 147-158.
- Pettit, P. “El consecuencialismo”, en Singer, P. (comp.) *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 2004.
- *Phenomenological Research*, LXXVI (1), 2008, pp. 117-137.
- Pogge, T., “John Rawls: una biografía”, en García Jaramillo, L., (comp.) *Reconstruyendo a Rawls. Elementos de una biografía intelectual*, Buenos Aires, Eudeba, 2016, p. 139-162.
- Post, R. & Siegel, R., *Constitucionalismo democrático. Por una reconciliación entre Constitución y pueblo. Siglo XXI*, Buenos Aires, 2013.
- Post, R., y Siegel, R., *Constitucionalismo democrático. Por una reconciliación entre Constitución y pueblo. Siglo XXI*, Buenos Aires, 2013.
- Quinn, P. L., “Political Liberalism and Their Exclusions of the Religious”. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 69, N° 2, 1995, pp. 35-56.
- Quong, J., *Liberalism without Perfection*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Rawls, J. “Justice as fairness: political, not metaphysical”, en *Philosophy and public affairs*, Vol.14, N° 3, 1985, pp.223-251.

- Rawls, J. “Justicia como imparcialidad política, no metafísica”, en *Diálogo filosófico*, Madrid, Nº 16, abril, 1990, pp. 4-32.
- Rawls, J., *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Rawls, J., *Derechos de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; en versión castellana, trad. Domènech, A., Barcelona, Crítica, 2004.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 2006.
- Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Bs. As., Paídos, 2004.
- Rescher, N., *Scholastics Meditations*, Washington, Catholic University of America Press, 2005.
- Rivera López, E., “Conception, Fertilization and the Onset of Human Personhood: A Note on the Case *Artavia Murillo et al. V. Costa Rica*”, en *Intersentia*.
- Schmidt, T., “Religious Pluralism and Democratic Society. Political Liberalism and the Reasonableness of Religious Beliefs”, *Philosophy & Social Criticism*, SAGE, Vol. 25 Nº4, 1999, pp. 43-56.
- Sherwin, S., “Abortion and Embodiment”, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 70, 1992.
- Shmitt, A., “Las circunstancias de la tolerancia”, *Doxa*, Nº 11, 1992, pp. 71-85.
- Siegel R., “The Constitutionalization of Abortion” en Rosenfeld M., y Andrés, S. (eds.) *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 1057-1078
- Singer, P. *Ética práctica: segunda edición*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Solé, J., “Aproximación a las ideas centrales de la era de la Ilustración” en Busdygan, D. y Ginnobili, S. (comp.), *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, Editorial UNQ, 2017.
- Solum, L., “Constructing and ideal of public reason”, *San Diego Law Review*, Vol. 30, 1993, pp.729-762.

- Thomson, J., J., “A Defense of Abortion”, in James Rachels (ed.), *Moral Problems*, New York, Harper and Row, 1971; y “Abortion”, *Boston Review*, Nº 20, 1995.
- Tooley, M., “Aborto e infanticidio”, en *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992, pp. 69-107.
- Tooley, M., “Aborto e infanticidio”, en Finnis, J., *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992, pp. 69-107.
- Tribe, L., *El aborto: guerra de absolutos*, México, FCE, 2012.
- Undurraga, V. “El principio de proporcionalidad en el control de constitucionalidad de las normas sobre el aborto” en Cook, R., Erdman, J., Dickens, B., (comps.). *El aborto en el derecho transnacional. Casos y controversias*, México, FCE, 2016, pp. 83-120.
- Vaca, M. y Mayans, I., “El triple estándar de la razón pública”, *Crítica*, Vol. 46, Nº 138, 2014, pp. 65-91.
- Valdés, M., “El problema del aborto: tres enfoques”, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 241-258.
- Vega Reñon, L., *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid. Trotta, 2011.
- Vidiella, G. “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo político*” Amor C., (comp.), *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, UNQ, 2006, pp. 105-122.
- Vidiella, G., “Democracia: ¿razones o pasiones?”, *Tópicos*, Universidad Católica de Santa Fé, núm. 25, 2013, pp. 63-80.
- Walzer, M. *Pensar políticamente*, Madrid, Paidós, 2010.
- Warren, M. A., *Moral Status*, Nueva York, Oxford University Press, 2000; Feinberg, J., “Potentiality, development, and rights”, en Joel Feinberg (editor), *The Problem of Abortion*, Belmont, Wadsworth, 1984.
- Warren, M., A., “Sobre el status moral y legal del aborto”, en Luna, F., Salles, A., (eds.), *Decisiones de vida y muerte*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, pp. 186-204.
- Wenar, L., “Political Liberalism: An Internal Critique”. *Ethics*, Vol. 106, Nº 1, 1995, pp. 32-62.

- World Health Organization *et al.*, *Trends in Maternal Mortality:1990 to 2010: WHO, UNICEF, UNFPA and The World Bank estimates*, WHO, Ginebra, 2012.
- Wilkins, B., “Does the fetus have a right to life?”, *Journal of Social Philosophy*, N° XXIV (1), 1993, pp. 123-137.
- Zarka, I., C., *Difícil tolerancia*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

## Democracia y razón pública

### La deliberación sobre el aborto y el estatus de la vida prenatal

Esta obra explora uno de los principales problemas de las reflexiones de la filosofía política: la cuestión del uso público de la razón en la democracia y los modos en que las sociedades plurales y democráticas pueden y deben propiciar normativas sobre asuntos en los que siempre persistirá un desacuerdo moral. A partir de un modelo amplio de razón pública que se propone, Daniel Busdygan analiza cómo es posible conseguir avanzar en el diálogo democrático estableciendo resultados que gocen de una amplia base de legitimidad. Para ello, estudia el concepto de razón pública y lo aplica a casos paradigmáticos de desacuerdos: el aborto y el establecimiento de una definición política jurídica del estatus de la vida prenatal. Dos temas que precisan ser revisados y tratados a la luz de una razón propia de la ciudadanía. Sostenemos que este concepto constituye una excelente herramienta teórica para acercarnos a comprender y discutir las distintas aristas que se abren en derredor de esos asuntos.