

Universidad de Chile
Facultad de Derecho
Departamento de Ciencias del Derecho
Curso: Filosofía (de la) Moral
Profesor: Dr. Andrés Bobenrieth Miserda
Primer semestre de 2007

Seminario:

La doctrina del doble efecto y la ética de las virtudes en el contexto de la discusión sobre el aborto

Elaborado por Francisco Vergara Letelier, alumno ayudante *ad honorem*.

1. DWORKIN, R. (1998). *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Barcelona: Ariel.
2. FERRATER M., J.; COHN, P. (1983). *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza.
3. TOMÁS DE AQUINO. Suma teológica, II-II, q. 64, a. 7.
4. FOOT, P. (1994). "El problema del aborto y la doctrina del doble efecto." En: FOOT, P. (1994) *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
5. THOMSON, J.J. (1983). "Una defensa del aborto." En: Varios autores (1983), *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*. Madrid: Cátedra.
6. FINNIS, J. (1983) "Pros y contras del aborto". En: Varios Autores (1983), *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*. Madrid: Cátedra.
7. THOMSON, J.J. (1983) "Derechos y muertes" En: Varios autores (1983), *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*. Madrid: Cátedra.

LA MORALIDAD DEL ABORTO

A veces, las personas que discuten acaloradamente no tienen una idea clara del objeto de la discrepancia, incluso cuando la disputa es violenta y profunda. La mayoría de la gente supone que el debate del aborto es, en el fondo, un debate sobre una cuestión moral y metafísica: la de si incluso un embrión recién fertilizado es ya una criatura humana con derechos e intereses propios, una persona en el sentido que definimos en el capítulo 1, un niño no nacido, indefenso ante el cuchillo asesino del abortista. La retórica política manifiesta explícitamente que ésta es, en efecto, la cuestión debatida. La enmienda «por la vida humana», que los grupos contrarios al aborto han intentado convertir en parte integrante de la Constitución de Estados Unidos, declara: «El derecho supremo a la vida es conferido a cada ser humano desde el momento de la fertilización con independencia de la edad, salud o condiciones de dependencia.» Los partidarios de la libre decisión de la mujer defienden el aborto afirmando que el feto es un niño sólo en la misma medida en que puede considerarse que una bellota ya es un roble. Casi todas las discusiones teológicas, morales, filosóficas e incluso sociológicas sobre el aborto presuponen que las personas discrepan acerca del aborto porque discrepan acerca de si el feto es una persona con derecho a la vida desde el momento de su concepción, o si deviene una persona en algún momento durante el embarazo, o si no es persona hasta el momento del na-

cimiento. Y acerca de si, suponiendo que el feto es una persona, su derecho a la vida debería ceder ante algún derecho más importante que tenga la mujer embarazada.

Hemos sugerido algunas razones preliminares para pensar que esta explicación del debate sobre el aborto, a pesar de su gran popularidad, es fatalmente equívoca. Si seguimos esta explicación no podemos entender las verdaderas convicciones políticas y morales que tiene la mayor parte de la gente acerca de cuándo es permisible el aborto y acerca de lo que debería hacer el Gobierno en materia de aborto. Un análisis detallado de la mayor parte de la opinión conservadora sobre el aborto revela que ésta es contradictoria con la suposición de que el feto tiene derechos desde el momento de la concepción. De igual modo, un análisis detallado de la mayor parte de la opinión liberal muestra que ésta no se basa exclusivamente en el presupuesto de que el feto no tiene tales derechos.

Naturalmente, las opiniones que la gente tiene acerca del aborto no aparecen sólo en dos versiones, una conservadora y otra liberal. En ambos lados existen diversos grados de opinión, que van desde una posición extrema hasta otra moderada, y existen asimismo diferencias de opinión que en modo alguno pueden ser colocadas dentro del espectro que va de lo conservador a lo liberal —por ejemplo, la opinión de que un aborto tardío es peor que un aborto temprano no parece que sea más claramente liberal o más claramente conservadora que su opuesta—. Sin embargo, en esta parte de la argumentación supondremos que las opiniones de la gente se distribuyen a lo largo de un espectro conservador-liberal, pues de esta manera podremos exponer más fácilmente nuestras principales ideas.

Hemos visto que un número importante de personas muy conservadoras en el tema del aborto —que creen que abortar no es nunca, o casi nunca, moralmente permisible, y que estarían horrorizadas si algún pariente o amigo íntimo decidiera abortar— creen, sin embargo, que la ley debería permitir a las mujeres la libertad de decidir por sí mismas si abortar o no, y que es inmorral que la mayoría o el Gobierno les impongan su opinión. Incluso muchos católicos adoptan esta postura: entre ellos, el gobernador de Nueva York, Mario Cuomo, según dejó claro en un

conocido discurso pronunciado en 1984 en la Universidad de Notre Dame, en Indiana.¹

Algunos conservadores que adoptan esta postura la basan, como en el caso de Cuomo, en el principio de que la Iglesia y el Estado deben estar separados: creen que la libertad de decisión personal en materia de aborto es parte integrante de la libertad que tienen las personas de tomar sus propias decisiones en materia religiosa. Otros basan su tolerancia en una noción más general de la privacidad y la libertad: creen que el Gobierno no debe dirigir a los individuos en ningún aspecto de su moralidad privada. Pero las personas que realmente consideran que el feto es una persona con derecho a la vida no podrían mantener ninguna de estas interpretaciones. Proteger a las personas de agresiones homicidas —especialmente a personas demasiado débiles para poder protegerse por sí mismas— es uno de los deberes más centrales e ineludibles del Gobierno.

Naturalmente, un número importante de personas muy conservadoras en el tema del aborto no adoptan esta postura tolerante: creen que los gobiernos deberían prohibir el aborto, y algunas de ellas han dedicado sus vidas a conseguir tal objetivo. Pero incluso aquellos conservadores que creen que la ley debería prohibir el aborto reconocen algunas excepciones. Es una opinión muy común, por ejemplo, que el aborto debería permitirse cuando es necesario para salvar la vida de la madre.² Sin embargo, esta excepción carece también de consistencia ante cualquier creencia que diga que el feto es una persona con derecho a la vida. Algunos dicen que en este caso está justificado que la madre aborte porque actúa en legítima defensa, pero cualquier aborto seguro es practicado por alguien más —un médico—, y muy pocas personas creen que esté moralmente justificado que una tercera persona, incluso un médico, mate a una persona inocente para salvar a otra.

Los conservadores en materia de aborto a menudo admiten otras excepciones. Algunos creen que el aborto es moralmente permisible no sólo cuando es necesario para salvar la vida de la madre, sino también cuando el embarazo es consecuencia de una violación o incesto.³ Cuantas más excepciones de este tipo se admitan, más claramente resulta que la oposición conserva-

dora al aborto no presupone que el feto es una persona con derecho a la vida. Sería contradictorio insistir en que el feto tiene un derecho a la vida que es suficientemente importante como para justificar la prohibición del aborto (incluso cuando el nacimiento del niño vaya a arruinar la vida de la madre o de la familia), pero que, en cambio, tal derecho a la vida deja de existir cuando el embarazo es el resultado de un crimen sexual del cual el feto es, obviamente, del todo inocente.

