

PROTECCIÓN JURÍDICA A LA VIDA
SOBRE EL DERECHO A LA VIDA, EL ABORTO
Y EL PROCESO INICIAL DE LA VIDA HUMANA:
REFLEXIONES FILOSÓFICAS*

Mauricio BEUCHOT

Para abordar con provecho el problema del aborto y del derecho a la vida, hay que hacerlo desde la noción misma de vida humana, y ésta ha de enfocarse desde el problema de la humanización u hominización. Hacia estas consideraciones de la ontogénesis, más en la ontología que en la genética, quiero dirigir mi atención. Puede tomarse a la ligera la declaración de alguien en contra del aborto, sobre todo si ese alguien es una institución. Tal se ve hacer con respecto a la Iglesia Católica, en cuya oposición al aborto ven muchos un anacronismo ignorante, o una postura reaccionaria y antiprogresista, o un ejercicio injustificado del poder. Pero todos esos epítetos y calificativos supondrían que quien se declara contra el aborto carece de argumentos para hacerlo y sólo adopta una postura impositiva y arbitraria. ¿Hay argumentos que respalden esa oposición al aborto? ¿Y cuáles son esos argumentos?

Demos por supuesto que lo que cuenta en definitiva es el caso concreto, la acción en situación; pero es igualmente necesario atender a los principios que pueden encontrarse para normar la acción. Los argumentos a final de cuentas requieren de principios para sus premisas más importantes, de modo que lo que se concluya sea una aplicación de ellos al caso concreto. Por ello conviene ver en qué principios se puede apoyar la argumentación que tiende a desechar el aborto. Yo, como filósofo tomista, trataré de presentar algunos de los argumentos que ofrece la Iglesia para mantener esa postura que a muchos ha parecido simplemente retrógrada, pero que lo es sólo en la medida en

* Este artículo constituye un capítulo del libro *Metafísica y persona*, que ha sido publicado por la Universidad Autónoma de Querétaro.

que resulten retrógrados la preocupación por la dignidad del hombre, el respeto por la vida y la defensa de ésta como uno de los derechos humanos.

Uno de los razonamientos más importantes para oponerse al aborto, y que debe ser examinado en su fuerza y solidez argumentativas, tiene entre sus premisas el principio del respeto por la vida humana. Si aceptamos este supuesto de que la moral nos obliga a respetar la vida del hombre, hemos de tratar de conservar y promover la vida humana en sus diferentes estadios y manifestaciones. Alguien podría, claro está, rechazar este principio, o limitarlo, o matizarlo permitiendo que se quite la vida a determinados individuos en determinadas situaciones. Y entonces en ello se concentrará la discusión. Tal parece que no tiene caso defender el principio contra la negación total del mismo, ya que es suficientemente aceptado como principio, y sólo se discute su adecuada interpretación, a saber, cuándo hay vida humana, de qué manifestaciones de la vida humana ha de tratarse, y a qué individuos podría no aplicarse tal respeto debido a circunstancias especiales (y cuáles son éstas).

La discusión comienza a centrarse, pues, en el caso del aborto, no tanto en si merece respeto la vida humana, sino, aceptando dicho respeto, en el problema de cuándo hay en verdad vida humana. En efecto, la Iglesia se opone precisamente al aborto en la medida en que trunca y cercena un proceso que desembocaría en la vida humana plena, porque ya contiene en germen esa misma vida humana. Mas a muchos les parece que eso de ver vida humana en proceso es estirar demasiado el concepto de "vida humana", y que sólo puede hablarse de ella cuando hay plena seguridad de que algo es un ser humano, que tiene esa vida humana en propiedad. Lo malo es que a veces, para determinar si algo tiene vida humana, se confía demasiado en ciertas manifestaciones extrínsecas, fenomenológicas o empiriológicas, y muy poco se apela a los constitutivos intrínsecos de la persona, cognoscibles por consideraciones ontológicas, esto es, más plenamente filosóficas.

