
PRESUPUESTOS CULTURALES DEL ABORTO: TECNOLOGÍA, ECONOMÍA Y POLÍTICA

HÉCTOR GHIRETTI

SUMARIO: I. *El poder de las imágenes*. II. *El factor tecnológico en la práctica abortiva*. III. *El factor socioeconómico en la práctica abortiva*. IV. *El factor político en la práctica abortiva*. V. *Conclusión*.

I. EL PODER DE LAS IMÁGENES

Siempre que recibo por correo electrónico un *link* de esos videos que muestran imágenes monitoreadas de abortos enviados por amigos o colegas profesores o investigadores universitarios, me embarga una profunda decepción. Quienes hacen estos envíos deberían tener, por oficio, una posición frente al aborto que no se definiera esencialmente por el *escándalo*.

Los envíos se acompañan de desgarradas afirmaciones: “es tan evidente...”, “es increíble que sigan sosteniendo que los fetos no son seres humanos”, “así se darán cuenta del *crimen* que están promoviendo...” Piensan así que están dando el *non plus ultra* de los argumentos contra el aborto: que sus razones son incontrovertibles, evidentes, definitivas, y que por sí solas sirven para clausurar toda discusión.

La pregunta que cabe hacerse es si estas terribles imágenes son verdaderamente eficaces para crear una conciencia contraria o resistente al aborto. Es evidente que la imagen es un recurso comunicativo poderosísimo. El Dr. Bernard Nathanson –antiguamente conocido como el “Rey del Aborto”. luego devenido en célebre activista *prolife*– explica que tomó conciencia de la verdadera gravedad del asunto cuando pudo contemplar los registros de video de las intervenciones quirúrgicas abortivas.

¿Basta entonces la imagen para develar la naturaleza del aborto? La respuesta afirmativa asume implícitamente aquel remanido eslogan periodístico-publicitario: “una imagen vale más que mil palabras”.

Todavía no se ha reflexionado suficientemente sobre la relatividad de tal afirmación. No se trata de suprimir el valor de la imagen visual, pero es claro que ni ahora ni nunca ha podido superar en potencialidad comunicativa al *diálogo*, característica que según Aristóteles, distingue a los humanos de los demás animales.

El hecho de que *veamos*, en cambio, sólo nos diferencia de los organismos unicelulares y las especies zoológicas inferiores, como las esponjas y algunos tipos de gusanos. Si, como decía Antoine de Saint-Éxupéry, lo esencial es invisible a los ojos, sólo puede comparecer en formas de comunicación alternativas y necesariamente superiores.

De esta forma, deberíamos reconceptualizar nuestra *cultura de la imagen*, que es como se la ha denominado en la actualidad, como una época de comunicatividad reducida o limitada. La imagen, como expresión de la realidad, es sin duda una imprescindible forma de comunicación: no obstante, su reproducción al infinito, la reducción de todo mensaje o discurso a la imagen, termina desactivando su potencial, su eficacia comunicativa.

Para usar un ejemplo histórico recurrente, quizá por su profundo potencial simbólico y su hondura antropológica, la conciencia del horror del holocausto judío no comparece totalmente al *ver* las fotografías de época, sino al *oír* los testimonios de los supervivientes.

Podríamos preguntarnos ¿cuál es nuestra actitud ante el espectáculo de la muerte? ¿Es diversa nuestra reacción entre la contemplación directa de la muerte y su representación por medios de captura y transmisión de imágenes? ¿Es lo mismo *ver morir* a un hombre de forma directa que *ver una filmación* o una fotografía de su muerte?

En sus profundas e inquietantes *Reflexiones sobre la guillotina*, Albert Camus relata una anécdota de su infancia. Explica que es uno de los pocos recuerdos que le quedaron de su padre. Se había condenado a muerte a un hombre al que se acusaba de haber asesinado con alevosía una familia completa.

El padre del escritor francés, indignado particularmente por el asesinato de los niños, se declaró partidario incondicional de la ejecución del reo y manifestó su voluntad firme de asistir a la ejecución, que se efectuaría por guillotinado. El señor Camus salió temprano aquella mañana y se dirigió al otro extremo del pueblo, donde tendría lugar la ejecución.

