

Bioética del comienzo de la vida ¿Cuántas veces comienza la vida humana?

Miguel Kottow

Es necesario reflexionar sobre la bioética del comienzo de la vida, en consideración a la secularización de los valores involucrados, así como los recientes y trascendentes cambios tecnocientíficos en materias de anticoncepción, reproducción programada, fertilización asistida, diagnóstico embrionario precoz y manipulación genética. La visión concepcional – el ser humano y la personalidad comienzan con la concepción – y la postura evolucionista – el ser humano comienza a partir de algún evento embriológico o del desarrollo –, no dan cuenta de las prácticas sociales que rigen en lo concerniente a la reproducción humana. El presente artículo plantea que tanto los cambios sociales como la tecnociencia de la reproducción requieren una nueva perspectiva bioética que entienda el inicio de la vida como un proceso relacional, en que la mujer toma consciencia de estar embarazada y adopta la decisión de aceptar al embrión como hijo y asumir su cometido biológico, social y ético de ser madre.



Miguel Kottow

Doctor en Medicina. MA Sociología. Profesor Titular, Facultad de Filosofía y Humanidades, y Facultad de Medicina, Universidad de Chile.

Unitermos: Bioética, comienzo de la vida, reproducción humana

INTRODUÇÃO

El creciente interés de la bioética por el inicio de la vida de los seres humanos en cuanto individuos tiene una razón muy concreta: la reproducción humana no es un acto consciente, ni es un acto voluntario sino un acontecer natural con sus causalidades e imprecisiones, sus presuntos influjos trascendentes – el lenguaje eclesiástico prefiere hablar de procreación – y sus ribetes metafísicos – los comentarios del Talmud insistían que la satisfacción sexual de la mujer era premiada por Dios con la concepción de un varón (1).

Lo que precisamos, tanto por el momento histórico que vivimos en tanto occidentales, como por el ámbito en

que nos encontramos en tanto latinoamericanos, es un concepto ético, más que biológico o metafísico, del comienzo de la vida humana, porque de este concepto dependerán nuestra moralidad y nuestras decisiones frente a este inicio. Como todo concepto que involucra decisiones fundamentales en la vida de otros, cualquier perspectiva ética será trunca y moralmente sospechosa si no contempla y da prioridad a los valores explicitados por los más directamente afectados.

El comienzo de la vida en tanto vida es una pregunta que puede interesar a los biólogos, también a la metafísica, pero es de escasa relevancia para la ética. Es difícil asignarle trascendencia moral a la vida porque la vida vive a costa de sí misma, es decir, la vida es un proceso predatorio que es exitoso en la medida que se nutre de la vida. La vida siempre implica creación y evolución, pero asimismo aniquilamiento y muerte, fenómenos que son naturalmente determinados y por lo tanto se sitúan en el ámbito fáctico antes que valórico. No interesa a la moral, ciertamente, el comienzo de la vida terrestre, tampoco hay preocupación por el inicio de la vida eucariótica, de la vida de los mamíferos, ni siquiera de los homínidos y sólo muy periféricamente del comienzo del *homo sapiens sapiens* en cuanto especie. Lo esencial, desde la bioética, es el comienzo de la vida humana individuada.

Entendida como naturaleza biológica, la vida se presta a reflexión pre-moral, que se convierte en ética cuando aborda el comienzo de la vida humana. Es efectivo que la ética tam-

bién reflexiona sobre seres vivos no humanos, pero lo hace siempre desde la perspectiva del ser humano capaz de ejercer influencia sobre otras formas de vida. La ética de la vida de Albert Schweitzer lo ilustra con especial claridad cuando dice que “[Ética es el respeto ante la voluntad de vivir, en mí y fuera de mí [...]”(2), una visión que, quiérase o no, es antropocéntrica.

Según las características que se consideren más sustantivas de humanidad, es posible plantear una diversidad de puntos de vista para precisar el comienzo de la vida. O, como señaló la Corte Suprema de los EE.UU. en su muy comentada decisión Roe vs. Wade de 1973: “No es preciso que resolvamos la difícil pregunta de cuándo comienza la vida. Si aquellos entrenados en las respectivas disciplinas de medicina, filosofía y teología, son incapaces de llegar a algún consenso, tampoco está la judicatura a estas alturas del conocimiento humano en condiciones de especular” (3).

Al interior del nutrido debate sobre el tema es posible distinguir 3 posiciones fundamentales sobre el comienzo de la vida humana: la concepcional, la evolutiva y la relacional.

La postura concepcional

El fundamento metafísico de la postura concepcional indica que el momento de la concepción da origen al ser humano en cuanto persona, si bien esta característica es potencial y se desarrollará a lo largo del tiempo. La Iglesia

Católica ha abandonado la discusión sobre el momento de la animación, prefiriendo hablar de hominización y declarando que el óvulo fecundado muestra “que desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será el ser viviente: un hombre, este hombre individual con sus características ya bien determinadas” (4).

Al decir que con la unión de los gametos están dadas las condiciones esenciales para la formación de un nuevo ser, se desconoce que una proporción importante de cigotos están destinados al fracaso, de manera que el diagnóstico de la singamia exitosa es siempre retroactivo. No existe modo de saber que se ha producido una concepción fructífera, la que sólo puede ser reconocida *a posteriori* cuando se detecta los signos de un embarazo viable, de modo que el comienzo concepcional de la vida sólo ocurre por inferencia *post factum* y es, siempre, un comienzo virtual. Toda concepción viable tiene como elemento necesario, pero no suficiente, la constitución de un cigoto, requiriendo sin embargo de otros elementos también necesarios y complementarios, para iniciar la ontogénesis de un nuevo ser, de manera que el punto de vista concepcional habrá de reconocer que el comienzo de la vida humana es *ab initio* un proceso y no un episodio.