El punto de vista empiriológico o fenomenológico externo nos hace ver un ser humano, con vida propiamente humana, sólo allí donde las operaciones correspondientes a ese tipo de vida son muy ostensibles y manifiestas. Pero se corre el peligro de no alcanzar a ver los constitutivos esenciales del ser humano por falta de "exhibición", por falta de asideros empíricos para constatarla. Y entonces consideramos que no es un ser humano aquel que no alcanza a convencernos de su naturaleza por no contar con manifestaciones de la misma que alcancen

a hacerla evidente ante el tribunal de nuestra percepción. En concreto, suele faltarnos mucho la percepción de lo que escapa a lo constatable empíricamente, es decir, se nos escapa fácilmente lo que es entitativo, ontológico, o —con esa palabra tan temible y vilipendiada— metafísico. Esta capacidad de captar lo ontológico es una cosa que Santo Tomás de Aquino pondría como requisito para poder discutir sobre distintos modos y niveles de la vida humana; más adelante veremos por qué. Incluso la filosofía reciente (por lo menos algunos autores) ha tratado de "sensibilizar" al hombre actual respecto de los constitutivos ontológicos y metafísicos de las cosas, que no aparecen a primera vista, pero que están allí, en las cosas, que son inferidos como principios que guían la explicación de los fenómenos. Dado que los captamos después de una ardua reflexión, nos parecen principios y constitutivos meramente conceptuales, pero se dan en la realidad, la organizan y nos dirigen en nuestro manejo cognoscitivo de la misma.

Así, en la argumentación católica, por ejemplo de un Santo Tomás de Aquino, se encuentran esos elementos ontológicos que son la esencia y la existencia. La esencia es inmutable e igual, la existencia es la que actúa y manifiesta a la esencia de modos mudables y variados. Pero la esencia no pierde con ello su inmutabilidad y necesidad; por ejemplo, si centramos nuestra consideración del hombre en la esencia, la naturaleza o esencia humana será necesaria e inmutable, plena de derechos dondequiera que se encuentre, a pesar de que la existencia que hace concreta a dicha esencia no alcance a manifestar sus propiedades y derechos, ya que la existencia puede ser tan imperfecta o limitada que no llegue a darle toda su fuerza a la presentación de la esencia humana. Y tal es el caso del feto humano, según las diversas etapas de su formación, en el cual no siempre se alcanza a detectar la presencia cabal de la esencia o naturaleza humana debido a que su existencia o modo de actuación no presenta de modo palpable o convincente esa esencia humana presente en él. Y, así, quien no alcanza a detectar la naturaleza humana con ese esencialismo sano que reconoce en las cosas un aspecto de fijeza e inmutabilidad a pesar de su innegable flujo dinámico incesante, tiende a no ver en el feto las características de la naturaleza humana y le resulta fácil permitir su eliminación. Pero si se tiene la percepción ontológica de la naturaleza humana en el feto, a pesar de su constitución dinámica según el proceso existencial de su actualización, el aborto no se puede permitir. Es por lo que la Iglesia Católica lo condena.

En el proceso existencial de la constitución de la esencia no va cambiando ésta en sí misma, o su posesión por parte del ente en cuestión, sino la manifestación de dicha esencia por ese ente que la posee, por ejemplo, el ser humano. Así, puede hablarse de un camino por el que la esencia pasa de la potencia al acto, siempre por virtud de la existencia en la que se va actualizando. Hay un momento en el que se reúnen las condiciones para que el individuo en gestación pertenezca a la naturaleza humana, momento que se considera en la Iglesia como el de la implantación del óvulo fecundado en el útero; pues, si atendemos a la causalidad unívoca al nivel mismo de la física, aceptaremos que hay allí un individuo humano, ya que, como se dice, "el hombre engendra al hombre". Desde este momento, puramente físico (biológico), en el que vemos que el ente viene ya informado para ser lo que es, podemos pasar al nivel metafísico, y primero al nivel óntico, de las operaciones; éstas nos colocan al nivel del sujeto/individuo, con unas reacciones que son netamente humanas, que nos atestiguan su naturaleza humana (alma-cuerpo), e indican una conciencia individual; ésta última no ha de confundirse con las funciones vegetativas, sensitivas e intelectuales que van apareciendo paulatinamente. Esto nos hace pasar al nivel ontológico, en el que apreciamos la sustancia esencial, con las funciones mismas ya esenciales de hombre. En ese ente en gestación podemos ya detectar en devenir la plenitud del desarrollo humano, la madurez misma del hombre (en proceso), pues ésta no es accidental, sino plenamente esencial, con sus desarrollos accidentales ulteriores. Su información, su principio teleológico, su finalidad son desde el comienzo intrínsecamente operantes. El ente en potencia próxima está ya informado con los atributos de su naturaleza o esencia. Y de esta manera, aun cuando el feto en formación no parezca o no manifieste tener en acto la esencia humana, la tiene en potencia y en proceso, de acuerdo al correspondiente segmento de actualización que va alcanzando en su devenir existencial. ¡Cómo nos falta penetración ontológica para captar bien la onticidad del ente en potencia! Algunos se han acostumbrado a conceder onticidad sólo a lo que está ya dado, constituido, configurado por completo, y no alcanzan a ver la carga ontológica de ser en las cosas que existencialmente van avanzando poco a poco a su plena constitución actual. El ente en potencia es ente, aunque nos cuesta reconocerle su tipo de ser. La dilucidación de este modo de ser fue una de las grandes aportaciones filosóficas de Santo Tomás, en la línea de Aristóteles, pero inclusive más allá de él.

