

ARISTÓTELES Y EL ABORTO: UNA MIRADA AL PRINCIPIO DE POTENCIALIDAD

ARISTOTLE AND ABORTION: THE PRINCIPLE OF POTENTIALITY

Matías Leiva Rodríguez
Profesor Universidad Andrés Bello
Departamento de Humanidades
Facultad de Educación y Ciencias Sociales
Correo electrónico: m.leivarodriguez@uandresbello.edu

[Fecha de recepción: 28 de mayo de 2018]
[Fecha de aprobación: 11 de agosto de 2018]

Resumen

Aristóteles es uno de los autores que, directa o indirectamente, ha aportado más a la discusión contemporánea sobre diversos temas de bioética. El problema aborto destaca entre ellos por su actualidad y contingencia. En este artículo se propone un análisis del así llamado principio de potencialidad, argumento que ha sido utilizado tanto a favor como en contra de la defensa de la vida del nonato, abordando la lectura que se ha hecho de él, tanto de parte de la filosofía cristiana como de la escuela actualista inglesa. El objetivo del artículo es demostrar, siguiendo los principios de la ontología aristotélica, que la vida humana comienza en la fecundación.

Palabras clave: Aristóteles, aborto, potencialidad, naturaleza humana, actualismo.

Abstract

Aristotle is one of the authors who, directly or indirectly, has contributed greatly to contemporary discussion about diverse topics in Bioethics. Abortion stands out among them, given its topicality and contingency. This article proposes an analysis of the so-called potentiality principle, an argument that has been used for and against the defense of the unborn, by both Christian Philosophy and the English Actualism. The aim for this article is to demonstrate that, following the principles of Aristotle's ontology, human life starts with the fecundation.

Key words: Aristotle, Abortion, Potentiality, Human Nature, Actualism.

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de la relevancia que posee en los debates bioéticos contemporáneos, la literatura existente sobre el pensamiento aristotélico en torno al aborto es sorprendentemente escasa (Lu, 2013, p.47). Lo que es posible encontrar en abundancia son textos y argumentaciones *provida* basados en el pensamiento de Aristóteles, pero que en su mayoría no consideran la totalidad de su sistema filosófico, sino solo aquellos elementos que, desde su perspectiva, les permiten articular una argumentación contra el aborto.¹ Para conseguir nuestro propósito principal, en este artículo nos proponemos dos pasos: en primer lugar se intentará dilucidar el estatus aristotélico en torno al problema del aborto, es decir, se considerarán los pasajes más relevantes del estagirita sobre el asunto para establecer si puede considerársele un pensador *provida* o *proaborto*. En un segundo momento serán sometidos a análisis los fragmentos que han sido utilizados por los académicos que sostienen una postura a favor de la vida para reconstruir sus argumentos y someterlos a juicio, poniendo especial énfasis en el así llamado 'principio de potencialidad'. Ese examen estará iluminado por la visión del actualismo inglés, que se ha encargado de poner en duda las reflexiones metafísicas *provida* y, con ello, ha intentado construir una argumentación a favor del aborto. Finalmente se intentará dar respuesta a estas críticas actualistas utilizando los principios filosóficos establecidos por Aristóteles, iluminando así nuestra tesis, a saber, que la vida humana comienza en el momento de la concepción.²

2. ARISTÓTELES Y EL ABORTO

El pasaje más extenso y relevante acerca del aborto lo podemos encontrar en el libro VII de *La Política*. Allí el autor estructura las bases de su sistema político ideal y trata, como preocupación muy propia de su tiempo, el asunto del control demográfico. Sostiene lo siguiente:

En cuanto a la exposición y crianza de los hijos, debe existir una ley que prohíba criar a ninguno defectuoso; y en el caso de un número grande de hijos, si la norma de las costumbres lo prohíbe, que no se exponga a ninguno de los nacidos. Es necesario, en efecto, poner un límite numérico a la procreación. Y si algún niño es concebido por mantener relaciones más allá de estos límites, se debe practicar el aborto antes de que surja la sensación y la vida,

1 Para efectos de este artículo y por falta de una nomenclatura más específica, los términos *provida* y *proaborto* se utilizarán de forma lata.

2 Dada nuestra tesis, se omitirán las clasificaciones semánticas que dan diversos nombres al óvulo fecundado en sus diversas etapas del desarrollo pues, muchas veces, son usadas para establecer diferencias ontológicas entre una etapa y otra. Dichos nombres, en cambio, se usarán indistintamente bajo el principio de que la alteración del término no implica una alteración de la naturaleza del ser, que es nuestra tesis central. Para el aporte científico respecto del estatuto ontológico del embrión, que no será abordado en este artículo, es recomendable la lectura de Sgreccia, 2014, p.535-547.

pues la licitud e ilicitud de éste será determinada por la sensación y la vida. (1335b 19-26)³.