Por el otro lado ocurre algo parecido. Las opiniones liberales acerca del aborto no derivan simplemente de la negación de que el feto sea una persona con derecho a la vida; presuponen que algún otro valor importante está en juego. Hago excepción aquí de las opiniones de aquellas personas que creen que el aborto no es jamás ni siquiera moralmente problemático —Peggy Noonan, una redactora de discursos para la Casa Blanca durante la administración de Ronald Reagan, dijo que cuando estaba en la universidad consideraba «el aborto como una mera operación quirúrgica»—⁴ y que las mujeres que sienten escrúpulos, arrepentimiento o remordimiento por el aborto son tontas. La mayoría de las personas que se consideran liberales en la cuestión del aborto tienen una opinión más moderada y compleja. Construiremos un modelo de lo que sería tal opinión, aunque no pretendemos sugerir que todos los liberales moderados lo acepten íntegramente.

Una posición liberal paradigmática acerca del aborto tiene cuatro partes. En primer lugar, esta posición rechaza la opinión extrema de que el aborto no es moralmente problemático, e insiste, por el contrario, en que el aborto constituye siempre una grave decisión moral, al menos desde el momento en que la individualidad genética del feto queda establecida, y el feto se ha implantado con éxito en el útero, lo cual normalmente ocurre catorce días después, aproximadamente. A partir de ese momento, el aborto significa la extinción de una vida humana que ya ha comenzado, y por esta sola razón conlleva un gran coste moral. El aborto no es nunca permisible por una razón trivial o frívola; no está nunca justificado, excepto para prevenir un daño serio de cierta clase. Es inhumano que la mujer interrumpa su embarazo para evitar tener que cancelar un viaje a Europa

que desde hace mucho tiempo espera realizar, o porque prefiera quedarse embarazada durante otro momento del año, o porque haya descubierto que su hijo será una niña y ella quiera un niño.

En segundo lugar, el aborto está justificado, no obstante, por un conjunto de razones serias. Está justificado no sólo para salvar la vida de la madre, así como en casos de violación o incesto, sino también en casos en los que se ha diagnosticado una severa malformación del feto —por ejemplo, las malformaciones de los bebés cuyas madres tomaron talidomida, o las malformaciones provocadas por la enfermedad de Tay-Sachs—, que hace probable que, si llega a nacer, el niño tenga una vida breve, dolorosa y frustrante.⁵ De hecho, en algunos casos, cuando la anormalidad es muy grave y la vida potencial es inevitablemente corta y cruelmente disminuida, la opinión liberal paradigmática sostiene que abortar no sólo está moralmente permitido, sino que puede ser moralmente obligado, que sería inmoral traer al mundo, a sabiendas, un niño así.

En tercer lugar, la preocupación de la mujer por sus propios intereses se considera una justificación adecuada del aborto si las consecuencias del nacimiento del niño para la vida de la mujer, o la de su familia, van a ser permanentes y graves. Según las circunstancias, puede estarle permitido a la mujer interrumpir su embarazo si tuviera que abandonar la escuela, o renunciar a la oportunidad de una carrera o a una vida satisfactoria e independiente. Para muchas mujeres éstos son los casos más difíciles, y las personas que adoptaran la opinión liberal paradigmática supondrían que la mujer embarazada sentiría cierta pena si decidiera abortar. Pero no condenarían su decisión por egoísta; al contrario, podrían suponer que la decisión contraría constituiría una grave equivocación moral.

El cuarto componente de la opinión liberal es la opinión de índole política que, según dijimos, comparten a veces las personas moralmente conservadoras en el tema del aborto: la opinión de que, al menos hasta la etapa final del embarazo, cuando el feto está suficientemente desarrollado como para tener intereses propios, no es de la incumbencia del Gobierno intervenir para evitar abortos, incluso los moralmente no permi-

sibles, pues la cuestión de si un aborto es justificable es algo que, en último término, debe decidir la mujer embarazada. Los demás —el compañero, la familia, los amigos y la opinión pública— pueden desaprobador su decisión y moralmente pueden tener razón para ello. La ley puede, en algunas circunstancias, obligar a la mujer a discutir su decisión con otras personas. Pero al final el Gobierno debería permitir que la mujer decidiera por sí misma; no debería imponerle las convicciones morales de otras personas.

Creo que estos cuatro componentes de la opinión liberal paradigmática representan las convicciones morales de muchas personas —al menos de una minoría muy sustancial en Estados Unidos y en otros países occidentales—. La opinión liberal que constituyen es obviamente contradictoria con cualquier suposición de que el feto durante su etapa inicial es una persona con derechos e intereses propios. Naturalmente, tal suposición justificaría la opinión de que el aborto es siempre moralmente problemático, pero sería claramente incompatible con el componente cuarto de la opinión liberal —según el cual el Gobierno no tiene ningún derecho a proteger los intereses del feto a través de la ley penal—, y lo sería aún más claramente con el tercer componente: si el feto tiene derecho a la vida, el interés de la madre en tener una vida plena y satisfactoria difícilmente podría considerarse más importante que ese derecho. Incluso el segundo componente, que insiste en que el aborto puede ser moralmente permisible cuando el feto presente serias malformaciones, es difícil de justificar si uno supone que el feto tiene derecho a la vida. En aquellos casos en los que las malformaciones físicas del niño son tan dolorosas o paralizantes que creemos que la muerte sería lo más beneficioso para el niño, podemos decir que también el aborto habría sido lo más beneficioso para el niño. Pero esto no es así en todos los casos en los que la opinión liberal paradigmática permite el aborto: incluso niños terriblemente deformados pueden formar lazos de afecto, dar y recibir amor, luchar y, hasta cierto punto, superar sus defectos. Si sus vidas valen mucho, entonces ¿cómo podría haber sido mejor para ellos que se hubiera puesto fin a sus vidas en el útero?

Pero, aunque la suposición de que el feto no tiene intereses o derechos propios sea necesaria para explicar la opinión liberal paradigmática, no es suficiente pues no puede explicar por sí sola por qué el aborto es alguna vez inmoral. ¿Por qué debería generar el aborto cuestión moral alguna si no hay nadie a quien perjudique? ¿Por qué el aborto *no* es, pues, como una tonsilectomía? ¿Por qué debería sentir pena una mujer después de un aborto? ¿Por qué debería sentir mayor pena que tras haber tenido una relación sexual con anticonceptivos? La verdad es que la opinión liberal, al igual que la conservadora, presupone que la vida humana tiene en sí misma un significado moral intrínseco, por lo que es en principio inmoral extinguir una vida incluso cuando no están en juego los intereses de nadie. Si vemos esto claramente, entonces podemos explicar por qué las opiniones liberal y conservadora difieren del modo en que lo hacen.

Hasta aquí nuestro análisis ha puesto énfasis en la opinión moral individual. Pero las personas no responden a las grandes cuestiones morales o jurídicas sólo como individuos; al contrario, muchos insisten en que sus opiniones en cuestiones tan importantes reflejan y derivan de compromisos, lealtades y asociaciones más amplias y generales. Creen que tienen opiniones no sólo como individuos, sino también como católicos, baptistas, judíos, protectores de valores familiares, feministas, ateos, socialistas, críticos sociales, anarquistas o partidarios de alguna otra opinión ortodoxa o radical acerca de la justicia o la sociedad. Debemos considerar hasta qué punto la hipótesis que estamos defendiendo —que el debate del aborto versa sobre valores intrínsecos, y no sobre los derechos o intereses del feto— nos permite comprender mejor las afirmaciones, intuiciones, doctrinas y argumentos de estas importantes instituciones o movimientos. Plantearemos esta cuestión haciendo referencia a dos de los grupos más destacados que participan en la controversia: las religiones tradicionales y el movimiento feminista.