Lo que vio esa mañana no se lo dijo a nadie. Mi madre explicó apenas que entró velozmente a casa con el rostro desencajado, rechazó hablar, se acostó por un momento en la cama y de repente empezó a vomitar. Había descubierto la realidad escondida bajo las nobles frases con las que había sido enmascarada. En lugar de pensar en los niños masacrados, no podía pensar en otra cosa que en el cuerpo temboloso arrojado a un bastidor en el que cortarían su cabeza.¹

El principal argumento que Camus emplea contra la pena de muerte es que su supuesto efecto aleccionador ha sido completamente anulado: ya mucho antes de que el escritor francés escribiera su manifiesto, las ejecuciones de reos se habían convertido en Francia en una práctica vergonzante, cerrada al público y comunicada apenas en pequeños avisos destinados a la prensa escrita. Camus advertía en 1957 que la sensibilidad actual no

¹ Camus, Albert, *Resistance, Rebellion, and Death*, Nueva York, Vintage Books, 1974, p. 175.

tolera espectáculos de ese tipo, pero el hecho de que no lo tolerara no impedía que tales prácticas se siguieran llevando a cabo.

Conocemos también la historia de Kevin Carter, quien tomó una aterradora fotografía, ganadora del premio Pulitzer de 1994 y conocida como *la foto de la pesadilla*, en la que se retrata a una niña sudanesa de cuatro o cinco años, acucillada, rendida por el hambre, mientras a su lado un buitre espera al acecho. El fotógrafo se suicidó poco más de un año después.

Es probablemente temerario establecer una relación directa de causa y efecto entre la fotografía y la terrible decisión final de Carter. No obstante, la imagen de la niña agonizante no debe haber ayudado a aliviar su sufrimiento psicológico o moral, de testigo repetido de la miseria, la muerte y la violencia en el continente africano.

En todo caso, no se conocen suicidios en masa por la contemplación ni de esta ni de otras fotografías. Estamos lejos de esas leyendas urbano-literarias de fines del siglo XVIII, que hablan de autoinmolaciones múltiples de jóvenes románticos después de leer *Las cuitas del joven Werther*.

En los medios de comunicación, en la industria del entretenimiento, de forma simulada o real, contemplamos muchas más muertes de las que podríamos presenciar en directo en toda nuestra vida. Sin embargo, para la mayoría de nuestros contemporáneos el presenciar la matanza de un cerdo (acontecimiento cotidiano en otras épocas) o asistir a una corrida de toros es un espectáculo insoportable.

No, la muerte no impresiona igual en presencia, que transmitida “en vivo y en directo”. La imagen captada, reproducida y difundida, nos enfrenta al acontecimiento, pero inevitablemente mediado. La imagen como reproducción *desactiva* el rechazo o la indignación activa. No hay mayor conciencia negativa frente al aborto por mostrar grabaciones de las intervenciones quirúrgicas que terminan con la vida de nonatos, ni por exhibir los miembros descuartizados de sus pequeños cuerpos.

Lo anterior sirve para explicar por qué razón aquello que se piensa es un argumento demoledor contra el asesinato

que constituye el aborto, en realidad no causa los efectos deseados entre quienes lo promueven, lo defienden o lo toleran.

Incluso es posible esperar un efecto contrario al deseado: como observa agudamente Santiago Gelonch, la reacción no solamente puede ser de rechazo hacia el *acto en sí*, sino hacia la *exhibición* de un hecho tan desagradable, que se supone debería permanecer oculto. Un *atentado*, no contra la vida, sino contra el buen gusto.

Pero sobre todo revela, en última instancia, la escasa comprensión de los condicionantes culturales que permiten el desarrollo y la difusión de prácticas abortivas: algo que para el caso de los intelectuales, se convierte en una falta imperdonable.

En lo que sigue, intentaremos situar el aborto en un contexto social, cultural, económico y político amplio, que nos permita conocer mejor las condiciones en las que surge como práctica aceptada y difundida. Tendremos especial cuidado en no hacer referencias a las corrientes de pensamiento que contribuyen de forma directa o indirecta a su justificación teórica: no hablaremos aquí de relativismo moral, ni de individualismo, ni de nihilismo o materialismo. En realidad, no hace falta en absoluto.

II. EL FACTOR TECNOLÓGICO EN LA PRÁCTICA ABORTIVA

No sería posible concebir la generalización de las prácticas abortivas si no existiera un desarrollo tecnológico lo suficientemente avanzado como para intervenir en el *complejo vital madre-hijo* sin causar un riesgo de vida considerable a la madre.

En este sentido, los avances en el campo de las prácticas y el instrumental quirúrgico, que esencialmente se orientan al restablecimiento y la conservación de la vida, han permitido de forma decisiva intervenir de forma selectiva en dicho complejo. Esto parecería hablarnos a las claras de la neutralidad moral de la técnica.