De acuerdo a este pasaje, si el embrión en desarrollo ya ha adquirido 'la sensación y la vida,' Aristóteles considera el aborto como un acto ilícito (literalmente *no sagrado, profano*). Desde el momento en que el feto es ya potencialmente humano, interrumpir su desarrollo natural no está permitido. No queda, sin embargo, completamente claro cuándo sucede esto, es decir, cuando el feto adquiere la sensación y la vida. No es en *La Política* donde se encuentra la respuesta, sino en los textos biológicos del autor. En su *Reproducción de los Animales*, Aristóteles arroja algunas luces sobre el desarrollo fetal y las capacidades que va adquiriendo a lo largo de su desarrollo:

Desde luego, no se podría considerar al embrión como inanimado y privado de vida en cualquier aspecto: pues los espermias y los embriones de los animales no están menos vivos que las plantas, y son fértiles hasta un cierto punto. En efecto, es evidente que poseen el alma nutritiva . . . pero durante el desarrollo, también reciben el alma sensitiva, por la que son animales. Pues no llegan a ser al mismo tiempo animal y hombre, ni animal y caballo; y lo mismo pasa en el caso de los demás seres vivos, ya que el fin aparece en último lugar y el fin del proceso de formación es lo particular de cada uno. (736a 32-736b 5).

Para comprender el sentido de este pasaje, se debe considerar que el filósofo arranca desde la taxonomía de las almas establecida en el *De Anima*. Existen tres tipos de alma según sean los tipos de movimiento y facultades que pueden encontrarse en la naturaleza. La primera y más básica es el alma nutritiva que pertenece a las plantas y vegetales y les permite el movimiento relacionado al ciclo de la vida. En segundo lugar encontramos el alma sensitiva perteneciente a los animales, que les otorga, entre otras, las capacidades de la sensación y el movimiento locativo o desplazamiento. En último lugar encontramos el alma racional o humana, que otorga las potencias intelectivas, es decir, el uso de la inteligencia y el desplazamiento según la voluntad. Es menester recordar que existe una cierta sucesión en este tipo de almas, a saber, que el alma sensitiva posee las cualidades descritas más arriba, más las capacidades del alma nutritiva; y el alma racional posee la voluntad y la inteligencia, más las potencias del alma sensitiva y la nutritiva. Esto no significa, sin embargo, que el hombre posea tres almas, sino que aquella que le corresponde según sus facultades y tipo de movimiento es la humana, que es la más perfecta pues posee además las capacidades de las almas inferiores o menos perfectas.⁴

³ Se utilizarán, para las citas de fuentes clásicas, las numeraciones y abreviaciones del *Oxford Classical Dictionary* (4^o ed.). Este material se encuentra disponible en: <http://classics.oxfordre.com/page/abbreviation-list/>

⁴ Para esta división de los tipos de alma ver el libro II, específicamente el capítulo 2 en adelante. Ver también: Lu, 2013, p.49.

Considerando esto, nos es posible comprender el sentido del pasaje de *Reproducción de los animales*. Lo que está aseverando allí el estagirita es que el embrión posee primero un alma nutritiva, luego adquiere el alma animal, y finalmente, cuando su desarrollo somático lo permite, recibe el alma racional o humana. Cuando sucede esto último es que el aborto se torna ilícito. Esta teoría recibe tradicionalmente el nombre de ‘hominización tardía’.

Para contestar la pregunta planteada originalmente se deben precisar aún algunas cuestiones: ¿En qué momento del desarrollo embrionario podemos reconocer ya un feto humano con alma propiamente humana? ¿A partir de qué fase el aborto no es moralmente válido porque hay ser humano? Afortunadamente, Aristóteles responde claramente esta pregunta. En su *Historia de los Animales*, el autor sostiene que esto sucede a partir del día cuarenta de gestación. Es allí cuando ya se está en posesión de ‘sensación y vida’ (583b 3-26). Para afirmar ese día en específico, Aristóteles hace en el texto una serie de observaciones empíricas a partir de experimentos aparentemente practicados por él o sus discípulos que le permitieron sostener que sólo a partir del día cuarenta en adelante hay una materia somática apta para ser informada por un alma intelectual y, por tanto, con las potencias racionales y volitivas (Lu, 2013, p.52).⁵ Sin embargo, el filósofo es cauteloso en no aseverar más allá de lo que el conocimiento sensible le permite. En razón de ello es que no afirma con certeza cuándo sucede la adquisición del alma racional, sino que se limita a afirmar que, dado que la materia está preparada para ser informada con el alma humana desde el día cuarenta en adelante, toda acción contra él *podría* significar el asesinato de un ser humano y, en consecuencia, el aborto debe practicarse previo a dicho momento (Kraut, 1997, p.156). La teoría de la hominización tardía fue influyente durante la Edad Media, pudiendo encontrarse incluso en la *Suma Contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino (II.89.11).⁶ Lu sostiene en *Aristotle on Abortion and Infanticide* que la Iglesia Romana consideró por siglos esta teoría como válida, razón por la cual se condenaba con mayor vehemencia a las mujeres que se practicaran un aborto posterior al día cuarenta de gestación que a aquellas que lo hicieran antes (p.53, n19).