Según esta visión la vida humana comienza en plenitud ontológica y ética en el momento de la concepción (5). Su carácter metafísico descansa en dos presupuestos que, no siendo a su vez metafísicos, son susceptibles de escrutinio racional: la potencialidad y el concepto de per-

sona, que además de ser de difícil esclarecimiento, buscan apoyo en hechos biológicos inferidos.

Potencialidad

La potencialidad es un concepto que proviene de Aristóteles y está en deuda con su hilemorfismo – la materia como potencia actualizada por la forma. El principio de la Dynamis o disposición y capacidad – potencia – actúa sobre la Energeia o fuerza realizadora y actualizadora – acto – para producir el ser. Esta interacción requiere dos condiciones: toda transformación es efectuada por un ser realizador, y todo ser tiene por meta su propia realización.

Dice A.N. Whitehead que la potencialidad puede tener dos significados: la potencialidad general, que es el conjunto de posibilidades que se encuentran en la multiplicidad de los objetos eternos, y la potencialidad real que está condicionada por los datos que provee el mundo actual (6). El primero es un concepto platónico de realidades ideales que potencialmente dan origen a realidades fenoménicas. El segundo, más atinente al presente tema, indica que una realidad dada ofrece información sobre las posibles nuevas realidades en que puede devenir o transformarse. La potencialidad sólo puede ser razonablemente predicada de un ente realmente existente, es una causa eficiente real así como una causa final también real de llegar a ser aquello que se anuncia como potencial (7).

El ente potencial no tiene en sí valor sino en la medida que alberga la promesa de llegar a ser valioso. Con frecuencia se ha rechazado la equivalencia de lo potencial con lo actual señalando que si algo es potencialmente valioso, significa que por de pronto aún no es ese algo valioso y por lo tanto no puede asumir el valor que aún no realiza (8). Desde el arte podemos ver que la idea de potencialidad no tiene solidez a menos que sea contextualizada, pues un pigmento, una porción de arcilla o un bloque de mármol pueden llegar a ser una obra de arte única, pero eso no convierte estos materiales en arte potencial. Tienen valor porque potencialmente pueden llegar a ser algo valioso, pero ese valor potencial no posee el mismo status axiológico que aquello en que eventualmente devendrá.

De manera que no basta con señalar que algo puede llegar a ser una actualidad valiosa, para asignarle por la vía de la potencialidad un valor similar al que alcanzará si se realiza. Con toda esta debilidad conceptual, la potencialidad aplicada al cigoto genera la pregunta por su status moral. ¿Tiene lo potencial valor moral en nombre de la eventual actualidad en que puede convertirse? Y si la tuviese, ¿son todas las potencialidades moralmente equivalentes? Para lograr cierta aproximación a una respuesta, es preciso cuantificar las potencialidades en grados de posibilidades. *Valorar lo potencial es mucho más complejo que simplemente asignarle un valor correspondiente al ente realizado. Parte de la potencialidad reside en la mayor o menor probabilidad que tiene de realizarse, siendo más estimable si esta probabilidad es alta, y depende*

en alto grado de la capacidad de realización, es decir, de la Dynamis aristotélica. También, valoramos la mayor o mejor facilidad y naturalidad con que la otencialidad se realiza, así como la competencia artística y/o técnica de quien convierte lo potencial en real. Así, un embrión podrá tener cierta potencialidad de llegar a ser persona, a la cual es preciso agregar todas las potencialidades que emanan de los procesos de socialización, de la inserción social, de las relaciones afectivas que se van generando en el proceso de maduración que recorre este embrión hasta realizarse como persona. Así se explica, asimismo, que la potencialidad de un embrión producto de una relación afectiva estable se considere más valiosa – por ser natural y deseada – que la potencialidad de un embrión producido por una relación sexual forzada – una interferencia anómala e indeseada en la reproducción. Por ende, decir que un embrión es un ser humano potencial está sujeto a decifrar los valores desde los cuales esto se afirma (9).

Al aceptar que todo cigoto es potencialmente un ser humano, habrá de devaluarse esas potencialidades a que sólo aproximadamente un 22% de los cigotos llegarán a constituirse en embriones (10). Nuestro deber moral no puede ser el mismo frente a posibilidades altamente probables que frente a las más exiguas o, basado en Whitehead, se puede decir que la responsabilidad moral frente a un universo platónico de posibilidades es substancialmente menor que frente a un mundo real de potencialidades actualizables. ¿Cómo, entonces, aplicar estos conceptos al cigoto humano, que no es un ser que por sí tenga la capacidad de

transformarse en busca de su realización sino que es un elemento constitutivo de una potencialidad más compleja, complementada además por una madre gestora y por circunstancias favorables a la gestación? Si se deseara argumentar que la vida humana comienza y alcanza status moral pleno con el cigoto por vía de la potencialidad, deberá aceptarse que este concepto no se aplica sólo al cigoto y que necesariamente debe incluir la potencialidad de la mujer de ser madre, potencialidad ésta que sí cumple con la condición de *Dynamis* dispuesta a realizarse que exige Aristóteles. La mujer, en tanto partícipe de la potencialidad de un nuevo ser, tiene también status moral y puede negarse a asumir la potencialidad de ser madre de un nuevo ser humano. Siendo así, el argumento de lo potencial quedará descalificado, no habiendo razón para hacer primar la potencialidad del cigoto – virtual, incompleta y de viabilidad incierta – por sobre la potencialidad que la mujer ratifica o niega desde una posición de discernimiento moral pleno.