La religión

Por todo el mundo occidental, incluso allí donde la Iglesia y el Estado están normalmente separados, la batalla del aborto ha tenido frecuentemente el carácter de un conflicto entre confesiones religiosas. En Estados Unidos, las opiniones sobre el aborto guardan una estrecha relación con las creencias religiosas. Según el estudio sobre las elecciones nacionales estadounidenses, de 1984, el 22 por ciento de los baptistas y fundamentalistas, el 16 por ciento de los baptistas del sur y el 15 por ciento de los católicos creían entonces que el aborto no debería permitirse nunca. La misma encuesta mostró que los luteranos (el 9 por ciento de los cuales no permitirían ningún aborto) y los metodistas (el 8 por ciento) eran las confesiones más liberales, y los episcopalianos (el 5 por ciento) y los judíos (el 4 por ciento) lo eran aún más. Es cierto que las personas que asisten regularmente a la iglesia suelen sostener opiniones más conservadoras en materia de aborto que aquellas que no acuden a la iglesia o lo hacen sólo esporádicamente (esto es válido para todas las confesiones religiosas). Puesto que en Estados Unidos la religión tiende a estar correlacionada, al menos de manera aproximada, con otras categorías sociales —por ejemplo, con la clase económica—, la pertenencia a estas categorías puede influir de modo independiente. Pero, de todos modos, en Estados Unidos la controversia sobre el aborto parece tener, verdaderamente, una fuerte dimensión religiosa.⁶

El movimiento contrario al aborto está dirigido por grupos religiosos, utiliza un lenguaje religioso, invoca a Dios constantemente, y a menudo solicita que se rece. Engloba a miembros de muchas religiones, como muestran las estadísticas que acabo de referir, incluyendo no sólo fundamentalistas, sino también judíos ortodoxos, mormones y musulmanes negros. Pero los católicos han asumido el liderazgo organizativo. En 1980, John Dooling, un juez federal de Nueva York, declaró que la enmienda Hyde —que el Congreso había adoptado en 1976 y que prohibía que se utilizaran para financiar abortos los fondos federales de ayuda médica— era inconstitucional porque negaba el derecho de las personas al libre ejercicio de su religión.⁷ En

el curso de una sentencia extraordinariamente pormenorizada, Dooling, personalmente un católico devoto, dijo: «Los clérigos y seglares católicos no están solos en el movimiento provida, pero las pruebas imponen la conclusión de que son ellos quienes han vitalizado el movimiento, le han dado organización y dirección y han utilizado para su apoyo canales de comunicación eclesiásticos.»⁸

Pero es importante señalar que los líderes de muchas otras creencias religiosas también han hablado públicamente sobre esta cuestión, incluyendo a muchos líderes que sostienen puntos de vista más liberales que conservadores, y Dooling citó el testimonio de un número importante de ellos. Muchas de estas afirmaciones, tanto las que condenan el aborto como las que lo aprueban en ciertas circunstancias cuidadosamente delimitadas, no se basan en el presupuesto de que el feto es una persona. Todas ellas afirman una idea distinta que subyace a las opiniones que la mayoría de la gente tiene acerca del aborto: que cualquier forma de vida humana tiene un valor intrínseco, sagrado, que uno debe procurar no sacrificar. No es sorprendente que todas esas afirmaciones declaren o sugieran una fuente propia de ese valor intrínseco y sagrado: consideran la vida humana como la más excelsa creación de Dios.

Dooling citó, por ejemplo, el testimonio del doctor Jaines E. Wood, jr., director ejecutivo del Comité Conjunto Baptista para Asuntos Públicos, quien informó que los baptistas se hallaban divididos en relación al tema del aborto y que no había una postura oficial. Pero el doctor Wood también dijo que en 1973 el comité conjunto, reaccionando ante la decisión de los obispos católicos de trabajar para lograr una enmienda constitucional que revocara el precedente *Roe vs. Wade*, se opuso a una campaña que «forzaría a todos los ciudadanos a aceptar un juicio moral afirmado por uno de los miembros del Cuerpo de Cristo». De manera similar, la Convención de los Baptistas del Sur de 1976 rechazó cualquier «actitud indiscriminada ante el aborto, por ser contraria a la visión bíblica» y no adoptó una propuesta de resolución que declaraba: «Toda decisión de abortar, cualquiera que sea el motivo, necesariamente supone la decisión de terminar con la vida de un ser humano inocente.» El

doctor Wood dijo que en su opinión la fe baptista bien entendida condena el aborto por razones frívolas, pero lo considera lícito cuando el embarazo sea involuntario (incluyendo aquí los embarazos de adolescentes muy jóvenes sin edad de poder consentir, y los de las mujeres cuyos métodos anticonceptivos hubieran fallado), en caso de deformidad del feto y en casos en los que existen significativas razones familiares que desaconsejan la continuación del embarazo.⁹

El reverendo John Philip Wagonman, un ministro metodista que en 1980 fue decano del Seminario Teológico Wesley en Washington y que había sido presidente de la Sociedad Americana de Ética Cristiana, testificó, en palabras del juez Dooling, que «era una opinión común entre teólogos cristianos protestantes, y hasta cierto punto entre otras congregaciones religiosas, que la personalidad humana —entendida en el sentido en que para la fe cristiana la persona recibe su máximo valor— no existe en las primeras etapas del embarazo [...]; no hay plenamente una persona humana hasta aquella etapa del desarrollo en que alguien ha empezado a tener experiencia de la realidad». Pero, según dijo Dooling, el decano Wagonman insistió sin embargo en que «casi ningún aspecto de la vida es más sagrado, más próximo a lo que es ser humano en relación a Dios, que traer una nueva vida al mundo para compartir el don de la gracia divina [...]. Al traer nueva vida al mundo los seres humanos deben estar seguros de que las condiciones en que nace la nueva vida la mantendrán de conformidad al plan de Dios que esa vida debe satisfacer [...] Es importante tener en cuenta si una nueva vida [...] puede amenazar con socavar la realización, en sentido teológico, de seres humanos ya existentes». Una mujer embarazada «respondiendo por fe y amor de Dios al amor que Dios ha dado a los seres humanos» puede decidir abortar si es improbable que la nueva vida vaya a recibir el cuidado necesario para la realización humana —por ejemplo, porque la propia mujer sea sólo una adolescente, o porque esté próxima a la menopausia, o porque la existencia de un nuevo hijo haría más dura la vida de la familia ya existente—. ¹⁰