Volvamos ahora al pasaje de *La Política*. El fundamento de la aseveración allí hecha por parte del filósofo se encuentra en la presencia o ausencia de potencialidad humana. Si hay potencia humana (día cuarenta en adelante), el aborto es ilícito. Si no la hay, el aborto está moralmente permitido. ¿Qué sucedería, sin embargo, si Aristóteles hubiese tenido nuestro conocimiento de embriología y genética? ¿Sostendría lo mismo en el conocimiento de que el embrión es embrión humano desde el principio? ¿Modificaría su propuesta sabiendo que la carga genética que posee ese ser es indistintamente la de una persona de raza humana y no un animal? En ese caso, suponen algunos, la hominización tardía debiera ser modificada por una cierta ‘hominización temprana’ donde todo aborto es reprobado moralmente. Esta idea de la actualización moderna del conocimiento

⁵ Existe otra interpretación del asunto que sostiene que el alma humana está presente en el cuerpo desde el inicio, pero que sus potencias se van actualizando a medida que el desarrollo somático lo permite. Para este abordaje ver: Code, 1987; Morsink, 1982; Oppenheimer, 1975.

⁶ En esta misma línea ver: Eberl, 2005, p.379; Morgan, 2013, p.S19. Sgreccia, 2014, p.550-552 ofrece una mirada más amplia sobre el problema en el medioevo.

científico de Aristóteles es defendida, entre otros, por Peter Simpson, quien afirma en su *Comentario filosófico a La Política de Aristóteles* lo siguiente: “Buenamente podríamos esperar, por ejemplo, que la nueva evidencia recientemente descubierta acerca de la sensibilidad en el feto humano previo a la espiritualización [día cuarenta], movería hoy a Aristóteles hacia a un condena casi absoluta del aborto” (p. 247, n82).⁷

¿Es posible sostener esta última idea la luz del pensamiento aristotélico? ¿Es coherente esta afirmación con el resto del sistema filosófico del autor? Como mencionamos, el libro VII de *La Política* tiene por objeto la descripción del estado ideal y especifica la regulación demográfica que allí debe practicarse. Si leemos el pasaje con cautela, nos percataremos de que lo que hace Aristóteles, de hecho, es ofrecer una opción de regulación para aquellos Estados que, por sus propias costumbres, no acepten ni el aborto ni el infanticidio. Para no quebrantar sus propias leyes y no acabar con una vida humana y, de paso, evitar el infanticidio por exposición, esas comunidades específicas no podían practicar un aborto posterior a los cuarenta días. Esto no significa que Aristóteles extendiese esta obligación a todas las otras comunidades, sino que solo les ofrece una salida a aquellos que se encuentran limitados en su obrar por sus creencias y tradiciones. Es más, Aristóteles no presenta, en sus textos, objeción alguna contra el aborto en cualquier etapa de gestación ni tampoco contra el infanticidio. El objeto de la comunidad política es el bienestar de sus integrantes, que representa el fin más alto al que se puede aspirar. Si para asegurar ello se debe acabar con la vida de potenciales integrantes, a Aristóteles pareciera no molestarle en lo absoluto (Lu, 2013, p.54-55).

Entendiendo este pasaje en su contexto y considerando los diversos abordajes del autor sobre el tema, no es posible afirmar que el filósofo pueda ser considerado un autor provida. Muy por el contrario, justifica tanto la interrupción de un embarazo como el abandonar a un niño nacido para que muriera de hambre o por los efectos del clima, prácticas muy comunes en su tiempo (Lu, 2013, p.57). Así, todo intento por afirmar que Aristóteles defendía la vida del nonato es, en consecuencia, un esfuerzo infructuoso e inútil.