Ser humano y persona

La identificación metafísica del comienzo de la vida humana con el momento de la concepción requiere homologar ser humano y persona en una unidad ontológica que se constituiría literalmente *ab ovo*, y que ya poseería el status moral pleno que corresponde a todo miembro de la humanidad sin que este status variase a medida que el nuevo ser se desarrollaba. Si ser humano y persona son sinónimos, el

concepto de persona se vuelve redundante y estorba toda distinción de persona que se quisiera establecer en el discurso filosófico, ético y bioético. Lo cual entra en contradicción con las definiciones de persona que se vienen elaborando a lo largo de la historia, desde Boecio, Sto. Tomás, Locke y Kant, hasta Mounier, Veatch y otros bioeticistas contemporáneos. Común a todas estas definiciones es que son descriptivas, tomando como concepto genérico al ser humano y como distinción específica su racionalidad. Sólo los seres humanos racionales son personas, pero no todos los humanos lo son.

Si existen dos modos ontológicos de ser *homo sapiens*, como ser humano y como persona, aparece la interrogante por el status moral de cada uno. Siendo ambos miembros de la humanidad, tienen el status moral que corresponde a todo individuo de la especie, cualesquiera sean sus rasgos específicos de edad, género o dotación genética, mas cabe suponer que el ser persona constituye alguna diferencia ética con respecto a los seres humanos que no son personas. En este punto se producen derivaciones éticas difíciles de conciliar. Si todo ente que posee una dotación genética humana es ser humano y persona, sea un cigoto, una mórula, un embrión, un anencefálico, un adulto o un individuo en estado vegetativo persistente, entonces el concepto de status moral pierde todo sentido. Si, por otro lado, se le negara presencia moral al ser humano en tanto no hubiese cumplido con la definición de persona, se desencadenaría una discusión éticamente inaceptable, porque muchos seres

humanos que no son personas – lo cual a su vez depende de la definición de persona que se privilegie – carecerían de la protección moral que se debe otorgar a todo miembro de la especie. Se produce entonces situaciones éticamente difíciles de aceptar, como las posturas de Singer (“...parece plausible que la capacidad de anticipar el propio futuro sea una condición necesaria para poseer un serio derecho a la vida[.]” (11); Engelhardt (“...personas se destacan por poseer una importancia especial para discusiones morales, pues son ellas entidades que tienen derechos de tolerancia, y que no pueden ser utilizadas sin su autorización. Es preciso enfatizar que esta preocupación moral enfoca *no en seres humanos sino en personas.*” (12); o Harris (“Identificar a individuos como personas es incorporarlas a la misma categoría moral que la nuestra, en tanto que considerar a alguien como pre-persona o no-persona es distanciarla en algún modo de nosotros” (13).

La salida a esta aparente aporía consiste en reconocer que todo ser humano es **sujeto moral** en plenitud, vale decir, tiene los mismos derechos que todo otro ser humano. Si y cuando se constituye en persona, este ser humano mantiene inmodificado su status de sujeto moral, pero adquiere además el de **agente moral** que actúa, en la visión de Kant, en forma racional y moral. La persona es un sujeto moral humano que además asume una agencialidad racional y moral.

Al sugerir el comienzo existencial isomorfo y simultáneo de ser humano y persona se

desvirtúa y dificulta el concepto de status moral, haciéndose necesario aceptar el desarrollo diacrónico de humanidad y personalidad, sin generar una discriminación ética deletérea hacia los seres humanos que todavía no, ya no, o nunca serán personas. Siendo la personalidad una condición óptica diferente de la sola humanidad, no podrán ser tratados como éticamente idénticos. Pero esta diferencia moral no reside en los derechos, que son iguales para todo ser humano, sino en la agencialidad que le impone deberes al ser humano en tanto se desarrolla como persona.

En suma, la visión concepcional del comienzo de la vida no encuentra apoyo más allá de la concepción metafísica, ya que la biología no permite establecer la formación del cigoto como dato objetivo del comienzo de una nueva vida humana, ni es posible sustentar una ética que entiende por persona a todo ente genéticamente humano, aún cuando sea unicelular. La fundamentación del status moral pleno de todo *conceptus* humano se basa en un uso rígido y muy *ad hoc* de la argumentación desde lo potencial, que requiere ser modificada para reconocer un respeto ético menos robusto por el embrión que el correspondiente a todo ser humano (14).

La visión evolutiva del inicio de la vida humana

La segunda postura es aquella que centra el comienzo de la vida humana, y del correspondiente status moral, en la aparición de algún

rasgo morfológico o evolutivo del embrión, o en un momento determinado del proceso de gestación. Como criterio de inicio se ha propuesto la anidación, la individuación, la aparición de la cresta neural, el antiguo y ya obsoleto criterio de movilidad fetal, la viabilidad extrauterina, el nacimiento e, incluso, la adquisición de competencia racional en la infancia. La postura evolutiva es aún más compleja si incorpora el desarrollo de la persona, con sus rasgos de identidad, racionalidad, consciencia de sí, relacionalidad, y le concede diverso status moral a las diferentes fases de maduración. Se comete aquí la misma falacia naturalista que se da en la visión concepcional, al utilizar datos empíricos para fundamentar valoraciones éticas. Es evidente que si existen tantos posible criterios, ninguno de ellos posee más solidez conceptual que otro y no podrá usarse para establecer diferencias de status moral entre antes y después de la etapa de desarrollo elegida.