El propio Aquinate nos previene aquí con respecto al ser potencial. No es un ser simple, hay varios grados de potencia o potencialidad, y no podemos tomarlos indiscriminadamente como si tuvieran el mismo grado de ser. Una es la potencialidad en sentido muy amplio, de sola posibilidad lógica, de que algo no es contradictorio, de que no tiene impedimento para existir, pero que no por ello reúne las condiciones inmediatas para existir; es una potencia como mera posibilidad (potencia objetiva). Ciertamente ella no bastaría para considerar algo como en proceso para ser; por ejemplo, no están en el mismo grado de potencia el semen o el óvulo humanos y el feto ya implantado; uno es mera posibilidad, el otro está en potencia ya concretizada en un individuo, existiendo éste como ser humano aunque no plenamente manifestado. Contiene ya en sí una mayor virtualidad para llegar a ser lo que se espera de su naturaleza, con tal que no se impida el proceso existencial de su esencia. A esa potencia Santo Tomás la llama "potencia subjetiva" (subjetiva no en el sentido del sujeto cognoscente, sino en el sentido de que tiene un substrato o *subjectum* en el cual realizarse, que es su naturaleza). El óvulo fecundado se encuentra ya en potencia próxima de producir al hombre, si no se impide el proceso de su desarrollo. Y allí se encuentra ya la presencia ontológica de una persona humana, en potencia próxima, sí, pero en un camino decidido para alcanzar esa constitución y esa realización de la esencia humana. Ese individuo ya viene informado para ser lo que es. La Iglesia quiere respetar ese ser que se halla en proceso, en un devenir no meramente "posible", sino con una potencialidad próxima, con una virtualidad precisa de realizar en plenitud la naturaleza humana. Por eso no puede permitir sin más el aborto.

Se ha argumentado que la noción de persona en potencia es oscura y discutible porque se basa en la noción de potencia profesada por Aristóteles, y él mismo dice en su *Metafísica*,¹ que toda potencia para algo es también potencia para su contrario, y que por ello la persona en potencia es también no-persona en potencia. Pero eso no lo dice Aristóteles así, indiferenciadamente de toda potencia en general. Se está tomando ese texto fuera de su contexto, de manera descontextuada e inválida. En efecto, al objetar eso no se distinguen los diversos tipos y grados de potencia que hay para Aristóteles, y debido a esa simplificación la objeción pierde toda fuerza. Así, para el Estagirita la potencia próxima o virtual no está igualmente en potencia para su

¹ Aristóteles, *Metafísica IX*, 8, 1050b8.

opuesto como lo está la potencia remota. De manera indiferenciada no vale ese argumento textual (sobre todo, porque, como se ha dicho, no responde al contexto en el que Aristóteles lo enuncia), ya que el Estagirita sostiene que la potencia, mientras más próxima es para su acto propio está más alejada del acto opuesto. Una persona que tiene la justicia en potencia próxima o virtual, es decir, que se acerca decididamente a la virtud de la justicia por el empeñoso ejercicio de pequeños actos virtuosos en ese orden de lo justo, está más alejada de lo opuesto, esto es, de la injusticia, que la que aún se encuentra en potencia remota de la misma virtud, y que no hace ningún esfuerzo por ser justa. Y así sucede con cualquier virtud, la cual es una cualidad o accidente. Pero también, de manera semejante, en el orden de la sustancia, un ente en potencia no tiene (aún) la forma o esencia humana, por ejemplo, cuando está en potencia remota, pongamos por caso el semen; pero ya la tiene —como él mismo dice— incoada o incoativamente cuando se encuentra en potencia próxima de la misma.²