De acuerdo con el testimonio del rabino David Feldman, «en la ley judía el feto no es una persona, y ninguna persona

existe hasta que el niño sale del útero», por lo que en la ley judía el aborto no es un asesinato. (Si lo fuera, señaló el rabino Feldman, no sería lícito que un médico practicara un aborto incluso para salvar la vida de la madre, pues eso significaría matar a una persona inocente para salvar a otra.) Sin embargo, el judaísmo sostiene que el aborto es, en principio, inmoral. En la tradición judía más estricta, dijo el rabino Feldman, el aborto es objetable cualquiera que sea el motivo por el que se practique, excepto si se realiza para proteger la vida, la salud mental o el bienestar de la madre; una tradición más liberal, dijo, permite más excepciones: por ejemplo, para proteger a la mujer frente a la «angustia psíquica». En ambas tradiciones, sin embargo, en algunos casos el aborto no es meramente permisible, sino obligatorio. En tales casos, el aborto viene exigido por el correcto sentido del deber religioso, pues el aborto constituye una elección, consagrada por la fe judía, en favor de la vida en este mundo contra la vida en otro mundo. En 1975, la Convención Bienal de las Sinagogas Unidas de América declaró que los abortos, «aunque son graves incluso en las primeras etapas del embarazo, no deben ser equiparados al asesinato más de lo que pueda serlo la decisión de la mujer de no quedar embarazada». Y añadió que «el aborto implica problemas psicológicos, religiosos y morales muy serios, pero el bienestar de la madre debe ser nuestra preocupación fundamental».¹¹

Cada una de estas declaraciones insiste en que cualquier decisión sobre el aborto exige reflexionar sobre un importante valor: el valor intrínseco de la vida humana. Cada una de ellas interpreta que ese valor se apoya en el amor y el poder creador de Dios, pero insiste en que una actitud religiosa adecuada debería reconocer y sopesar otra clase de amenaza a la santidad de la vida: la amenaza a la salud y bienestar de la madre que un embarazo no deseado puede provocar. En tales casos, mostrar un respeto adecuado hacia la creación de Dios exige una apreciación equilibrada, y no una afirmación de la prioridad automática de la vida biológica del feto sobre la vida ya desarrollada de su madre.

Algunos teólogos y líderes religiosos conservadores también han dicho, explícitamente, que la cuestión crucial acerca

del aborto no es la de si el feto es una persona, sino cómo se respeta mejor el valor intrínseco de la vida humana. El difunto profesor Paul Ramsey, de Princeton —influyente teólogo protestante—, fue un enérgico adversario del aborto. Antes de que se decidiera el caso *Roe vs. Wade*, escribió que incluso la utilización de medios anticonceptivos intrauterinos, que evitan la implantación de un óvulo fertilizado, constituía pecado y sugirió que a todas las chicas jóvenes se les transmitiera la rubeola, deliberadamente, para inmunizarlas contra esa enfermedad, a fin de que no fuera necesario abortar un feto afectado porque una mujer hubiera contraído dicha enfermedad durante la gestación. Pero Ramsey dejó claro que sus enérgicas opiniones no se basaban en la suposición de que el feto tuviera personalidad o derechos, sino en el respeto de la dignidad divina que, según Ramsey, es «extraña» al hombre pero le «envuelve».

«Desde este punto de vista —dijo—, es relativamente poco importante decir exactamente cuándo, de entre los componentes de la procreación humana, estamos tratando con un organismo que es humano, y cuándo estamos tratando con vida orgánica que no es humana [...] La dignidad del hombre emana del trato que Dios le concede, y no es fundamentalmente una anticipación de algo que el hombre vaya a ser algún día por sí mismo [...] El Señor no impuso su amor sobre ti, ni te eligió, porque fueras ya intrínsecamente algo más que una gota de tejido en el útero.»¹² Ramsey argumentaba que es el respeto por la elección creativa de Dios y por su amor a la humanidad, y no los derechos de una «gota de tejido en el útero», lo que hace que el aborto sea pecado.

Sin embargo, la condena del aborto por la Iglesia católica romana parece ser un importante contraejemplo a nuestra afirmación de que para la mayoría de las personas la controversia del aborto no versa sobre si el feto es una persona con derecho a la vida, sino sobre la santidad de la vida entendida de un modo más impersonal. La actual posición oficial de la Iglesia sobre la vida del feto se expone en su *Instrucción sobre el respeto de la vida humana en su origen y sobre la dignidad de la procreación*, publicada en 1987 por la Sagrada Congregación del Vaticano para la Doctrina de la Fe con el consentimiento del

papa. La *Instrucción* declara que «todo ser humano» tiene «derecho a la vida y a la integridad física desde el momento de la concepción hasta la muerte...».¹³ Pero la mayoría de los católicos estadounidenses no parecen aceptar esta opinión, que, por otra parte, ha sido la clara opinión oficial de la propia Iglesia durante poco más de un siglo solamente, lo cual no es más que una fracción en la larga historia del catolicismo. Durante períodos considerables, si hubo alguna opinión dominante dentro de la jerarquía eclesiástica, ésta fue exactamente la contraria: que el feto se convierte en una persona no en el momento de la concepción, sino sólo en una etapa posterior del embarazo, posterior, además, al período durante el cual suceden en la actualidad casi todos los abortos. No queremos decir que la Iglesia admitiera alguna vez los abortos practicados durante las primeras etapas del embarazo. Al contrario: desde los primeros tiempos, la condena de la Iglesia tanto de los abortos tempranos como de los tardíos fue clara e imperativa; la condena constituyó, como ha dicho un destacado católico secolar, un valor casi absoluto en la historia de la Iglesia.¹⁴ Pero la condena se basaba no en la afirmación de carácter derivado de que el feto es una persona con derecho a que no le maten, sino en la distinta opinión, de carácter autónomo, de que el aborto es inmoral porque insulta el don de Dios de crear vida.

La razón de carácter autónomo para condenar el aborto tiene un fundamento histórico más sólido que la opinión expresada en la *Instrucción* del Vaticano de 1987 y, asimismo, según muchos filósofos católicos, está mejor fundamentada en la teología católica tradicional. La razón de carácter autónomo permite, también, conectar la oposición de la Iglesia al aborto con sus otras preocupaciones históricas relativas a la sexualidad, incluyendo su oposición a los métodos anticonceptivos. Durante muchos siglos, los teólogos católicos hicieron hincapié en estas conexiones, pero la afirmación de que el feto es una persona desde el momento de la concepción las disipa. La opinión oficial de la Iglesia de que el aborto es pecado en casi todas las circunstancias no cambiaría dramáticamente si ahora la Iglesia abandonara la nueva justificación, según la cual el feto es una persona, y volviera a la justificación más antigua. Este

paso tendría la importante ventaja, como veremos, de transformar el carácter de la confrontación, existente en Estados Unidos y en otros países, entre la Iglesia y los miembros que sostuvieran opiniones sobre el aborto notablemente más liberales.

El aborto era común en el mundo grecorromano; pero el cristianismo primitivo lo condenó. En el siglo V, san Agustín dijo que incluso las mujeres casadas se comportaban «como ramera» cuando, para evitar las consecuencias del sexo, «se procuran venenos de esterilidad, y, si éstos no funcionan, extinguen y destruyen el feto de algún modo en el útero, prefiriendo que su hijo muera antes de que llegue a vivir, o si ya estaba vivo en el útero, prefieren matarlo antes de que nazca».¹⁵ Ninguna de las primeras denuncias del aborto suponía que el feto había sido animado —es decir, que Dios le había otorgado un alma— en el momento de la concepción. El propio san Agustín se declaró indeciso sobre este punto y, por lo tanto, aceptaba que en los abortos practicados tempranamente un «hijo» puede morir «antes de que viva». San Jerónimo decía que «las semillas se forman gradualmente en el útero, y no se reputa que existe homicidio hasta que los elementos dispersos reciban su apariencia y sus miembros».¹⁶ El gran filósofo del catolicismo del siglo XIII, santo Tomás de Aquino, sostenía firmemente que el feto no tiene un alma intelectual o racional en el momento de la concepción, sino que sólo la adquiere en algún momento posterior —cuarenta días en el caso del feto masculino, de acuerdo con la doctrina católica tradicional, y más tarde en el caso del feto femenino—.