De una concepción evolutiva del comienzo de la vida emergen asignaciones arbitrarias de status ontológico, acompañadas de conceptos también evolutivos del status moral que carecen de utilidad para la bioética.

El desarrollo de cualidades antropológicas como el pensar, el hablar, la relación interpersonal y la inserción social son más definitorias de personalidad que los datos biológicos de la gestación. Quien carece de alguno de estos atributos sigue siendo un ser humano, por cierto, pero padece su humanidad de un modo defectuoso o insuficiente que le resta posibili-

dades de realizar un proyecto de vida pleno o, en el lenguaje aristotélico, de realizarse humanamente hasta alcanzar la felicidad. Lo cual no le niega status moral alguno sino, por el contrario, debiera hacerlo recipiente de derechos y protección adicionales para suplir su deficiencia, cosa que nuestras sociedades están lejos de entender.

La antropología nos enseña que todo rasgo considerado esencialmente humano es arbitrariamente elegido por una perspectiva determinada, pudiendo ser reemplazado por otras características que enfatizan de diverso modo lo propiamente humano. Lo que parecen tener en común las visiones antropológicas es que todas entienden al ser humano como proyectado hacia el futuro, como actuando con determinados fines en mente, consciente del transcurso del tiempo y de que su vida es un proyecto a realizar. Esto ya lo dijo Sartre al poner la existencia como devenir por delante de la esencia, lo dijo Heidegger al señalar que el modo de ser del hombre es un estar-en-el-mundo, un ser-ahí (Dasein). Por cierto que no todos los seres humanos ni en cualquier etapa de su ontogénesis, son capaces de vislumbrar su proyecto de vida. Los niños pequeños, por ejemplo, están amparados en el proyecto de vida de sus padres en tanto desarrollan las capacidades para determinar su propia existencia.

La postura evolutiva no sincroniza el comienzo de la vida humana con el de persona, pero al determinar que la personalidad aparece durante el desarrollo del ser humano, cae en la falacia de enfatizar una diferencia de status moral

entre ser humano y ser persona. Los argumentos que reservan la plena valoración ética hasta el desarrollo de la persona se presentan en dos variantes. Los menos, son tan radicales que no le otorgan ningún status moral a quien no sea persona, en tanto los otros conceden que los seres humanos, aun sin ser personas, pueden inspirar una moral benevolente. En términos kantianos, existe hacia las personas el deber perfecto de respetarlas, deber que se troca en uno imperfecto de ser benevolente con seres vivos de racionalidad mínima o defectuosa. Esta visión extrema llega a sostener que un ser humano discapacitado en lo racional tiene un status moral comparable, incluso inferior, al de ciertos animales (15).

La radicalidad de esta postura se hace transparente en la definición de persona que da, por ejemplo, John Harris, y de las consecuencias éticas que de allí deduce cuando aparece: “[Definiendo <persona> como *una criatura capaz de valorar su propia existencia...*” (16), que es simplificable a señalar que persona es todo ser vivo – ser humano – que puede decir de sí que es persona. En consecuencia, resultaría coherente darle status moral al ser humano sólo en la medida que sea considerado persona, negando o reduciendo ese status a “humanos que carecen de personalidad metafísica y moral” (17). Perspectivas elitistas como éstas hacen daño a la bioética racional, que aparece inmisericorde, discriminatoria y dando soporte a lo que supuestamente combate: el dogma, la irracionalidad, la intolerancia.

Tanto la visión concepcional como la evolutiva no han logrado establecer de forma convincente el comienzo de la vida humana y el inicio de la vida personal, cayendo pues en falacias naturalistas que concluyen valoraciones morales en base a datos biológicos arbitrariamente seleccionados. Destacar la concepción como el inicio del ser humano en toda su integridad significa homologar un cigoto con una persona, recurriendo a un entendimiento frágil de potencialidad y relegando a segundo plano todos los demás elementos necesarios para la ontogénesis humana y personal, desde la madre y el proceso fisiológico de gestación, hasta las diversas etapas de socialización. La perspectiva evolutiva, a su vez, genera descripciones de desarrollo a las cuales espuria y arbitrariamente concede status moral, pero carece de argumentos convincentes para afirmar que la aparición de la cresta neural, por ejemplo, sea un signo más valioso de humanidad que algún otro aspecto del desarrollo embrionario o fetal y, ante todo, no justifica conceder a las personas un valor moral superior que a los seres humanos de racionalidad deficiente.

Todos los seres humanos son sujetos morales, todas las personas son agentes morales, el llegar a ser persona no otorga un status moral – en cuanto a derechos – pero sí asigna una irrenunciable responsabilidad ética – obligaciones. El corte entre ser sujeto moral y poseer agencialidad ética es válido. Se puede definir a los agentes por cuanto se autodefinen, pero no es tan simple definir a los sujetos porque son definidos por otros y por lo tanto están en riesgo de ser discriminados. De allí que sea preciso

elaborar descripciones legítimas de quién es ser humano y a partir de cuándo. Esta legitimidad sólo puede estar dada por quienes válidamente establecen una relación ética, decisión con la cual señalan que ha comenzado una nueva vida por cuyo desarrollo asumen la responsabilidad de protección.