Utilizar *Met.*, IX, 8, 1050b8 ss. (como algunos han querido hacerlo) para invalidar el ente en potencia próxima es descontextuar lo que Aristóteles dice allí. Está hablando de otra cosa, es decir, de la potencia remota u objetiva solamente, no de la próxima y subjetiva. En efecto, en el mismo libro, en el c. 7, Aristóteles dice que va a investigar cuándo una cosa está en potencia y cuándo no. Y añade —siguiendo la biología de su tiempo, de los cuatro elementos—: «la tierra, por ejemplo, ¿es en potencia un hombre? ¿o no, sino más bien cuando ya se ha convertido en semen, o quizá ni siquiera entonces?», dando a entender que no cualquier grado de potencia basta para tener un ente dado. Agrega también que hay cosas que están en un estado rudimentario de la potencia, por ejemplo, para ser una casa, o para curarse, o para llegar a ser virtuoso, etcétera, y otras están en un dinamismo o proceso que ya las aproxima al acto. Esas que tienen ya una determinada naturaleza en devenir, y llegan a ella sólo con la única condición y requisito de que nada les interrumpa ese proceso. Pero ya no pueden ser otra cosa, i.e. no están en potencia para ser otra cosa, como si el ser algo y no serlo estuvieran equidistantes; ya no lo están.

² La potencia para lo opuesto puede ser sustancial o accidental. Es sustancial cuando aún no se tiene el acto correspondiente, que es la forma sustancial. Es accidental cuando, teniendo la forma que especifica, falta la manifestación operativa de la misma. En este sentido el feto es persona potencial en cuanto a la manifestación. Aun habría que decir no tanto que es una persona en potencia o persona potencial cuanto que es una persona ya en acto primero, con un potencial a manifestar.

Eso lo ve Aristóteles más claro en los entes biológicos, que tienen su principio de generación ya integrado. Y lo aplica al hombre mismo: “de las [cosas] que lo tienen en sí mismas [a saber, ese principio de generación, llegan al acto propio y determinado] cuantas, si no lo impide nada externo, serán por sí mismas; por ejemplo, el semen aún no [es un hombre con esta potencia próxima] (pues debe caer en otro y cambiar), pero cuando por su propio principio sea ya tal, es esto en potencia [próxima al acto]”.³

Además, en el caso del feto humano se cumple la exigencia aristotélica de que lo que está en potencia próxima pertenezca a la misma especie de lo que está en acto y lo generó; es decir, una potencia de este tipo no carece de forma ni esencia. Nos dice que, en el orden de la sustancia (en este caso, la sustancia biológica), “todo lo que se genera llega a ser algo a partir de algo y por obra de algo que es de la misma especie”.⁴ Y esto lo dice partiendo del ejemplo del hombre; el feto humano pertenece ya a la misma especie del adulto que lo engendró: “*oion anthropos ex anthrópou*”: “como el hombre [se engendra] del hombre”. (Su expresión es: “*pan to gignómēnon gignetai ek tinós ti kai hypo tinos, kai touto éidei to autó*”, lo engendrado por otro es de su especie, esto es, con su forma y esencia, no carente de forma o de esencia por estar todavía en potencia subjetiva o próxima).

En 1050b8 Aristóteles está hablando de la potencia objetiva, no de la potencia subjetiva, es decir habla de la potencia entendida como pura posibilidad.⁵ Y se ha querido utilizar este pasaje, descontextuándolo, para hacerlo válido de todo tipo de potencia. Aristóteles está en un contexto muy determinado, el de las sustancias eternas, y éstas son necesarias, no pueden ser contingentes. Por eso dice que nunca podrán ser entes en potencia, ni subjetiva ni objetiva; pero allí se refiere a la potencia objetiva, que es la posibilidad o no contradicción, la que se avecina a la contingencia —opuesta a la necesidad de las sustancias eternas—; y dice que lo que está de esa manera en potencia, a saber, en potencia objetiva o que tiene mera posibilidad, es al mismo tiempo potencia de la contradicción. Es lo que dicen sus propias palabras: “*pasa dinamis áma tes antifásēós estin*”. Nótese que habla de contradicción (antifasis), como opuesta a la posibilidad, pues lo posible es para él lo no contradictorio, y no habla aquí de con-

³ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 7, 1049a13.

⁴ *Idem*, IX, 8, 1049b26.