Sin embargo, es igualmente inevitable relacionar el aborto con el perfeccionamiento en las técnicas modernas para matar seres humanos. Desde hace siglos, estas técnicas avanzan según

una serie de premisas básicas: se trata de matar *en escala masiva* (es decir, el mayor número de individuos), *por procedimientos remotos* (es decir, limitando el esfuerzo y el riesgo de quien aplica la técnica), y *con la mayor letalidad posible* (es decir, la forma más rápida y menos agónica).

Consideremos por un minuto el salto tecnológico que implicó la ejecución directa por decapitación –en la que el verdugo aplicaba directamente un arma cortante sobre el cuello de la víctima– al célebre invento del Dr. Guillotin. A partir de entonces, las ejecuciones no solamente pueden realizarse en cadena y se evitan errores humanos, sino que al transformarse el verdugo en operador de una máquina, crea un distanciamiento psicológico y moral del acto que lo facilita y que suprime incómodos problemas de conciencia.

La mediación de la máquina tiene este efecto invariable. Rolf Schroers ha explicado la transformación decisiva que operó en la moral del soldado, su transformación de guerrero a maquinista u operario en las guerras modernas.² El autor descubre que la introducción de los novedosos recursos tecnológicos tiene efectos directos en la ética del conflicto, dando lugar a formas diversas de combatientes: el *maquinista* y el *partisano*.

Desde los bombardeos aéreos masivos de ciudades durante la Segunda Guerra Mundial, con decenas de miles de víctimas por incursión, a los ataques selectivos con misiles guiados por satélite en las dos guerras de Irak, pasando por la aplicación de sustancias químico-biológicas para eliminar pueblos enteros, la destrucción de seres humanos según técnicas de control remoto tiene la triple ventaja de aumentar el daño infligido en proporciones geométricas, reducir el riesgo del operario y atenuar conflictos de conciencia en los verdugos. *Matar es más fácil si se hace a distancia*. ¿Podemos seguir sosteniendo la neutralidad *tout-court* de la técnica?

Aplicado a la realidad del aborto, es evidente que no genera el mismo rechazo moral la ejecución, por los medios que sea, de

² Schroers, Rolf, *El intelectual y la política y otros ensayos*, Buenos Aires, Alfa, 1982, pp. 49-61.

un niño recién nacido que la ejecución remota de un embrión, operado con instrumental quirúrgico a través de un sistema de transmisión de imágenes.

(Si se lo piensa bien, se trata de un burdo empirismo propio del siglo XVII, que funda el conocimiento de la realidad en lo puramente visible, negando que pueda existir vida humana en aquello que no puede observarse a simple vista. De otra manera, no puede explicarse la notoria esquizofrenia del abortismo que resulta de considerar de manera radicalmente diversa la vida del nonato –en el vientre materno– a la del neonato –fuera de él–).

En este sentido, el aborto recibe su condición de posibilidad no solamente de los avances en las técnicas quirúrgicas, sino sobre todo del empleo de criterios tecnológicos aplicados a la eliminación de seres humanos.

La maquinaria abortiva produce efectos masivos (aun cuando los abortos tengan que practicarse uno a uno, es posible realizar uno tras otro como en una cadena de montaje: las estadísticas, sea en países en los que es legal como en los que está prohibido o restringido, son aterradoras) por procedimientos remotos (que reducen al máximo el contacto físico y visual del verdugo con la víctima) y de letalidad probada.

Pero además, inciden de forma decisiva en la aceptación de las prácticas abortivas las formas de prevención y obstaculización de la formación de la vida: es decir, las técnicas *anticonceptivas* o *contracepcionales*.

Hay quien ha calificado a estas técnicas como causa de una de las grandes transformaciones de nuestro tiempo, y no le falta en absoluto razón. Las modernas técnicas anticonceptivas permitieron disociar de forma regular y habitual la satisfacción de las inclinaciones sexuales de la concepción de nuevos seres humanos.

La mayor eficacia de los nuevos procedimientos produjeron algo inédito, que no habían conseguido los inseguros métodos primitivos. Por primera vez era posible mantener relaciones sexuales sin arriesgarse (demasiado) a concebir un hijo.

Así, la concepción dejó de ser considerada una consecuencia natural de la relación sexual para constituirse en algo que dependía esencialmente de la voluntad de quienes mantenían esa relación sexual, y por tanto de la aplicación o no de técnicas anticonceptivas.

Esta emancipación de las leyes de la naturaleza cambió la concepción del embarazo involuntario. Pasó de ser algo que se derivaba naturalmente de la relación sexual, a constituirse en *daño colateral*, *efecto perverso* o *consecuencia no deseada*, según la terminología que se prefiera.