La visión relacional del inicio de la vida humana

El que la mujer constituya también una potencialidad necesaria para la gestación de un ser humano abre el concepto que la aceptación del inicio de una vida humana no sea un hecho biológico exclusivamente radicado en el cigoto, sino que dependa de la presencia de este cigoto y de la aceptación de la mujer en asumir la potencialidad de ser madre. Esta perspectiva tiene un aval sociológico, ya que en la inmensa mayoría de los países occidentales la mujer es libre de asumir o no esta potencialidad, y de procurar la interrupción del embarazo si desiste. Y en los países donde el aborto es ilegal, las mujeres recurren a prácticas clandestinas con la misma frecuencia con que asumen y llevan a término el embarazo; es decir, es tan probable que la mujer asuma como que rechace un embarazo.

Según el modo de entender relacional, la vida humana se inicia en el momento que es asumida en una relación, que en su forma más natural es generada por la mujer que se acepta a sí misma como madre. Este vínculo requiere dos condiciones, la consciencia de la mujer de estar preñada y la aceptación de esa condición.

Cuando la detección de vida humana es artificial – test de embarazo, ecografía – recibe un valor subalterno al motivo que comandó el acto de la detección: certeza del embarazo, precisión de su data, nitidez de la caracterización anatómica, detección de anomalías. La relación no se produce en tanto se está forzando la obtención de información que llevará a la decisión de inaugurar, o no, la potencialidad de un nuevo ser y asumir una relación madre/hijo. Cuando la mujer solicita una exploración gineco-obstétrica para saber acaso está embarazada o para precozmente conocer las características del embrión, no lo hace para anticipar gozosamente su estado reproductivo, sino para tener elementos de juicio que la llevarán a tomar decisiones sobre la conducta a seguir. En esta etapa, la mujer busca el diagnóstico biológico y cualitativo de preñez para luego tomar la decisión acaso asumirá el status existencial de madre potencial.

El respeto por la autonomía de la mujer y el respeto asimismo por el profundo compromiso ético que significa asumir una relación madre/hijo, hacen necesario que sea éste un acto decisional, más que un evento natural, inconsciente, incuestionado y eventualmente indeseado. En ese momento no se produce el enfrentamiento de una vida humana en etapa inicial con una mujer que puede destruir o albergarla, sino que se encuentran potencialidades parciales: de una forma embriogenética incipiente, de una mujer que decide acaso ser madre, y de circunstancias que facilitan o dificultan la gestación. Lo plenamente potencial de este momento es la posibilidad de establecer

la relación madre/hijo. Es una potencialidad posible, pero que ha de ser ratificada, actualizada; y sólo en ese momento se establece un nexo o relación que solicita a la madre asumir el proyecto existencial de la vida humana en ciernes o, dicho de otro modo, incorporar la vida humana dependiente al propio proyecto de vida. Esta asunción se traduce en que los intereses de la vida dependiente adquieren igual valor que los intereses propios de la madre. El respeto a la nueva vida humana consiste en aceptar esa equivalencia de intereses con los propios, y ese respeto sólo puede provenir de la mujer potencialmente madre, por ser la única que está calificada para cuidar y fomentar los intereses de la vida naciente. Así, el proceso incipiente e incierto de vida se convierte en un estado de vida humana en el momento que queda incorporado a un proyecto de vida y continúa siéndolo hasta convertirse en la forma específica, individual y racional de ser que es la condición de persona. A su modo, el reconocimiento del comienzo de la vida humana es análogo al encuentro que, según describe Lévinas, inicia la interlocución ética; sólo que la madre no mira el rostro del otro, como ocurre en el encuentro levinasiano, pero sí siente y decide asumir la existencia de un potencial otro que es su hijo.

De las ya señaladas cualidades antropológicas – pensamiento, lengua, gregariedad, relación interpersonal –, la menos complicada de realizar es la relacional, pues no depende de las competencias del más débil sino que, en gran medida, de la persona que establece la relación. El ser humano incipiente carece de todo poder

de actualizar rasgos antropológicos, pero puede ser recipiente de una relación desarrollada desde una persona que, por naturaleza, es la mujer vuelta madre. De allí que sea planteable que la vida se inicia humanamente en el momento que adquiere algún rasgo antropológico y el primero que puede pensarse es la inauguración de la relación de la madre con su hijo.

Este concepto relacional del inicio de la vida humana no dista mucho del que han adoptado algunos países que no penalizan la interrupción voluntaria del embarazo en tanto se haya realizada previamente una asesoría de esclarecimiento y convencimiento para que la mujer decida informadamente acaso asume el embarazo o insiste en procurar el aborto. La realidad social no es, ciertamente, un aval de corrección moral y es preciso reconocer que un concepto relacional del inicio de la vida humana discrepa por una lado con ideas tradicionales y religiosas que mantienen la posición concepcional y, por otro lado, se aviene mal con planteamientos evolutivos. Sin embargo, es preciso repensar el tema a la luz tanto de la evolución de los usos, costumbres y legislaciones al respecto, como por el desarrollo de una compleja investigación tecnocientífica y una práctica médica cada vez más extendida de fertilización asistida. Así lo han entendido diversos pensadores como Grobstein (“...la cuestión es determinar cuándo el desarrollo del embrión o feto es generalmente reconocible como humano y evoca empatía en otro ser.”) (18). La posición de Maturana es aun más definida: “...la humanización del embrión o feto, no es un fenómeno que tenga lugar como

parte de su desarrollo, sino que... empiezo cuando el embarazo comienza a ser un estado deseado por la madre, y ésta se desdobra en su sentir y reflexión, dando origen en su vientre a un ser que tiene un nombre y un futuro” (19).