Aquino y casi todos los teólogos católicos posteriores rechazaron la opinión de Platón de que un alma humana puede existir de modo totalmente independiente e incorpóreo, o que puede combinarse con cualquier tipo de sustancia. En la visión platónica, Dios podría combinar un alma humana con una roca o un árbol. Aquino aceptaba, en cambio, la doctrina aristotélica del hilemorfismo, que sostiene que el alma humana no es una sustancia independiente y flotante que pueda ser combinada con cualquier cosa, sino que está lógicamente relacionada con el cuerpo humano del mismo modo que la figura o la forma de cualquier objeto están lógicamente relacionadas con la materia prima de la que está hecho. No puede darse forma a ninguna es-

ratua salvo que *ella* —toda la piedra, madera, cera, o yeso— tenga tal forma. Ni siquiera Dios podría causar que un gran bloque de piedra sin forma tuviera de hecho la figura del *David* de Miguel Ángel. Por la misma razón, según esta tesis, nada puede incorporar un alma humana salvo que sea, ya, un cuerpo humano (lo que para Aquino y la doctrina católica posterior significaba un cuerpo con la figura y órganos de un ser humano). Aquino, por tanto, negaba que el alma humana estuviera ya incluida en el embrión que a través del sexo crean un hombre y una mujer conjuntamente. Ese embrión inicial, creía él, es sólo la materia prima de un ser humano, cuyo crecimiento está dirigido por un conjunto de almas, cada una adecuada a la etapa que el embrión alcance, y cada una corrompida y sustituida por la siguiente, hasta que finalmente el embrión logre el desarrollo necesario para un alma que sea claramente humana.

Las opiniones de Aquino sobre el desarrollo del feto, que tomó de Aristóteles, fueron notablemente anticipadoras en algunos aspectos. Aquino entendió que el embrión no es un niño extremadamente pequeño, pero completamente formado, que simplemente crece en tamaño hasta el nacimiento —como concluyeron algunos científicos posteriores con microscopios primitivos—, sino un organismo que se desarrolla primero a través de una etapa esencialmente vegetativa, luego en una etapa en la que comienza la sensación y, finalmente, en una etapa en la que aparece el intelecto y la razón. Pero estaba equivocado acerca de la biología de la reproducción en dos aspectos importantes. Creía que el poder activo que provoca el crecimiento del nuevo ser humano era lo que él llamó el alma «generativa» del padre, que actuaba a distancia a través de «espuma» en el semen, y que la madre suministraba sólo la nutrición que sostiene ese crecimiento. Naturalmente, ahora sabemos que ambos padres contribuyen con cromosomas al embrión, que tiene una estructura genética distinta de ellos. Aparentemente, Aquino también creía que el cerebro del feto, así como otros órganos necesarios para proporcionar la forma corporal que se necesita para un alma sensible o intelectual, está en su sitio justo antes del momento en que el feto se mueve. Los embriólogos modernos creen que el sustrato neural necesario para hacer posible la sensibilidad no se forma hasta mucho después.¹⁷

Los filósofos católicos están actualmente ocupados en un intenso debate acerca de si Aquino habría modificado su opinión sobre cuándo se produce la animación del feto si hubiera tenido conocimiento de lo que la ciencia biológica ha descubierto en la actualidad. Un grupo sostiene que, en tal caso, Aquino habría sostenido la opinión de que el feto tiene un alma desde la concepción; dicen esto porque Aquino creía que el desarrollo orgánico del feto debe ser dirigido por un alma, y dado que la ciencia ha mostrado que ésta no puede ser el alma del padre actuando de forma aislada, como Aquino suponía, éste habría concluido que el desarrollo embriológico es dirigido por el alma del propio feto, el cual, por lo tanto, debe estar presente desde el comienzo.¹⁸ Pero este argumento parece dudoso. Aquino creía que el alma del padre controlaba el desarrollo del feto a distancia a través de algún poder de la espuma del semen. Si hubiera formado su opinión a la luz de la embriología moderna, podría haber dicho que las almas generativas de ambos padres dirigen el desarrollo del feto conjuntamente, actuando a distancia a través de los cromosomas que cada uno suministra, una opinión que parece mucho más próxima al espíritu de su opinión originaria que la tesis más radical de la animación inmediata.

El otro grupo de filósofos católicos, que sostienen que Aquino no habría cambiado de opinión, dicen que la razón fundamental de Aquino para negar la animación inmediata era su hilemorfismo —su convicción de que un alma humana plena, que es esencialmente intelectual, no puede ser la forma de una criatura que no ha tenido nunca la figura material necesaria para ni siquiera el más rudimentario estadio del pensamiento o la sensibilidad—. Joseph Donceel, S. J., expresa esta idea del modo siguiente: «Si forma y materia son estrictamente complementarias, como sostiene el hilemorfismo, puede haber un alma humana real sólo en un cuerpo dotado de los órganos necesarios para las actividades espirituales del hombre. Sabemos que el cerebro y, especialmente, el córtex son los órganos principales de esas actividades sensitivas más elevadas sin las cuales no es posible actividad espiritual alguna.»¹⁹ Donceel y otros parecen estar en lo cierto al entender que esa opinión (que es la ver-

*pregunta
intelectual*

sión aristotélica de la teoría que defendimos, según la cual el feto no puede tener intereses propios antes de que tenga vida psíquica) es fundamental en las ideas de Aquino sobre la animación. Pero esto significa no sólo que Aquino habría seguido negando la animación inmediata incluso si se hubiera podido beneficiar de los descubrimientos modernos, sino que, además, podría haber creído que el feto es animado más tarde de lo que dijo —quizás no antes de las veintiséis semanas, lo que constituye, según la opinión experta que citamos, una determinación prudente del momento en el desarrollo del feto, antes del cual no es posible la sensibilidad—. La combinación de la metafísica tomista tradicional con la ciencia contemporánea podría así producir una versión espiritual de la distinción trazada en *Roe vs. Wade*: el feto no tiene alma humana, y el aborto no puede considerarse homicidio, sino hasta el final del segundo trimestre de embarazo, aproximadamente. En cualquier caso es al menos problemático que la actual opinión católica oficial —el feto tiene un alma humana completa en el momento de la concepción— sea consistente con la tradición tomista.