3. EL PRINCIPIO DE POTENCIALIDAD

Considerando todo lo anterior sería lícito preguntar: si Aristóteles mismo no presentaba objeciones morales al aborto, ¿por qué es utilizado como el principal instrumento teórico al momento de articular una defensa de la vida humana en gestación? Fundamentalmente porque diversos autores han encontrado en el filósofo un arsenal argumentativo efectivo para defender sus propias posturas, incluso contradiciendo el conocimiento biológico y la filosofía éticopolítica del pensador griego. Es dentro de este arsenal de principios argumentativos que se encuentra el principio de potencialidad.

⁷ Para esta aproximación ver también: Dobbs, 1994, p.70-71 n2.

Para comprender este principio debemos aclarar algunas cuestiones previas. Aristóteles define la potencia como el “principio del movimiento o del cambio [que está] en otra cosa o en la misma cosa en cuanto otra” (*Metaph.* V, 1019a 15). De la potencia hay dos tipos: la activa, que es la capacidad de provocar una actualización o cambio en otro, o de la misma cosa en cuanto otra; y la pasiva, que es la capacidad de recibir una actualización o cambio desde fuera (*Metaph.* IX, 1046a).⁸ Así, cuando el artista pinta un lienzo, está actualizando su potencia activa de arrojar pintura sobre dicho lienzo, y el lienzo, a su vez, está recibiendo del pintor la actualización de su potencia pasiva de ser pintado. La potencia, entonces, se puede entender desde la posibilidad que algo tiene de adquirir una forma distinta a la que posee, ya sea por una capacidad propia o por un agente externo. Aristóteles sostiene que “una cosa es posible cuando el hecho de pasar a la actividad de la que se dice tener potencia no implica imposibilidad” (*Metaph.* IX, 1047a 23ss), es decir, cuando a un ente no le es imposible ser de una manera determinada, esa manera determinada de ser se encuentra dentro de sus potencias. La semilla puede ser árbol, puesto que no le es imposible, pero nunca será caballo, puesto que ello no se encuentra dentro de sus potencialidades.⁹

Considerando lo anterior, podemos resumir el argumento de potencialidad visto de la filosofía aristotélica, y aplicado a las reflexiones contemporáneas acerca del aborto, de la siguiente forma: el embrión, en cualquiera de sus etapas de desarrollo, posee ya las potencias y cualidades de un ser adulto desarrollado, pero en forma potencial. Dentro de estas cualidades cuentan la racionalidad, voluntad, libertad, dignidad, etc. Es importante recalcar que, en la teoría aristotélica, la potencia y el acto pueden ser entendidos, de forma general, como ‘modos de ser’; es decir, el embrión es, para usar la expresión de Boecio, de ‘naturaleza racional’, con capacidad volitiva, libre y digno tal como el adulto, pero en potencia. La única diferencia es que esas capacidades no se han actualizado, es decir, son, pero de un modo distinto al del adulto desarrollado. Este argumento ha sido esgrimido durante décadas por filósofos y eticistas cristianos que buscan dar un sustento teórico a su doctrina que sostiene la sacralidad de la vida humana (Morgan, 2013, p.S16-18), incluyendo al conocido Profesor Alfonso Gómez-Lobo.¹⁰

¿Es posible compatibilizar la teoría de la hominización tardía con el argumento de potencialidad? La respuesta es ciertamente negativa. ¿Cómo podemos conjugar entonces ambos pensamientos? Sólo queda un camino: afirmar uno y negar el otro. Eberl sostiene que si nos guiamos por los principios metafísicos propuestos por Aristóteles y seguidos por Santo Tomás, en lugar de su desactualizado conocimiento embrionario, la conclusión que se sigue es que la vida humana comienza con la concepción (2005, p.392). Es más, para algunos académicos, desde esta perspectiva es posible, actualizando

⁸ Para un abordaje más contemporáneo de esta cuestión ver: Kaczor, 2011, p.24.

⁹ En *Metaph.* VIII, 5. Aristóteles hace un esfuerzo por distinguir entre las meras posibilidades de un ente de adquirir una forma distinta a la que se posee, y las potencias que le competen por naturaleza. El vino no posee, ejemplifica el autor, la potencia de transformarse en vinagre pues, aunque la realización de esa posibilidad no le resulta contradictoria, ella es el producto de la corrupción de su materia y no de una actualización de sus potencias intrínsecas.