La no aplicación de la técnica anticonceptiva o su eventual falla no determina ya la aceptación de la consecuencia natural del acto sexual, sino todo lo contrario: con el aborto es posible “resolver” el problema generado por el efecto no deseado.

El argumento, frecuentemente empleado, que dice que un aumento en la aplicación de prácticas contracepcionales redundaría en un menor número de abortos debe ser, como poco, cuestionada. Quienes emplean tal argumento no presentan anticoncepción y aborto como políticas alternativas o excluyentes entre sí, sino como complementarias.

Pero además, anticoncepción y aborto son técnicas igualmente orientadas contra la vida, y el aborto permite conseguir en segunda instancia, aquello que por descuido, imprevisión o falla técnica no se ha conseguido en la primera.

III. EL FACTOR SOCIOECONÓMICO EN LA PRÁCTICA ABORTIVA

Es Hannah Arendt quien ha explicado que desde el siglo XV, la racionalidad económica avanza de forma implacable sobre las diversas formas de la vida humana. Esta colonización de la economía sobre los mundos de la vida ha tenido un impacto decisivo en la configuración en la vida social del hombre, y concretamente en la estructura y la finalidad de la familia.

Tal como se le mostraba a Aristóteles y en general al mundo antiguo y medieval, la familia era el ámbito por excelencia de la satisfacción de necesidades básicas, y una unidad

económica de importancia decisiva. Es en la familia donde se producen y se asignan los bienes materiales necesarios para la vida buena.

En este contexto, la *prole* tenía una importancia fundamental. No solamente constituía una fuerza laboral que podía ser incrementada según necesidades y recursos, sino que además era garantía de continuidad en la unidad económica –a través de los mecanismos de herencia– razón por la cual era el factor decisivo que aseguraba la supervivencia, así como también el mantenimiento y el cuidado de los ancianos.

La familia ha constituido durante milenios un *sistema de solidaridad intergeneracional*, en el que los adultos se ocupaban del sostenimiento de los más jóvenes y también de los que ya no estaban económicamente activos, es decir de los viejos.

La importancia económica y social de la prole fue desapareciendo progresivamente, en un largo proceso histórico de varios siglos, que ha coincidido con el despliegue del capitalismo. La generalización del trabajo asalariado restó valor sustancial a la crianza de hijos: el empleo directo de obreros o jornaleros poseía una rentabilidad inmediata, contrariamente al largo proceso de crianza y la educación de los hijos.

A la vez, la concentración de la propiedad que exigía la fase industrial de la economía, el aumento del valor de la propiedad mueble (activos financieros, productos, maquinaria) frente a la propiedad de la tierra y la paulatina proletarización de la población económicamente activa, redujeron la importancia de la herencia como institución jurídica y social que garantizaba la continuidad de la unidad de producción económica.

Es extremadamente significativa la palabra que emplea Marx para designar a las clases obreras de su tiempo: para él son *proletarios*, que como se sabe, es una voz latina que sirve para designar, a efectos fiscales, al individuo que no tiene más recurso que la prole. En Marx, la prole no es siquiera un recurso sino una carga, una *carencia* propia de la condición obrera.³

³ Así, puede leerse en el *Manifiesto del Partido Comunista*: “Los proletarios no tienen *nada* que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garan-

El desquicio de las antiguas formas de asistencialismo y solidaridad social con base familiar o religiosa, que se produjo con el advenimiento de la revolución política e industrial durante los siglos XVIII y XIX, obligó a los gobiernos de los países más avanzados a idear sistemas sociales alternativos fundados en la acción directa del Estado.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, se van conformando en Gran Bretaña y Alemania las primeras modalidades de lo que se conoce como Estado Social o de Bienestar. En este proceso, el Estado va asumiendo funciones sociales esenciales de asistencia, salud y educación, todas desempeñadas originariamente por las familias y otras instituciones.

El ingreso generalizado de la población –hombres y mujeres– al mercado laboral desarticula los núcleos familiares y les hace perder funcionalidad social. Ya no es posible ocuparse del cuidado de los ancianos ni de mantenerlos, así como tampoco de criar hijos y lo que es peor, educarlos.

La familia pierde así la importancia económica tradicional. El proceso de proletarización no condujo a la revolución ni al socialismo, y en sí misma la clase obrera experimentó una serie de transformaciones que fueron atenuando su potencialidad desestabilizadora. Sin embargo, el capitalismo siguió transformando profundamente las relaciones humanas y las estructuras sociales.