Tampoco se creyó en el pasado que tal opinión fuera necesaria para justificar la más dura condena del aborto, incluso del practicado tempranamente. Durante muchos siglos, la doctrina católica, siguiendo a Aquino, sostuvo que el aborto durante las primeras semanas de embarazo, antes de que el feto esté «formado», no es homicidio porque el alma no está todavía presente. Un manual, descrito como el libro de instrucción para seminaristas más influyente del siglo XIX, todavía declaraba: «El feto, aunque no animado, se dirige a la formación de un hombre; por tanto, su expulsión es un homicidio anticipado.» Pero aunque durante este largo período el aborto temprano no se consideraba homicidio, sí era considerado como un grave pecado, según insiste la expresión *homicidio anticipado*. Aunque Jerónimo no creía que un feto de temprana edad tuviera alma, y san Agustín estaba indeciso sobre esta cuestión, ninguno de ellos distinguió entre la pecaminosidad del aborto temprano y la del tardío. San Agustín condenó en los mismos términos los métodos anticonceptivos, el aborto precoz —antes de que el feto «viviera»— y el aborto posterior. En la Edad Media, el tér-

mino *homicidio* se utilizaba a veces para nombrar cualquier ofensa, incluida la anticoncepción, contra el orden natural de la procreación y, por lo tanto, contra la santidad de la vida concebida como un don de Dios. Unos decretos del papa Gregorio IX establecían que todo aquel que tratara a un hombre o a una mujer «de tal modo que él no pueda generar, o ella concebir, o los hijos nacer, debe ser tenido por homicida».²⁰ Esta concepción amplia del homicidio, que incluye no sólo la muerte de un ser humano real, sino cualquier interferencia en la fuerza creativa de Dios, unía entre sí las varias preocupaciones de la Iglesia en torno a la procreación. La masturbación, la anticoncepción y el aborto fueron vistos, conjuntamente, como ofensas contra la dignidad y santidad de la vida humana misma. Esta idea fue reformulada en 1968, en la influyente encíclica del papa Pablo VI acerca de la anticoncepción, la *Humanae Vitae*:

De igual manera que el hombre no tiene un dominio ilimitado sobre su cuerpo en general, tampoco, y con mayor razón, tiene tal dominio sobre sus facultades específicamente sexuales, pues éstas afectan por su propia naturaleza a la generación de vida, de la cual Dios es la fuente. Porque la vida humana es sagrada todos los hombres deben reconocer este hecho, recordó nuestro predecesor el papa Juan XXIII, «pues desde sus primeros comienzos necesita de la acción creativa de Dios». Por lo tanto [...] la interrupción directa de los procesos generativos ya iniciados y, ante todo, el aborto directo, incluso por razones terapéuticas, deben ser excluidos absolutamente como medios legales para controlar el nacimiento de niños. Debe ser igualmente condenada [...] la esterilización directa, sea del hombre o de la mujer, sea permanente o temporal. Igualmente excluida está una acción que antes, durante o después de la relación sexual, esté específicamente dirigida a evitar la procreación, sea como fin o como medio.²¹

Durante muchos siglos, esta opinión tradicional de la Iglesia —el aborto es inmoral porque insulta la santidad de la vida humana incluso cuando el feto aún no ha sido animado— era considerada capaz de fundamentar una firme e inquebrantable oposición moral al aborto practicado tempranamente. Incluso

en 1974, cuando la doctrina que postulaba que el feto tiene derecho a la vida desde la concepción ya había quedado establecida en la doctrina católica oficial, una declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe declaró que su oposición al aborto no dependía de «cuestiones acerca del momento en el que se infunde el alma espiritual» —sobre lo cual, decía, los autores están todavía en desacuerdo—, pues, incluso si la animación se retrasa, hay, no obstante, una vida humana preparándose para el alma, lo que es suficiente para fundamentar una «afirmación moral» de que el aborto es pecado. La declaración señaló que la oposición al aborto por parte de la Iglesia fue igualmente fuerte durante el largo período en que se negó esta doctrina de la animación inmediata.²² El derecho canónico y el derecho civil aumentaron y disminuyeron su severidad ante el aborto, pero incluso la más severa condena del aborto practicado tempranamente se consideró compatible con la negación de la animación inmediata: durante un breve período en el siglo XVI, por ejemplo, también la excomunión se consideró un castigo permisible, como lo es actualmente, por un aborto practicado tempranamente. Es cierto que la actual posición de la Iglesia ante el aborto es particularmente severa desde un punto de vista histórico, no sólo por el castigo que establece para abortos practicados tempranamente, sino, todavía más significativamente, por las excepciones que se niega a reconocer en el caso de los abortos tardíos. En 1930, por ejemplo, una encíclica papal hizo más rígida la negativa de la Iglesia a permitir un aborto tardío para salvar la vida de la madre; ese cambio no tenía nada que ver con alguna transformación en la doctrina teológica sobre la animación o sobre el estatus de un feto sin formar.

Es una extendida opinión que un decreto papal de 1869 en el que Pío IX declaró que el aborto, incluso el precoz, podía ser castigado con la excomunión, supuso el primer rechazo oficial de la opinión tradicional de que el feto es animado algún tiempo después de la concepción y la adopción oficial de la tesis actual de la animación inmediata. Existe un considerable debate entre los historiadores y filósofos de la religión acerca de

qué es lo que provocó tal cambio. Algunos filósofos católicos sugieren que los descubrimientos biológicos modernos fueron la causa de ese cambio, pero, según vimos, estos descubrimientos podrían haber llevado a la Iglesia a creer igualmente que la animación tiene lugar no antes, sino después de lo que Aquino creía. Algunos historiadores sugieren una inspiración teológica, más que filosófica, del cambio de doctrina. En 1854, Pío IX pronunció el Dogma de la Inmaculada Concepción, el dogma según el cual «la Virgen María fue, desde el primer instante de su concepción, preservada sin mancha del pecado original», lo que parece presuponer que la Virgen tenía un alma desde ese momento. Pero, como Michael Coughlan ha argumentado, existen interpretaciones alternativas del dogma que suponen que Dios hizo una excepción en este caso, para lo cual existen amplios precedentes históricos.²³

Aunque subsiste la controversia acerca de si alguna tesis filosófica o doctrinal explica adecuadamente el cambio de la opinión oficial de la Iglesia, no hay duda de que tal cambio confirió a la Iglesia una considerable ventaja política en su campaña contra el aborto. Desde el siglo XVIII, las democracias occidentales habían empezado a rechazar en la política los argumentos explícitamente teológicos. En Estados Unidos, la primera enmienda a la Constitución establece que el Congreso no tiene autoridad para establecer ninguna religión en particular o para legislar al servicio de cualquier dogma o metafísica religiosos. A finales del siglo XIX, la idea de que la Iglesia y el Estado deben estar separados se estaba convirtiendo en la opinión ortodoxa también en muchos países europeos. En una cultura política que insiste en justificaciones laicas de su derecho penal, el argumento de carácter autónomo según el cual el aborto temprano es pecado porque cualquier aborto insulta y frustra el poder creativo de Dios es una razón para criminalizar el aborto que no puede tenerse en cuenta. Es revelador que, aunque a mediados del siglo XIX se promulgaron leyes antiaborto por todo el territorio de Estados Unidos, los grupos y argumentos religiosos no jugaron casi ningún papel en la campaña, que fue en gran parte dirigida por médicos desde hacía poco tiempo organizados en asociaciones profesionales. (Algunos de los médicos

que participaron en la campaña se oponían al aborto por razones morales; otros querían detener la competencia de personas que practicaban abortos sin ser médicos.)