La postura relacional no tiene la menor intención de negar las implicaciones morales de las decisiones reproductivas. Todo lo contrario: al describir el establecimiento de la díada madre/hijo como un proceso relacional voluntariamente asumido, se le está dando el más pleno valor ético que tal decisión merece y se está reconociendo que el aborto procurado es siempre una decisión moral y psicológicamente opaca y dolorosa que nadie asume gratuitamente, por lo que es de desear que no ocurra sino por motivos de peso. Lo que la perspectiva relacional intenta rescatar es que la aceptación de gestar un nuevo ser humano sea producto del deseo y de una decisión consciente, y no ocurra por imposición de valores que los afectados tal vez no comparten.

Es necesario aclarar que una relación madre/hijo no es rescindible. Una vez aceptado el embarazo e iniciada la relación de la mujer-madre con el embrión-hijo, comienza también el cuidado de los intereses del por nacer y su protección por parte de la madre. Si esta protección pudiese ser arbitrariamente revocada, no sería legítima protección, por lo que un aborto procurado con posterioridad a la aceptación del embarazo constituye una difícilmente excusable ocisión. La excepción está dada si posteriormente a haber asumido el embarazo la madre o el hijo sufren un proceso

que pone en riesgo su vitalidad. En ese caso, es legítimo desvincular la relación de protección ya que las circunstancias han determinado que este vínculo está destinado a no ser viable.

Como toda teoría, la propuesta relacional contiene incongruencias y excepciones. ¿Qué sucede con la mujer violada que es obligada a llevar a término un embarazo que ella rechaza? ¿Acaso no nace un ser humano, a pesar de la falta de relación madre/hijo? Las enormes complicaciones de este nacimiento deben imputarse a quienes impidieron el aborto procurado, no a la teoría relacional. Al respecto conviene recordar un estudio que detectó que un 56% de embarazos no deseados termina con el nacimiento de niños con “perturbaciones físicas o psíquicas”, además de producirse un 15% de abortos espontáneos. Los embarazos deseados que se produjeron en estas mismas parejas reducen a 12% los niños perturbados, aunque mantienen un 14% de abortos (20). Por lo demás, la solidez de una propuesta teórica con respecto a otra reside en que contenga menos contradicciones, y una muy breve mirada a la realidad social acusa las mucho mayores incongruencias que tienen la teoría concepcional – ignorada por el aborto legalizado o clandestino – y la evolutiva – descalificada por la discriminación a que da lugar.

El comienzo artificial de la vida humana

El término de la vida, tanto el proceso de morir como el evento de la muerte, han debido ser

sometidos a nuevas revisiones conceptuales y a una reflexión ética que considere la intervención artificial que la medicina ha introducido en una realidad tradicionalmente natural y ajena a toda manipulación tecnocientífica. Del mismo modo, el inicio de la vida humana requiere ser repensado a la luz de la fertilización asistida, de la reproducción artificial y de la posibilidad de intervenir y alterar la dotación genética.

El proceso natural de la reproducción ha cambiado radicalmente de carácter al haberse transformado en un acto intervenible y **artificial**. La gestación natural había sido sólo indirectamente y por lo tanto ineficientemente regulado por el hombre, volviéndose ahora un tema álgido al desarrollarse técnicas que le permiten fomentar o interrumpir la reproducción por medios instrumentales. Que en forma natural aún no sea posible un dominio acabado del comienzo de la vida sitúa al ser humano en la incómoda posición de querer trasladar este comienzo a un punto artificial que sea biológicamente mejor controlable sin caer en falencia ética, lo cual exige mayor claridad conceptual. La tecnociencia reproductiva hace necesario evaluar y aquilatar la importancia de lo que la instrumentalidad es capaz de hacer, pero es preciso tener presente que la intervención humana es artificial e incierta, por ende tiene costes y está sometida a ponderación ética.

Las intervenciones fertilizantes que manipulan el acercamiento y la fusión de los gametos, o realizan este proceso en el laboratorio, preceden temporalmente a la existencia de una célula fecundada, de modo que la vida humana en la

visión concepcional se iniciaría con posterioridad y a consecuencia de la intervención técnica. Si se aplica el concepto de potencialidad, habrá de reconocerse que la potencialidad del nuevo ser es mucho más compleja que en el evento natural.

Las potencialidades de gestar un ser humano mediante fecundación artificial son compartidas por la voluntad de todos los partícipes en la empresa de preparar e implantar un pre-embrión artificialmente cultivado, potencialidades que tienen que ratificarse en la medida que el proceso es exitoso. El cigoto fecundado e incubado en sus primeras fases de desarrollo tiene donantes génicos, pero carece de progenitores, por lo cual es valorado como un producto de laboratorio cuyo destino sólo excepcional y aleatoriamente será la implantación y la viabilidad gestacional. Los embriones supernumerarios son vidas humanas según la postura concepcional, pero no de acuerdo a la visión evolutiva, ya que su desarrollo es incierto e improbable, ni lo son desde el punto de vista relacional, pues no cuentan con personas que han asumido el deseo y la responsabilidad de cuidarlos. Ni siquiera los embriones implantados son considerados como vida humana, ya que en el curso del desarrollo algunos de ellos se perderán, mientras otros serán intencionalmente destruidos en el proceso de selección necesario para hacer prosperar al más viable de ellos.

Todas estas técnicas reproductivas se realizan con frialdad afectiva y desapego relacional porque su destino es muy incierto y sólo una minoría serán eventualmente embriones viables. La ética de esos procesos se concentra en la eficiencia técnica y en la aceptación que se trata de etapas poten-

ciales de generar vida, que requiere la postergación de todo compromiso valórico hasta la resolución de las incertidumbres. El duelo de personas que ven fracasar su proyecto de fertilización asistida es el duelo de la fecundación frustrada, no el de la supuesta muerte de hijos que no han podido llegar a reconocer como tales.