En la actualidad, existen difundidos e intensos debates en los países centrales: es cada vez mayor la necesidad de extender los horarios escolares para compensar la ausencia de los padres del hogar; se encuentra también en cuestión el problema planteado por los sistemas públicos de salud, que generan gastos cada vez más difíciles de cubrir; y también se discute sobre los sistemas previsionales, desequilibrados por poblaciones cada vez más envejecidas, que requieren cada vez más recursos de parte de los contribuyentes económicamente activos.

Educación, salud, ancianidad: el Estado se va haciendo cargo progresivamente de tareas otrora propias de la familia. Y no es

tizando y asegurando la propiedad privada existente”. Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1980, t. I, p. 121. Las cursivas son nuestras.

que lo haga con siniestros propósitos tiránicos o totalitarios: en realidad, está respondiendo a demandas cada vez más perentorias de la propia sociedad.

Demandas que provienen de la decadencia o degradación de la familia como unidad social fundamental. En general, el Estado lo hace a unos costos elevadísimos y de forma esencialmente ineficaz. Si es cierto, como decían los liberales de la década de los ochenta, que el Estado es mal empresario, imagínenlo como familia sustituta.

Pero el capitalismo no tiene únicamente un potencial de configuración social: las transformaciones que plantea son asimismo de índole cultural. Como se puede ver en esta gran crisis económica por la que estamos atravesando, la mayor parte de las medidas destinadas a contrarrestarla o combatirla está destinada a mantener el *consumo*, a evitar la retracción de la demanda de bienes y servicios. La economía mundial está actualmente fundada en los hábitos de consumo de los individuos.

Es probable que, dentro de la lógica económica dominante, no haya mejor solución a estos tiempos de crisis. Pero es seguro que no se repara lo suficiente en los efectos culturales que tiene la generalización de los hábitos de consumo. En efecto: cuando resulta económicamente más conveniente comprar un artículo nuevo que reparar o conservar el viejo, comienza a perderse el hábito del *cuidado de las cosas*.

En este contexto, cuidar las cosas pierde racionalidad económica (es decir, maximización de beneficios) y, por tanto, el hábito correspondiente que procura la preservación de los objetos queda suspendido apenas de una voluntad de vida virtuosa, que aparece como algo estetizante y contraria a la “nueva realidad”.

El impacto no sería tan demoledor si el hábito de cuidar fuese más propio del *mundo del trabajo* –que hasta épocas relativamente recientes se ha identificado con el mundo masculino– que del *mundo del hogar* (se adopta esta distinción –*trabajo* y *hogar*– por ser muy difundida, aunque se advierte que implica una falsa oposición). El hábito del cuidado es una virtud marcadamente familiar, doméstica y femenina.

Dentro de la asignación tradicional de tareas, si correspondía al hombre “traer el sustento al hogar”, tocaba a la mujer velar por él y hacerlo rendir el máximo posible. Las relaciones familiares, en particular la que se establece entre padres e hijos, son fundamentalmente relaciones de cuidado y atención.

La pérdida del hábito del cuidado de las cosas materiales termina repercutiendo seriamente en la vida familiar y en las relaciones entre las personas. Se transforma toda una cosmovisión. Se alteran las relaciones familiares y el compromiso que implican: se vuelven más débiles y difusas, inclinadamente utilitarias y más susceptibles de reemplazo, suspensión, modificación o supresión voluntaria. Usando términos de Gyorgy Lukács, las relaciones humanas entran en un proceso de *reificación* o *cosificación*.

Esto es, en otras palabras, lo que explica Saint Exupéry en el cap. 21 de *El principito*:

Sólo se conocen bien las cosas que se domestican –dijo el zorro–. Los hombres ya no tienen tiempo de conocer nada. Lo compran todo hecho en las tiendas. Y como no hay tiendas donde vendan amigos, los hombres no tienen ya amigos.

La vida humana pierde su valor específico y se avanza decididamente en la manipulación y modificación –según preferencias del consumidor– de las formas de generación y supresión de la vida. La cultura del consumo es, en realidad, una contradicción en los términos, la muerte de toda cultura. Si la cultura no se identifica con el cuidado, la noción misma de cultura desaparece. Si no es en el marco de una cultura del cuidado, es prácticamente imposible plantearse la concepción y la crianza de un hijo.

En este sentido cabe preguntarse de qué manera podemos entender el tan llevado y traído concepto de *Responsabilidad Social Empresaria* (RSE). Es bueno que existan empresas responsables con sus empleados, con el país, con los clientes y con el medio ambiente, que paguen salarios dignos, contribuyan equitativamente al fisco, promuevan iniciativas de asistencia o educación, etcétera.

Sin embargo, es más difícil poner dicho concepto en relación con los efectos culturales a largo plazo que tiene promover

hábitos de consumo que sustituyen a la cultura del cuidado: las galletitas del supermercado terminan ocupando el lugar de los bizcochos de la abuela.