¹⁰ Para esta tradicional comprensión del principio de potencialidad ver: Gómez-Lobo, 2007; Napier, 2001.

el conocimiento fisiológico del filósofo, corregir su concepción acerca del inicio de la vida propiamente humana. Si bien la teoría de la hominización tardía estaba basada en evidencia empírica que, aunque válida en la antigüedad, ha sido refutada hoy en día. Los principios metafísicos, sin embargo, que defienden el argumento de potencialidad no han sufrido el mismo destino. Así, el afirmar la naturaleza humana y, por tanto, racional del embrión, les ha permitido a los pensadores cristianos descartar la teoría de la hominización tardía y afirmar la posesión de un alma racional desde el momento en que se inicia la existencia de un humano, es decir, desde la concepción. Diversos autores han sostenido que, de tener nuestro conocimiento actual, tanto Aristóteles como Santo Tomás estarían de acuerdo con esta corrección.¹¹

Esta visión ha sido, sin embargo, duramente criticada por diversos autores, señalando que a la cristiandad no le interesa, en realidad, encontrar la verdad metafísica respecto del estatuto ontológico del embrión o feto, sino que su objetivo es influenciar las discusiones a nivel mundial acerca del aborto y mantener un discurso ético que esté al servicio de sus creencias religiosas (Morgan, 2013, p.S22-S23). De allí la relevancia para este grupo de mantener válido el argumento de potencialidad y poder afirmar una base teórico-filosófica para su aproximación al problema y no una doctrina religiosa que puede ser sujeto de disputa y escepticismo (Lu, 2013, p.47). Por abordar el problema solo de forma tangencial y circunstancial, no ahondaremos en esta crítica.

4. LA CRÍTICA DEL ACTUALISMO

A partir la década de los 70, es posible encontrar los primeros textos que ponen en tela de juicio esta argumentación provista y que han intentado desarticular el principio de potencialidad como tesis válida en la discusión, a saber, como fundamento del estatuto moral y ontológico del embrión. La argumentación que esgrimen estos autores es la siguiente: dado que el feto humano no es persona en acto sino en potencia, no debería gozar de los mismos derechos y garantías que una persona actualmente desarrollada. Podría pensarse que esta teoría está tomada del mismo pensamiento aristotélico en relación a la anterioridad del acto respecto de la potencia (*Metaph.* IX, 1049b 4ss). Sin embargo, encuentra su origen en la escuela empirista inglesa que, como es sabido, da mayor validez a las realidades actuales que a las potenciales (Locke, 2005, p.138).

En términos generales, el argumento defendido por estos pensadores proaborto se basaba en la afirmación de que el feto no obtiene la humanidad sino hasta después del parto, por lo que acabar con su vida no representa un problema moral (Kaczor, 2011, p.13 ss). Una de las primeras menciones a este respecto se encuentra en el artículo de Judith Thomson de 1971 titulado *A defense of abortion*. Allí sostiene escuetamente que “un óvulo recién fecundado . . . no es más persona que una bellota es un roble”

¹¹ Ver, por ejemplo: Simpson, 2002, p.247. Para esta aproximación y una interesante revisión de la postura de Santo Tomás de Aquino frente al problema del aborto y la hominización tardía ver: Morgan, 2013, p.S19-S23.

(p.48),¹² sin profundizar mayormente en la idea. No será hasta 1972 que encontraremos un abordaje directo al principio de potencialidad de la mano de Michael Tooley con su artículo *Abortion and Infanticide*. Allí el autor sostiene que el feto no adquiere su humanidad sino hasta una semana después del parto (p.37-65). Otros siguieron esta interpretación, llegando a alargar el período incluso hasta un mes después de nacido (Singer, 2000, p.163). Estos académicos hacen una distinción que, a ratos, resulta algo oscura y complicada, pero que descansa fundamentalmente en la distinción que realizan entre una ‘persona’ poseedora de derechos y un simple ‘ser humano’. Tanto el feto como el recién nacido son seres humanos pero no personas, por lo que no tienen el derecho a la defensa de su vida. En términos generales, el feto no se diferencia de un animal cualquiera, carente de propiedades psicológicas y, especialmente, habilidades intelectuales abstractas.¹³ Son diversos los autores que, aunque presentando algunos matices, siguen esta corriente.¹⁴ Para Tooley en particular, el hecho de que el feto sea humano en potencia (idea, por demás, imprecisa, como veremos más adelante) es irrelevante. Si el embrión no es persona en acto, no es persona. Para explicar esto propone el siguiente experimento mental: supongamos que se inventa un suero que transforma gatos comunes y corrientes en gatos perfectamente racionales. Cada gato es, por tanto, potencialmente una persona. ¿Me veo obligado -se pregunta- a convertir a los gatos que me cruce en personas? Ciertamente no. Aquí es donde Tooley introduce lo que él llama el ‘principio de simetría’: si no presenta problemas morales el abstenerse de iniciar un proceso causal, tampoco es inmoral detener ese proceso una vez iniciado. De esa forma, abstenerse de inyectar el suero en un gato y abortar tienen el mismo valor de amoralidad (1972, p.58). De la misma forma, y siguiendo un argumento similar, otros autores llevan esta postura aún más lejos, sosteniendo que solo una vez que el sujeto posee conciencia es que puede considerarse ‘persona humana’. Así, un feto o un recién nacido, siendo humanos, no son ‘personas humanas’. Son, dicho de otro modo, personas humanas en potencia, por lo que sería lícito acabar con su vida.