Conclusiones

Las innovaciones tecnocientíficas, sobre todo de la segunda mitad del siglo XX, han transformado la reproducción humana de un proceso natural, azaroso e impredecible, en una función biológica programable. Transformaciones sociales tales como la fragmentación de la familia, el nacimiento de los hijos en ausencia de vínculos matrimoniales o de pareja, la inserción laboral de la mujer, el precario apoyo social para el cuidado y la educación de los niños, además de otros factores, han generado el deseo de determinar acaso, cuándo y cuántos niños se tendrá. La posibilidad del diagnóstico embrionario precoz ha abierto la elección acaso se desea continuar con un embarazo problemático, y la multiplicidad de técnicas de fertilización asistida también ha contribuido a que la reproducción sea consecuencia de decisiones personales.

Tales cambios dificultan la mantención de criterios de comienzo de la vida que se basan en hechos biológicos sin considerar motivaciones y decisiones. Precisamente en respeto de que tener hijos es cada vez más una elección y un compromiso, es que se comienza a postular que el evento más importante para afirmar el

comienzo de la vida humana es su aceptación por la mujer que desea y decide ser madre, con esta decisión inaugurando un proceso de consolidación y protección de esta vida incipiente, que es vida humana precisamente porque comienza con su reconocimiento como tal.

Sin desestimar la importancia del padre, hay que considerar que su presencia es importantísima pero no indispensable. Sin madre no hay vida humana, pero puede haberla sin padre. Además, la aceptación de la paternidad que el hombre hace es formal; asumir la maternidad, en cambio, crea un punto de inflexión necesario y suficiente para que un proceso biológico se concierta en el inicio de una vida humana.

Las técnicas artificiales de fecundación y reproducción fortifican la idea que el comienzo de una vida humana está dado por una decisión relacional en la cual los progenitores asumen y reconocen la existencia de un nuevo ser, por cuyo desarrollo se hacen responsables y cuyos intereses incorporan a su propio proyecto de vida, en forma incondicional e irreversible. Se observa aquí la forma más pura de dar inicio a una vida humana a partir de una voluntad autónoma y una decisión responsable, ilustrando que tanto en la fecundación natural como en la artificial hay un mandato ético de reconocer, asumir y configurar existencialmente el proceso de tener hijos. La antropología y la bioética solicitan que la reproducción humana no esté sometida al automatismo biológico de los animales sino que se consolide como un compromiso relacional

ABSTRACT

Bioethics of beginning of life. "how many times does human life begin?"

Ethical issues concerning the beginning of life need to be reassessed in view of 1) modern secularity, and 2) weighty scientific and technical advances in all phases of reproductive medicine, including genetics. The traditional view that human and personal life begins at conception is at odds with current social practices concerning human reproduction, as is also the evolutionary position, which considers the beginning of human life to occur at some point of embryogenesis. The point of view presented here is that ethical values involved in both social and scientific developments are better understood by adopting a relational view, according to which life begins when a pregnant woman becomes conscious of her condition and decides to accept the embryo as her child and understands herself as a mother who takes biological, social and ethical care of a new human life.

RESUMO COMENTADO

Júlio César Meirelles Gomes
Editor adjunto

Bioética do começo da vida. Quantas vezes começa a vida humana?

O artigo do professor doutor Miguel Kottow, renomado bioeticista chileno, traz em boa hora uma reflexão funda e sentida sobre o momento de corte entre a criação do ser humano, visto como pessoa, titular de direitos e agente moral por excelência, e o simples agregado de células com forte potencial de conversão (vir-a-ser) em ser humano, na forma de zigoto ou mesmo embrião. Como tópicos secundários, discorre sobre os diversos tipos ou possibilidades de iniciação da vida humana.

O objetivo do ensaio é alcançar um conceito substantivo sobre a definição bioética do momento exato em que o ser humano se inaugura como ente, ou se proclama reconhecido por terceiros e por si mesmo, agente e sujeito de potências, mas sobretudo titular de direitos morais.

O autor mostra com ênfase a dificuldade conceitual inerente ao tema a partir da própria dinâmica de transformação insidiosa por natureza, quase imperceptível a olho nu, como a transição suave da noite para o dia – sendo esta a primeira grande dificuldade que a ele se apresenta.

Em segundo lugar, dispõe sobre a necessidade de buscar um conceito bioético sobre o início da vida individual, em face da complexidade de técnicas e alto poder de manipulação genética e celular, ora disponíveis.

De forma didática, Kottow explana sobre as duas teorias existentes e prepara uma sólida argumentação sobre a terceira via, chamada a visão relacional do início da vida humana. A relação com terceiros, no sentido magistral do reconhecimento. No mínimo, original e instigante.

A primeira teoria é relativa à postura convencional cujo fundamento metafísico “indica o momento da concepção da origem do ser humano enquanto pessoa”. É uma visão evolucionista na medida em que considera que desde o primeiro instante se encontra fixado o programa do que será o ser vivo: “um homem, este homem individual com suas características já bem determinadas”. Assim, a vida humana começa em sua plenitude ontológica e ética no momento da concepção, sendo esta a teoria oficial da igreja católica, sem perder de vista o caráter de doação da vida como bem, egresso da bondade divina e, portanto, ungido de sacralidade.

O autor discorre sobre o atributo da potencialidade, do vir-a-ser e do conceito subjetivo de pessoa, embutidos também na tese da igreja, e os contradiz com elegância e rara propriedade, concluindo que a visão convencional não encontra apoio já que a biologia não estabelece a formação do zigoto como marco de fundação

da vida e como pessoa, todo composto genético humano, ainda que unicelular.