(Hace poco un amigo directivo de empresa, buena persona, cristiano, estudioso, reflexivo, me decía que pensaba que el capitalismo era un sistema neutro, que podía acoger cualquier tipo de moral que uno quisiera. Me vi obligado a responderle, para su total sorpresa, que el capitalismo es una moral en sí misma, de carácter dominante, que impone una conducta que hace incompatible la práctica de otras doctrinas morales que no sean la suya).

En medio de este proceso general e imparable ¿en qué posición queda la prole? En tanto que la concepción de seres humanos pasa del ámbito de la *necesidad* al de la *elección* (no es en absoluto casual que los grupos abortistas en el mundo anglosajón empleen el eufemismo *prochoice*: expresa una verdad muy profunda), sufre consecuentemente el desafío o la confrontación de otras alternativas vitales.

Por lo pronto, el hijo viene despojado de todo potencial económico: a menos que toque en suerte concebir o criar al futuro Lionel Messi (y esto nunca se sabe hasta que el chico empieza a mostrar condiciones), para la cultura occidental contemporánea, tener un hijo es sinónimo de gasto, de erogación. Y en cuanto que causa de dispendio, no es nada casual que en muchas sociedades se lo considere un verdadero *lujo*, un artículo suntuoso.

Para nuestros contemporáneos, la decisión de tener un hijo compite por lo general con otras expectativas vitales, como la carrera profesional o la disponibilidad de tiempo y recursos para adquirir bienes materiales o desarrollar actividades diversas, de carácter cultural, social, recreativo, etcétera.

En la cultura actual, que penaliza y sanciona las alternativas de vida que no pasan por la unión conyugal más o menos formal, más o menos estable –de ahí el rechazo social tanto a las vocaciones religiosas que exigen el celibato como a las personas que pasan al estado civil de “solteronas”– la decisión de tener un

hijo se produce generalmente en el marco de una expectativa de realización individual.

El criterio dominante es el siguiente: “tengo un hijo para realizarme como padre, como madre”: se trata de un objetivo que cuenta, en el mejor de los casos, en el mismo plano que el éxito profesional, la prosperidad económica o las ganas de divertirse (aunque en general, sabemos que está subordinado a estos objetivos personales). Así pasamos subrepticamente de un reino de la necesidad a otro: de la *necesidad primaria* de la economía de supervivencia y la asistencia en la vejez, a la *necesidad derivada* del reconocimiento social.

IV. EL FACTOR POLÍTICO EN LA PRÁCTICA ABORTIVA

Sabemos, ya desde las épocas de la Grecia clásica, que los regímenes políticos están fuertemente condicionados por la constitución o calidad moral del pueblo respectivo. La época actual no escapa a este principio universal.

Sin embargo, es igualmente cierto que se pueden señalar diferencias sustanciales de esta relación entre los diversos regímenes políticos. En la medida en que el régimen político no depende de la voluntad popular, es posible concebir gobiernos virtuosos y pueblos viciosos, y viceversa: gobiernos viciosos y pueblos virtuosos.

Estas diferencias se reducen cuando estamos en presencia del régimen democrático. La identidad genérica observada por Aristóteles, en este caso se vuelve una misma cosa. No es casual que el filósofo español Jacinto Choza haya explicado que la democracia como régimen político requiere de un alto índice de virtud moral en el pueblo.⁴

La afirmación puede entenderse de dos maneras: o la virtud es condición para la instauración del régimen democrático (y eso equivaldría a afirmar que la democracia es el régimen de los

⁴ Choza, Jacinto, “La articulación entre ética y política en el plano antropológico”, en *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Rialp, 1990, p. 164.

pueblos virtuosos) o para funcionar correctamente, el régimen democrático requiere un alto nivel de virtud en el pueblo.

Creo que la interpretación correcta es la segunda. Ahora bien: esto equivale reconocer que al exigir una condición moral superior, la democracia sufre directamente las consecuencias de su ausencia. Asimismo, siendo condición o principio del correcto funcionamiento de la democracia, la virtud moral no puede ser promovida por algo que es su consecuencia.

Las posibilidades de operar una reforma moral (en sentido perfectivo) en democracia son dramáticamente limitadas, por no decir inexistentes. De ahí la aguda observación del filósofo ruso-francés Alexandre Kojève, en el marco de una célebre polémica que mantuvo con Leo Strauss: el complemento político más indicado para la acción del filósofo reformador es, precisamente, el gobernante autocrático, en su variante monárquica o tiránica.⁵

Por su propia constitución la democracia es el régimen político que en mayor medida depende de la calidad moral del pueblo o la sociedad en la que está constituida. Esta condición está dada por su legitimidad eminentemente procedimental, su racionalidad performativa, en la que el principio fundamental, el dogma principal sobre la cual descansa su validez es el *cómo*, no el *qué*.