Unos años más tarde, en 1973, aparecerá uno de los textos actualistas que es considerado clave en la crítica al principio de potencialidad, escrito por la filósofa norteamericana Mary Anne Warren. En su artículo *On the Moral and Legal status of Abortion*, define los requisitos con los cuales debe cumplir un ser para ser afirmado como persona, y realiza otro ejercicio mental: propone un escenario donde nos encontramos con un marciano y se debe discernir si darle un trato humano o de otro tipo. Para hacer la distinción hace un listado de las cualidades propias de los seres humanos. Entre ellas se incluyen la racionalidad, la comunicación y la autoconciencia. Si el marciano las tiene, debe ser tratado humanamente. De lo contrario, tal trato no le corresponde. A continuación compara el marciano con un embrión humano y llega a la conclusión de que el embrión no debe dársele un trato humano pues no despliega estas capacidades (1973, p.43-61). En una línea similar a esta, Tooley afirma que para ser persona hay que tener

12 Esta autora es también reconocida por defender los derechos de la mujer en el uso de su cuerpo. El caso que presenta del violinista conectado a una mujer es el ejemplo más claro de esto.

13 Kaczor, 2001, p.14-16 hace una interesante descripción y análisis de esta postura.

14 Ver, por ejemplo: Singer, 2000; Warren, 1973.

la capacidad de buscar sus propios intereses y valorar la propia vida; un ente no puede tener derecho a la vida si no es capaz de interesarse en su propia existencia.¹⁵ Teniendo en cuenta estas consideraciones, y dado que la experiencia nos muestra que los embriones no hacen uso consciente de su razón, no poseen autoconciencia y no han desarrollado aún deseos propios originados libremente, éstos no se considerarían personas, por lo que acabar con sus vidas no reviste problemática moral alguna.

5. UNA RESPUESTA A LA CRÍTICA DEL ACTUALISMO

Analicemos estas objeciones al principio de potencialidad. Entendiendo como elemento base que el actualismo es una crítica relativamente actual, no puede, por su condición, ignorar la evidencia empírica que poseemos. Esa evidencia señala, hoy, que esa célula fecundada no es persona en potencia, sino persona en acto. Para comprender esto debemos acordar lo que entendemos por ‘persona’. Siendo esto una tarea larga y extenuante, remitámonos a comprender el asunto desde lo que nos atañe, a saber, la potencialidad. En términos generales, los actualistas estarían de acuerdo en que un adulto desarrollado es una persona en acto y no en potencia, pues hace uso de sus facultades, tiene conciencia de sí mismo, etc. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando esa persona adulta en acto no está haciendo uso de sus facultades o no está teniendo conciencia de sí mismo de forma actual? ¿Qué pasa cuando duerme, cuando está en estado vegetativo, o simplemente cuando está ebria? Ya que el dejar de hacer uso de sus facultades lo pone en condición de potencia y no en acto: ¿deja, entonces, de ser persona un adulto desarrollado cuando duerme o no está haciendo uso de sus capacidades? El actualista tiene dos opciones: responder afirmativamente, en cuyo caso se torna lícito acabar con la vida de un durmiente o de un boxeador noqueado; o responder negativamente, en cuyo caso su objeción al argumento de potencialidad no se sostiene, pues se estaría contradiciendo. Esto es, de hecho, un argumento del propio Aristóteles. En el libro IX de la *Metafísica* llama a este ‘el error de los megáricos’ (1046b 29ss) quienes sostendrían que solo se posee la potencia cuando esa potencia se está actualizando, y menciona que la consecuencia de esta postura es tan absurda como proponer que quedamos ciegos cuando cerramos los ojos o nos tornamos sordos cuando nos tapamos los oídos, acciones que llevamos a cabo regularmente.¹⁶

¿Cuál es el error de fondo del argumento actualista? Tiene que ver con una confusión en la potencialidad respecto de las facultades y de la naturaleza del ser. El embrión o feto no es persona en potencia, es persona en acto. El hecho de que sus capacidades no estén siendo ejercidas de manera actual no afecta su naturaleza, que es completamente humana.

15 Para una revisión de los requisitos para ser persona propuestos por Tooley y Singer, ver: Kaczor, 2011, p.17ss.

16 Estas distintas formas de comprensión de la persona humana tienen adherentes y detractores hasta nuestros días. La visión expuesta en este artículo se puede considerar de carácter “sustancialista”, mientras que la actualista se acerca a una concepción “funcionalista” o “empirista” de la persona. Para esta distinción ver: Ciccone 2006, p.78ss. Para una distinción similar, aunque bajo una nomenclatura diferente, ver: Prieto 2005, p.42-48.