El cambio doctrinal de la Iglesia católica romana hacia la teoría de la animación inmediata reforzó grandemente su posición política. Las personas que creyesen, por la razón que fuera, que el feto es una persona desde el instante de su concepción, podrían argumentar que incluso el aborto temprano es el asesinato de un niño no nacido, un argumento que no podrían ofrecer si creyeran que el feto adquiere un alma o deviene una persona sólo más tarde. En otras palabras, la doctrina católica en ese momento admitía un argumento secular de carácter derivado, además de un argumento religioso de carácter autónomo. Cualquier congregación religiosa, al igual que puede argumentar legítimamente, incluso en una comunidad pluralista que separa la Iglesia del Estado, que los derechos de los niños, las minorías o los pobres no deberían ser desatendidos, puede argumentar también que los derechos de los niños no nacidos no deben ser sacrificados. No es necesario mencionar a Dios en el argumento. La declaración de la Sagrada Congregación ya citada, publicada el año después de *Roe vs. Wade*, puso énfasis en este punto: «Es cierto que no es cometido del derecho elegir entre puntos de vista o imponer uno en lugar de otro. Pero la vida del niño tiene prioridad sobre todas las opiniones. Uno no puede invocar la libertad de pensamiento para destruir esta vida [...] Es en todo momento misión del Estado preservar los derechos de cada persona y proteger al más débil.»²⁴

La doctrina de la animación inmediata tuvo otra ventaja política práctica. La doctrina tradicional —un aborto temprano es pecado porque insulta el valor inherente del don de vida concebido por Dios— formaba parte de una más amplia concepción de la sexualidad y de la procreación que condenaba el aborto, la masturbación y la anticoncepción como diferentes manifestaciones del pecado de falta de respeto a Dios y a la vida, y como aspectos del «homicidio» en el más amplio sentido del término. La Iglesia continuó condenando la anticoncepción en los términos más enérgicos; en *Humanae Vitae*, el papa Pablo VI denunció la anticoncepción deliberada como «intrínsecamente inmoral».²⁵

Pero la anticoncepción está tan arraigada en muchos países occidentales, y parece ser una parte tan deseable de los intentos llevados a cabo para contener el crecimiento demográfico y mejorar la vida económica de los países del Tercer Mundo, que la Iglesia necesita una forma nítida y efectiva de distinguir el aborto de la anticoncepción. En Estados Unidos, esto llegó a ser particularmente importante tras la sentencia de la Corte Suprema en 1965 en el caso *Griswold vs. Connecticut*, la cual, junto con otras sentencias que la siguieron, prohibió completamente a los estados declarar ilegal la anticoncepción. Por supuesto, incluso según la creencia tradicional, el aborto puede distinguirse como ofensa más grave al poder creador de Dios, y muchas personas profundamente religiosas creen plausiblemente que la anticoncepción, que no frustra ninguna vida humana real, no es, pues, una ofensa. Pero la doctrina de la animación inmediata efectúa una distinción más clara, pues afirma que el concebido tiene un alma divina, mientras que no la tiene el espermatozoide o el óvulo.

Sin embargo, la doctrina de la animación inmediata ha tenido la manifiesta desventaja de alejar el dogma católico oficial de las opiniones y prácticas de la mayoría de los católicos. En 1992, una encuesta Gallup informó que el 52 por ciento de los católicos estadounidenses creía que el aborto debería ser legal en «muchas o en todas» las circunstancias, un 33 por ciento adicional en «raras» circunstancias, y sólo un 13 por ciento en ninguna. También reveló que el 15 por ciento de los católicos cree que el aborto es moralmente aceptable en todas las circunstancias, otro 26 por ciento en muchas circunstancias, un 41 por ciento en raras circunstancias, y sólo un 13 por ciento en ninguna circunstancia.²⁶ Como dije, en Estados Unidos la probabilidad de que una mujer católica aborte no es menor que la de una mujer que no lo sea.

Los católicos practicantes no podrían aceptar las excepciones que la mayoría de ellos efectivamente aceptan si de verdad creyeran que el feto es una persona con derecho a la vida desde el momento de la concepción. Incluso en Irlanda, un país dominado durante largo tiempo por el catolicismo conservador y donde el aborto está constitucionalmente prohibido, la mayoría de los católicos, aparentemente, rechazan tal opinión. Como

mencionamos antes. cuando un tribunal irlandés prohibió a una joven de catorce años, víctima de una violación, que abortara en Gran Bretaña, la orden produjo gran escándalo. Al resolver la apelación, el Tribunal Supremo irlandés sostuvo que la prohibición constitucional dejaba exentos los abortos necesarios para salvar la vida de la madre y que, dado que la joven había amenazado con suicidarse si era forzada a dar a luz, la excepción era aplicable en este caso. Como señalaron críticos católicos, esa sentencia parecía permitir abortos no sólo en el extranjero sino también en Irlanda, así como en cualquier ocasión en la que una mujer embarazada amenazara con quitarse la vida si se le impedía abortar, y un médico la creyera. Pero, no obstante, el Tribunal Supremo irlandés se vio obligado por la opinión pública a encontrar alguna vía para permitir ese aborto. Esta sucesión de acontecimientos dio lugar al referéndum de noviembre de 1992 ya mencionado, en el que una mayoría de votantes rechazó una enmienda constitucional que declaraba que el aborto podía ser legalizado para el caso en que fuera necesario para salvar la vida de la madre, pero, sin embargo, aprobó cambios constitucionales que permitían a las mujeres irlandesas abortar en el extranjero y, también, que pudiera distribuirse en Irlanda información relativa a prácticas abortivas en otros países. Aunque el primero de esos votos fue ampliamente interpretado como una negativa a liberalizar el aborto, la ley que resultó del referéndum claramente presuponía que el feto no es una persona desde la concepción; si lo fuera, estaría ciertamente justificado que un Estado prohibiera a sus ciudadanos matar al feto en un país extranjero —de hecho, estaría moralmente obligado a impedir tal cosa—. (¿Y si algún país pobre decidiera permitir el infanticidio con el fin de fomentar el turismo? Sería ciertamente lógico que otros países prohibieran a sus ciudadanos llevar a ese país niños no deseados.)

Así, el reciente voto del pueblo irlandés es una confirmación adicional de que incluso personas que creen, por razones religiosas, que el Gobierno debería prohibir casi todos los abortos, no creen de verdad que el feto sea una persona desde el momento de la concepción. Creen algo distinto, pero más firmemente asentado en la tradición católica: que el aborto es una

pérdida cruel, y raramente justificable, del don divino de la vida humana. Las personas que se oponen al aborto por esta razón pueden considerar aceptable que a los ciudadanos se les permita abortar en el extranjero. Casi nadie es un relativista moral hasta el extremo de creer que el infanticidio es moral si se lleva a cabo allí donde las leyes lo permiten, pero, en cambio, muchas personas sí creen que debe permitirse a cada nación decidir por sí misma qué puede o no puede hacerse en su territorio, desde el punto de vista del respeto a valores fundamentales intrínsecos, siempre que no se violen los derechos de nadie.