En el régimen democrático, el único principio fundamental que se halla a salvo de cualquier cuestionamiento es el del propio sistema procedimental. Todo lo demás, incluso el fundamento ontológico de tal régimen de gobierno (es decir, la propia comunidad política) puede ponerse en discusión.

Por esta razón, excepto el propio mecanismo institucional, no es posible declarar intangible ni garantizar, en democracia, ningún otro principio fundamental, como pudiera ser el de la defensa de la vida humana. La democracia como régimen permite el libre posicionamiento respecto de *otros* principios fundamentales, precisamente porque no los considera fundamentales.

⁵ Strauss, Leo, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Nueva York, The Free Press, 1991, pp. 164 y 175.

Seguramente, es más fácil pronunciarse a favor o en contra del aborto en una democracia que en una dictadura, pero también es cierto que políticas oficiales abortistas o antiabortistas parecen mejor aseguradas en una dictadura que en una democracia.

Esto es lo que usualmente se confunde, también en el campo del pensamiento cristiano: en una democracia es posible profesar la fe; no obstante es prácticamente imposible plantearse en ella una sociedad que pueda calificarse cristiana.

En estas condiciones, es ilusorio o sencillamente imposible esperar que los gobiernos de nuestras democracias se constituyan en una instancia defensora de la vida humana en todas sus formas. La democracia responde esencialmente a las creencias, valoraciones, ideas y concepciones generales, sean propiamente populares o imposición de minorías dominantes interesadas.

En ese sentido, un clima general –cultural y social– proclive al aborto necesariamente buscará, y finalmente encontrará, una sanción política y jurídica.

V. CONCLUSIÓN

Sin necesidad de apelar a doctrinas filosóficas que, como ha explicado Rafael Alvira se mantienen vivas en el pensamiento contemporáneo no por su propia virtualidad o capacidad explicativa, sino por efecto del avance espectacular de la ciencia moderna,⁶ podemos explicar los presupuestos de esta *cultura de la muerte* (en caso de que esa expresión tuviera sentido) que es el aborto: la tecnología disponible, el desarrollo económico, el cambio social y el sistema político actual contribuyen directamente a ello.

Por eso, sorprenderse o extrañarse por el surgimiento, la difusión y la promoción pública del aborto es una reacción sólo reservada a personas que no están obligadas por formación u profesión a preguntarse por los fenómenos sociales, que no se dedican a las ciencias humanas: a aquellos que no tienen el oficio del intelectual.

⁶ Alvira, Rafael, “Dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1986, n. XIX, pp. 9-24.

PRESUPUESTOS CULTURALES DEL ABORTO

Pero ¿cómo podemos sorprendernos o extrañarnos quienes nos preguntamos, por oficio y formación, por las causas últimas, por la génesis y la naturaleza íntima de las cosas? En virtud de nuestra forma particular de relacionarnos con la realidad, es nuestra obligación investigar sobre las causas remotas del fenómeno de aborto, reconstruir la cadena o el proceso social o cultural que ha conducido hasta él, ampliar la perspectiva de análisis, para presentar del modo más completo y desarrollado posible el escenario que hace posible el exterminio masivo de seres humanos, en sus múltiples modalidades.

Las preguntas que cabe hacerse, en consecuencia, son: ¿en qué medida, en cuanto que defensores de la vida del no nacido, estamos obligados a llevar la crítica y denuncia de las causas remotas del aborto hasta las primeras causas? ¿Deberemos por tanto adoptar una posición contraria a la técnica, a la economía capitalista, al sistema democrático?

Es necesario dividir la respuesta en dos. En el plano vital o existencial parece imposible hacerlo. Una posición consecuente en este sentido nos aislaría de toda vida coherente. Tecnología, capitalismo y democracia han pasado a ser elementos constitutivos de nuestra vida. No es posible escapar a ellos sin renunciar, prácticamente, a la vida social.

En las circunstancias actuales, estamos obligados a seguir yendo al supermercado, respetar las leyes, participar en la medida de lo posible de la vida pública y emplear la tecnología para mantenernos vivos. Es un equilibrio difícil, inestable, que constituye un desafío permanente a la conciencia. En cualquier caso, desde una lucidez crítica es inconcebible una vida perfectamente integrada en las formas de la vida moderna: en este sentido, el paradigma ilustrado parece irremisiblemente perdido.