Desde el momento de la concepción, y de acuerdo a la información científica actual, ese ser es un organismo biológico humano con una carga genética humana, con la condición que, por su primitiva condición gestacional, no puede llevar a cabo la actividad que le es más propia, que es la actividad racional. ¿Significa esto que no es persona, o que lo es de una manera ontológicamente menor o menos perfecta? No. Afirmar eso sería, como ya mencionamos, lo mismo afirmar que las personas dejan de ser personas cuando duermen o se encuentran en estado vegetativo.

Un segundo argumento tiene que ver con la potencialidad de desarrollo de las células que componen el cuerpo humano. Ciñéndose a los descubrimientos de la ciencia actual, estos autores sostienen, además, que diversas células son potenciales personas humanas (los gametos, las células clonables, etc.) y que, siguiendo la línea del argumento de potencialidad, debieran ser resguardadas con los derechos propios de una persona. ¿Es ésta una crítica válida? Ajustando nuestro razonamiento al pensamiento aristotélico, podemos observar aquí una confusión respecto del concepto de potencia. Anteriormente hemos explicado la existencia de dos tipos de potencia, la pasiva y la activa. La potencia que posee el feto o embrión es de carácter activa. ¿Qué significa esto? Que la capacidad de llegar a ser una persona completamente desarrollada, con pleno uso de sus facultades y con conciencia de sí mismo se encuentra en su propia naturaleza, sin que se necesite más que de la nutrición externa y el paso del tiempo para que esto suceda. La semilla, por ejemplo, llegará a ser naturalmente un árbol si sigue el curso natural de su desarrollo; esa es su potencia activa. Para que llegue a ser silla, sin embargo, se requiere de una acción externa que modifique su desarrollo normal y transforme su materia en la de una silla; a esto es lo que hemos denominado potencia pasiva. De esa forma, las células clonables y los gametos humanos no llegan a ser persona humana según el desarrollo natural de su ser, sino que requiere de la tecnología y de la unión con el otro gameto respectivamente, para que esa potencia pasiva se actualice. En la *Metafísica* es el mismo Aristóteles quien afirma que los gametos no son en potencia humanos pues “es menester que sufra un cambio en otro medio” para poseer dicha potencia (*Metaph.* IX, 1049a 15). En el caso del embrión no sucede esto. Es por la posesión de la potencia activa que es posible afirmar que nos encontramos en presencia de un ser que, de seguir el desarrollo natural que le es propio por naturaleza, alcanzará el estado de actualidad humana.

Tomando en cuenta lo anterior, nos es posible afirmar que la idea de ‘potencia humana’ es falsa e inexacta. No hay ningún ser en la naturaleza que sea ‘potencialmente humano’ (entendido, evidentemente, desde la potencia activa). O se es gameto, o se es persona humana. No existe, nos indica nuestra argumentación, un estadio intermedio en que se pueda llegar a ser persona, pero sin serlo aún. Hablar de potencialidad humana reviste, entonces, un velo de confusión e imprecisión que no hace otra cosa que dar a lugar a discursos que, jugando con el lenguaje y las nomenclaturas, buscan negar el reconocimiento de la naturaleza humana en algunas personas. El único caso donde corresponde usar el concepto de potencialidad es en el desarrollo corporal. Es correcto afirmar que el cuerpo del embrión es, en potencia, un cuerpo adulto desarrollado; de la misma forma que nuestro cuerpo adulto es en potencia un cuerpo anciano. El desarrollo

corporal, de acuerdo a lo que hemos establecido, no comporta un aspecto relevante en la consideración de lo que es ser humano, pues afirmarlo nos conduciría invariablemente a cuestiones de valor ontológico respecto de personas con malformaciones o afecciones somáticas.

6. CONCLUSIÓN

Queda así claro que, de las críticas al argumento de potencialidad, no hay ninguna que se sostenga luego de ser revisadas a la luz del pensamiento que inspira su existencia, a saber, las reflexiones metafísicas y antropológicas que nos ha legado Aristóteles. Así planteadas las cosas, pareciera ser que, de acuerdo al uso de nuestra razón, el estatuto ontológico del embrión, en cualquiera de las etapas de su desarrollo gestacional, es invariablemente el de una persona humana con todos los derechos que le corresponden, por lo que el acto de abortar es, en definitiva, el acabar con una vida plenamente humana.