Em seguida, Kottow aborda a segunda teoria disponível sobre o início da vida em capítulo chamado “a visão evolutiva do início da vida humana que busca em determinado fato biológico da evolução do ovo um acidente ou fato marcante como plano de clivagem para separar o pré-ser do ser, a enseada ontológica do próprio ser”.

Nesse sentido, o conceito busca um “momento determinado no processo de gestação, a nidagem, a individuação, a aparição da crista neural, a mobilidade fetal, a viabilidade extra-uterina, o nascimento e, inclusive, a aquisição de competência racional na infância”. Não se mostra satisfeito por igual com este conceito, argumentando que nenhum atributo antropológico, isolado ou em conjunto, define à contento a condição humana em sua compleição moral. E conclui, “tanto a visão concepcional como a evolutiva não conseguiram estabelecer de forma convincente o começo da vida humana e o começo da vida pessoal, caindo em falácias naturalistas que concluem valorações morais baseadas em dados biológicos arbitrariamente selecionados. Destacar a concepção como o início do ser humano em toda sua integridade significa homologar um zigoto como pessoa, recorrendo a uma compreensão frágil de potencialidade e relegando a um segundo plano todos os outros elementos necessários para a ontogênese humana e pessoal, desde a mãe e o processo fisiológico da gestação até as diversas etapas de socialização”.

Argumenta ainda, possuído de força lógica arrasadora, embora em uma linguagem complexa desenhada com analogias intrincadas, “que seres humanos e pessoas são agentes morais: alcançar a pessoa não autoriza um estado moral quanto a direitos, mas assinala uma responsabilidade ética irrenunciável, a obrigação”. Arremata que as duas teorias não satisfazem a rigor e acrescenta que o corte entre sujeito moral e (ente) possuidor de agencialidade ética é válido.

Aponta, ainda, para a necessidade do reconhecimento externo como critério para a validação humana e moral do ser e como marco inicial da vida. Eureka!, restabelece o princípio fundamental da ética: a relação do ser com o ser, do ser com o cosmo e do ser consigo mesmo!

Por fim, traz a teoria ou visão relacional do início da vida humana quando convoca o próprio organismo gerador, materno, em sua relação consciente e desejada com o ser em formação, uma díade mãe/filho buscada na definição de Maturana: “a humanização do embrião ou feto não é um fenômeno que tenha lugar como parte do seu desenvolvi-

to, senão que inicia-se quando a gravidez começa a ser um estado desejado pela mãe e esta se desdobra em seu sentimento e reflexão, dando origem em seu ventre a um ser que tem um nome e um futuro”.

Conclui, de forma prosaica senão até romântica, que “o começo da vida humana é a sua aceitação pela mulher que deseja e decide ser sua **mãe**” (independente da forma de fertilização, ou até se o organismo gestor é locado ou original). E mais: “o início da vida humana está dado ou marcado por uma decisão relacional na qual os progenitores assumem e reconhecem a existência de um novo ser”.

Em suma, a humanização do zigoto é de fora para dentro, enquanto a gestação é de dentro para fora, quando o organismo gerador empresta significado moral ao patrimônio orgânico emergente, inobstante seu potencial vir-a-ser.

Uma teoria de fato fascinante, bioética por excelência, vinculada à relação entre gestante/gestado e possuída da força moral da própria relação humana, dialética, sem a distinção exata dos patrimônios orgânicos envolvidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Rosner F. *Modern medicine and jewish ethics*. Hobboken, N.J.: Ktav Publishing House Inc, 1991: 123-30.
2. Schweitzer A. *Ehrfurcht des leben*. In: Apel K-O, Böhler D, Berlich A, Plumpe G Editors. *Praktische Philosophie/Ethik*. Frankfurt: Fischer, 1980. t. 1: 221-29.
3. *Roe vs. Wade*, 410 US 113 (1973).
4. *Congregación para la Defensa de la Fe*. 3ª ed. Santiago, San Pablo, 1994: 13.
5. Vidal M. *Bioética*. Madrid: Tecnos, 1989: 43.
6. Whitehead AN. *Process and reality*. corrected ed. New York: The Free Press, 1979: 65.
7. Kottow M. *Ethical problems in arguments from potentiality*. *Theoretical Medicine* 1984;5:293-305.
8. Mori M. *A moralidade do aborto*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.
9. Brown MT. *The morality of abortion and the deprivation of futures*. *J Med Ethics* 2000;26:103-7.
10. Häring B. *Ética de la manipulación*. Barcelona: Editorial Herder, 1985. 135 p.
11. Singer P. *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 83 p.
12. Engelhardt Jr. HT. *The Foundations of bioethics*. New York: Oxford University Press, 1986. 106 p. (cur-siva en el original).
13. Harris J. *The concept of the person and the value of life*. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1999;9:293-308.
14. McCormick SJ. RA: *who or what is a preembryo?* *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1991;1:1-15.
15. Singer P. *Op.cit.* 1979: 97
16. Harris J. *Op.cit.* 1999: 307.
17. Beauchamp TL. *The failures of theories of person-hood*. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1999;9:309-24.
18. Grobstein C. *From chance to purpose*. Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing Co, 1981. 102p.
19. Maturana HR. *El sentido de lo humano*. Santiago: Hachette, 1991: 143p.
20. Häring B. *Op.cit.* 1985:129-30.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

*Casilla nº 16.168 Correo 9
Santiago - Chile
E-mail: kottow@hotmail.com*