Sin embargo, como intelectuales ni podemos ignorar las verdaderas causas del aborto, ni podemos silenciarlas. Es preciso afrontarlas, comprenderlas y explicarlas. Pareciera que muchos pensadores cristianos se resisten a ver que el panorama es mucho más complejo y que en ocasiones es realmente difícil trazar la línea que divide el bien del mal.

Desde hace casi cuatro décadas, en ámbitos no cristianos, se viene hablando de las consecuencias perversas de la modernidad: Daniel Bell, Anthony Giddens, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman y otros autores han abordado desde diversas perspectivas los aspectos negativos del progreso moderno.⁷

El propio Karl Marx puede ser leído como un crítico implacable de los efectos sociales y culturales de la modernidad, en su forma específica de sociedad industrial y burguesa.⁸ No obstante, en el propio ámbito del pensamiento cristiano encontramos con frecuencia tiernas y encendidas defensas del capitalismo y la democracia como los sistemas que más convienen a la naturaleza humana.

Es posible encontrar análisis críticos sobre la cultura moderna mucho más agudos y penetrantes en los autores de la Escuela Crítica del marxismo alemán de la década de los treinta (Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer) que en muchos filósofos e intelectuales de confesión católica.

Es curioso comprobar que después de haber sido la tradición de pensamiento crítico respecto de la modernidad, el cristianismo parece haber renunciado a explorar los efectos de los sistemas contemporáneos de racionalización de la vida social. Sorprendernos *hoy* por el aborto implica pensar que la modernidad en la que estamos es un horizonte o cultural que lo rechaza o le es hostil. Equivale además a ignorar que la modernidad es un fenómeno complejo, integral y multiforme.

Al respecto, a menudo me pregunto si la doctrina universal de los derechos humanos responde a un aumento de la sensibilidad por la defensa de la dignidad humana o más bien a una violación inédita, nunca vista antes en la historia de la humanidad. Intuyo que las dos explicaciones no pueden ser verdaderas, y en lo personal me inclino decididamente por la segunda.

⁷ Bell, Daniel, *Contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1994; Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1994; Beriain, Jo-setxo (comp.), *Consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996.

⁸ Berman, Marshall, *Adventures in Marxism*, Nueva York, Verso, 1999.

Este sucinto panorama revela que la pregunta que debe hacerse en la actualidad, no es ¿por qué el aborto? sino más bien ¿por qué no? Existen sobradas razones para insertar la práctica del aborto en un horizonte cultural, social, económico y político que lo explica suficientemente y es su condición de posibilidad.

Un viejo y querido maestro dice, siempre en privado y buscando que no trascienda demasiado, que cuando una sociedad comienza a plantearse cuestiones como el aborto, es que la discusión ya está perdida.

¿Se trata por tanto de un reconocimiento de la derrota? Definitivamente, no. Sin embargo, en la medida en que no podemos apreciar correctamente el estado de la cuestión y la dimensión del desafío, no podremos plantearnos una estrategia no ya de victoria, sino al menos de resistencia.

Esto me lleva a una última cuestión. Así como pienso que no hay mejor ni mayor defensa de la dignidad humana que la que ha llevado a cabo el Cristianismo durante los últimos dos siglos, también estoy convencido de que el Cristianismo, en sí mismo, es escándalo y signo de contradicción en este mundo. ¿Por qué habríamos de pensar que las duras advertencias de Mt. 24 eran ciertas entonces, cuando fueron escritas, y no ahora?

Entonces os entregarán al tormento, os matarán y seréis odiados por todas las gentes a causa de mi nombre. Y se escandalizarán muchos, se traicionarán mutuamente y se odiarán unos a otros.⁹

Podemos estar seguros de que esto será así hasta el fin de los tiempos. Nunca ha sido sencillo ser cristiano: ni en las épocas de las catacumbas, ni en la de las Cruzadas, ni en las del ateísmo revolucionario. ¿Por qué iba a serlo hoy?

⁹ Hemos empleado el concepto de *escándalo* (del griego *skandalon* –literalmente trampa, piedra de tropiezo–) en dos formas diversas. Las dos refieren la actitud ante una acción escandalosa: es decir, no se habla del *escandalizar* (ser o constituir motivo de escándalo) sino del *escandalizarse*. Por un lado se señala el escándalo en el que incurren los intelectuales cristianos ante el aborto, una actitud que debe evitarse a través del estudio y el análisis de los fundamentos culturales de tal práctica. Por otro, el escándalo en el que incurre el mundo ante el desafío radical del cristianismo, que es inevitable.