Existen otras críticas al argumento de potencialidad que atacan el hecho de ignorar factores contextuales e intentar establecer verdades universales a partir de reflexiones teóricas alejadas de la práctica. Esto genera amplias discusiones sobre la validez de unos derechos sobre otros; el derecho al bienestar, por ejemplo, sobre el derecho a la vida. Discutirlos aquí sería un trabajo demasiado extenso, sin mencionar que su abordaje es, en gran medida, casuístico y no constituye un análisis considerable del problema de la potencialidad, sino que desvía la atención hacia factores difícilmente argumentables por su carga emocional, psicológica y social, razón por la cual no han sido considerados en este artículo.¹⁷

A pesar de que ha sido demostrado que la vida en gestación es una vida humana, algunos podrían aún argumentar que es mejor acabar con esa vida humana, impidiéndole una posible vida de abandono y sufrimiento o por una valoración superior de la vida de la madre por sobre la del hijo.¹⁸ Queda abierta la discusión y análisis de los supuestos sobre los que se fundan este tipo de posturas y poder así dar respuesta a la problemática del aborto, ya no desde la pregunta por la naturaleza del ser, sino desde la mirada de las acciones que nos competen en relación a él dada su cualidad humana.

¹⁷ Sgreccia, 2014, p.563-571 aborda de forma general estas líneas de discusión.

¹⁸ A este respecto, resulta muy esclarecedora la división del problema que plantea Ciccone: El problema de la naturaleza del ser en gestación corresponde a su *estatuto ontológico*; el problema de las acciones que nos corresponden dado su estatuto ontológico es su *estatuto ético*; y las acciones que legalmente corresponden dada su estatuto ético es el *estatuto jurídico*. En este artículo hemos abordado el estatuto ontológico y, tangencialmente, el estatuto ético. El estatuto jurídico es, en el debate actual de nuestro país el que genera mayor controversia entre las distintas partes involucradas en la discusión acerca del aborto.

7. REFERENCIAS

- Aristóteles (1983). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- _____ (1992). *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos.
- _____ (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- _____ (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- _____ (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- Ciccone, L. (2006). *Bioética. Historia, principios, cuestiones*. Madrid: Palabra.
- Code, A. (1987). Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology. *Philosophical Topics*, 15 (2), 51-59.
- Dobbs, D. (1994). Natural Right and the Problem of Aristotle's defense of Slavery. *The Journal of Politics*, 56 (1), 69-94.
- Eberl, J. (2005). Aquinas' account of human embryogenesis and recent interpretations. *Journal of Medicine and Philosophy*, 30 (4), 379-394.
- Gómez Lobo, A. (2007). Individuality and Human Beginnings: A Reply to David DeGrazia. *Journal of Law, Medicine and Ethics*, 35 (3). 457-462.
- Hare, R. M. (1975). Abortion and the Golden Rule. *Philosophy & Public Affairs*, 4 (3). 201-222.
- Hassoun, N. & Kriegel, U. (2008). Consciousness and the Moral Permissibility of Infanticide. *Journal of Applied Philosophy*, 25. 45-55.
- Kaczor, C. (2011). *The Ethics of Abortion*. London: Routledge.
- Kraut, R. (1997). *Politics: Books VII and VIII*. New York: Oxford University Press.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lu, M. (2013). Aristotle on Abortion and Infanticide. *International Philosophical Quarterly*, 53 (1), 209. 47-62.
- Morgan, L. (2013). The Potentiality Principle from Aristotle to Abortion. *Current Anthropology*, 54 (7). S15-S25.
- Morsink, J. (1982). *Aristotle on the Generation of Animals: A Philosophical*

Study. Washington: University Press of America.

Napier, S. (2001). *Introduction: What are Persons? What is Valuable?*. En S. Napier, *Persons, moral worth, and embryos: a critical analysis of pro-choice arguments*. 1-18. London: Springer.

Oppenheimer, J.M. (1975). When Sense and Life begins: Background for a Remark in Aristotle's 'Politics' (1335b24). *Arethusa*, 8 (2). 331-342.

Prieto, L. (2005). El hombre, el animal y la antropología biológica. *Ecclesia*, 19 (1). 37-59

Sgreccia, E. (2014). *Manual de Bioética I: Fundamentos y ética biomédica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Simpson, P. (2002). *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Singer, P. (2000). *Writings on an Ethical Life*. New York: Ecco Press.

Thomson, J. (1971). A defense of Abortion. *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1). 47-66.

Tomás de Aquino, S. (1998). *Suma Contra Gentiles*. Madrid: Alianza.

Tooley, M. (1972). Abortion and Infanticide. *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1). 37-65.

Warren, M. (1973). On the Moral and Legal Status of Abortion. *The Monist*, 57 (1). 43-61.