⁵ Ver nota 1.

triedad, que es la oposición conveniente a la potencia subjetiva. Y agrega que lo que no es posible que exista no puede existir en nada, y que lo que no es posible puede no estar en acto ("to dinaton" y "to me dinaton"); se refiere, pues, a lo posible, a lo que está en potencia objetiva, y no a lo que está en potencia subjetiva, la cual es más concreta y próxima. Y así, de la posibilidad o potencia lógica pasa a tratar —como es congruente— de la contingencia, o del ente contingente: aquel que puede existir o no existir, o que es posible ("to dinaton kai einai kai me einai"). De él simplemente dice que es contingente o corruptible ("fthartón"), y éste es el ente en potencia del que puede ser una cosa o su contradictoria (pero nótese que no su contraria), no porque esté en potencia próxima de ello, sino remota. Habla, pues, de posibilidad y no de potencia propiamente, esto es, allí está tratando de la potencia objetiva, y no de la subjetiva, que es la que hace el caso aquí.

Esta distinción entre potencia subjetiva o concreta y objetiva o como mera posibilidad se encuentra en el lib. V de la *Metafísica*,⁶ al hablar de los tipos de impotencia correspondientes a los de potencia.

Por otra parte, se ha argüido que el propio Santo Tomás habló de etapas en la formación de ese ser humano en proceso, y que, tomándolo de Aristóteles, habló de que se presentan las condiciones materiales para la información anímica en el hombre a los cuarenta días y en la mujer a los ochenta. Dejando de lado lo rudimentario de la biología de su época y la fácil acusación de antifeminismo, el Aquinate de todos modos no pierde la conciencia de que antes de esa supuesta etapa hay un ser humano en proceso, y que sería poco cristiano aprovechar esos días para cortar dicho proceso. Sin embargo, la Iglesia ha aceptado pluralidad de opiniones sobre el momento de la individuación humana del producto en gestación; aunque la postura "oficial" la centra en la fecundación del óvulo, otros teólogos la centran en la implantación en el útero. De acuerdo con ello hablan de aborto en diferentes momentos de la gestación. Pero lo hacen para poder aplicar una salida a las situaciones conflictivas (como el caso de la violación). Con todo, me parece que nunca ha de perderse de vista el principio fundamental del respeto a la vida humana, que si entendemos bien, nos sensibilizará para ver esa vida humana en ciernes donde algunos no alcanzan a verla y se encuentra ontológicamente.

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, L.V, c. 12, 1019b21.

CREACIÓN DE UN DERECHO DEL REFUGIADO: LAS EXPERIENCIAS RECIENTES DE MÉXICO Y BELICE

Jean-François DURIEUX

SUMARIO: I. *Introducción al derecho del refugiado*. II. *El éxodo centroamericano: una realidad poco normada*. III. *Génesis de las legislaciones mexicana y beliceña*. IV. *Aspectos formales*. V. *Definiciones*. VI. *Conclusiones*.

I. INTRODUCCIÓN AL DERECHO DEL REFUGIADO

1. La rama del Derecho Internacional que se articula alrededor de la figura del refugiado y de la institución del asilo¹ es un edificio con dos vertientes. La primera, de comprobada antigüedad, rige relaciones entre Estados, en la tradición más clásica del Derecho Internacional Público. Inevitablemente, la existencia de un fenómeno de refugiados provoca tensiones y fricciones entre el Estado "productor" (o "expulsor") y el Estado receptor de estos refugiados, trátase de individuos aislados o de grupos numerosos. Se tuvo que establecer, por consiguiente, el carácter estrictamente humanitario de la concesión de asilo o protección a los refugiados, en virtud del cual este acto del Estado receptor no debe ser considerado como inamistoso por el Estado expulsor, y no le da a este último derecho a reclamar. Este precepto fundamental ha sido consagrado, a lo largo de la historia, por un sinnúmero de convenios bilaterales y tratados multilaterales, primeramente los relativos a la extradición.² Este mismo principio es el pilar del cele-

¹ En este artículo preferimos no utilizar la palabra "refugio", que por cierto no aparece en ningún instrumento internacional en la materia. El estatuto de refugiado regulado por instrumentos de carácter ya sea universal o regional, y el de asilado definido por el Derecho Interamericano, son dos modalidades de "asilado" en el sentido amplio —*asylum*, en inglés— utilizado aquí.

² Vale recordar que la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* estipula en su artículo 15 que: "No se autoriza la celebración de tratados para la