Estas estadísticas y acontecimientos tienden a corroborar la categórica afirmación de Gary Wills de que «la mayoría de los católicos han llegado a la conclusión de que sus líderes clericales están confundidos en cuestiones de sexo».²⁷ Si la Iglesia volviera a su concepción tradicional del estatus moral del feto —del feto temprano y del feto tardío—, no se encontraría en una confrontación doctrinal tan dura con sus propios miembros. Según su concepción actual, los católicos que aceptaran la permisibilidad del aborto en casos de violación o de grave malformación del feto estarían tolerando el asesinato de personas inocentes; la doctrina oficial no permite otra descripción. Pero en la concepción más tradicional, las diferencias entre la jerarquía y los seglares podrían ser consideradas como diferencias en la interpretación de un compromiso fundamental —un compromiso por la vida humana como don de Dios— que todos los católicos comparten. Pues, naturalmente, los católicos que rechazarán la doctrina de la animación inmediata y negaran que un aborto precoz sea un asesinato podrían aceptar, no obstante, que un aborto temprano es un acto muy grave, un pecado, excepto en las circunstancias más apremiantes. Joseph Donceel, S. J., no cree que un feto temprano sea una persona, pero, no obstante, insiste en que «aunque un embrión prehumano no puede exigir de nosotros el respeto absoluto que debemos a la persona humana, merece una consideración muy grande, pues es un ser viviente dotado de una finalidad humana en su camino hacia la humanización. Por lo tanto me parece que sólo razones muy serias nos deben conducir a poner fin a su existencia».²⁸ Donceel podría reconocer excepciones que católicos más conservadores

no reconocerían, pero el fundamento del juicio que propone —el de si una excepción está permitida bajo la mejor interpretación del respeto debido a cualquier ejemplo de vida humana en desarrollo— alienta a conservadores y liberales, por igual, a entender que sus diferencias son menos importantes que su común respeto por la vida humana como algo fundamental e intrínsecamente valioso.

Quizás la doctrina católica se está moviendo ya en esta dirección, si bien no explícita o conscientemente. Uno de los fenómenos religiosos más interesantes actualmente es la aparición, entre católicos y protestantes que se oponen firmemente a cualquier tipo de aborto, de la doctrina que algunos de ellos llaman la *Ética Coherente de la Vida*. Esta doctrina insiste en que las personas que se oponen al aborto deberían ser consecuentes y mostrar el mismo respeto por la vida humana en sus opiniones sobre otras cuestiones sociales. Joseph Cardinal Bernardin, arzobispo de Chicago, ha sido un pionero en el desarrollo y defensa de esa tesis. En una importante serie de ensayos y discursos, argumenta que los católicos que se oponen al aborto por respeto a la vida humana deberían, si son consecuentes, oponerse también a la pena de muerte (al menos cuando su valor disuasivo está en duda); trabajar por una política de sanidad para los pobres que sea más justa; promover políticas de bienestar social que mejoren la calidad y duración de la vida humana, y oponerse a la legalización de la eutanasia activa incluso para enfermos terminales.²⁹

Cardinal Bernardin, por lo que conozco, no ha puesto en duda, explícitamente, la opinión oficial de la Iglesia católica de que el feto es una persona desde la concepción. En un discurso reciente, animó a sus oyentes a ayudar a «salvar las vidas de millones de nuestras hermanas y hermanos no nacidos».³⁰ Pero su argumento —de que es incoherente apoyar la pena capital o la eutanasia mientras se condena el aborto— presupone que la oposición, por principio, al aborto se basa en el respeto del valor intrínseco de la vida, y no en la suposición de que el feto es una persona con derecho a la vida. Pues alguien que basara su condena del aborto en este último fundamento —que el feto sí tiene ese derecho— no incurriría en contradicción al apoyar la

pena capital si también creyera (como Bernardin) que un asesino ha perdido su derecho a la vida.³¹ Tampoco sería inconsecuente al apoyar la eutanasia si estuviera de acuerdo con la opinión de Bernardin sobre por qué la eutanasia es inmoral.

Bernardin, explícitamente, basa su propia oposición a la eutanasia en un argumento de carácter autónomo, no en uno de carácter derivado. «El principio de base [...] se encuentra en la herencia judeocristiana que ha jugado un papel de tanta influencia en la formación de nuestro *ethos* nacional. En esta tradición religiosa, el significado de la vida humana se basa en su carácter sagrado porque Dios es su origen y su destino.» Este principio, dice Bernardin, explica por qué es una equivocación juzgar la eutanasia examinando únicamente la cuestión de si beneficia o perjudica al paciente como individuo, en lugar de examinar la cuestión más profunda de si perjudica un «bien social» que puede estar en «tensión» con «derechos personales». Sería inconsecuente oponerse al aborto y apoyar la eutanasia, sólo si la oposición al aborto se basara en una opinión paralela de carácter autónomo: que también el aborto es inmoral no sólo porque el feto tenga derecho a la vida, si es que lo tiene, sino porque el aborto insulta el «bien social» del respeto a la vida, cosa que haría incluso si el feto no tuviera tal derecho. Naturalmente, no quiero decir que Cardinal Bernardin —u otros atraídos por sus opiniones— no pueda asimismo insistir en que el feto es ciertamente una persona con derechos e intereses. Pero su atractiva invocación a la coherencia presupone que el alegato contra el aborto no depende en modo alguno de dicha opinión.

Feminismo

Hemos argumentando que la opinión doctrinal religiosa acerca del aborto puede entenderse mejor si se la concibe como una opinión basada en el presupuesto de carácter autónomo de que la vida humana tiene valor intrínseco, en lugar de en la idea de carácter derivado de que el feto es una persona con sus propios intereses y derechos. Desearíamos hacer una afirmación contraria, pero paralela, acerca de un movimiento amplio y di-

verso cuyas fuerzas toman partido principalmente por el sector favorable a la «libre elección» individual: entendemos que los argumentos y estudios feministas se fundamentan no sólo en la negación de que el feto es una persona, o en la afirmación de que el aborto es permisible aunque el feto sea una persona, sino también en preocupaciones positivas que reconocen el valor intrínseco de la vida humana.

Naturalmente, es un craso error tratar a todas las mujeres que se consideran feministas, o parte del movimiento de la mujer en general, como partidarias del mismo conjunto de convicciones. Existen importantes diferencias de opinión dentro del feminismo acerca de cuáles son las estrategias más adecuadas para mejorar la posición política, económica y social de las mujeres —por ejemplo, acerca del carácter ético y de la oportunidad de censurar cierta literatura que algunas feministas consideran degradante para las mujeres—. Las feministas también están en desacuerdo en cuestiones más profundas: sobre el carácter y las raíces de la discriminación por razón de sexo y género; sobre si las mujeres son genéticamente distintas de los hombres en sensibilidad o percepción moral, y sobre si el objetivo del feminismo debe ser simplemente borrar la discriminación formal e informal, o, por el contrario, apuntar a un mundo sin ninguna diferencia de sexos en el que hubieran tantos padres como madres dedicados al cuidado básico de los niños y en el que tantas mujeres como hombres ostentarán las máximas posiciones militares. Las feministas incluso están en desacuerdo sobre si el aborto debería ser permitido: existen feministas «provida».³² Las opiniones feministas que discutiremos son las que son centrales en este libro: las que se refieren a la conexión especial entre la mujer embarazada y el feto que lleva consigo.

En Estados Unidos, durante las décadas anteriores a la sentencia *Roe vs. Wade*, las feministas fueron líderes en las campañas para derogar las leyes antiaborto existentes en varios estados: abogaban, con una insistencia y poder que ningún otro grupo igualó, por los derechos que la sentencia *Roe* finalmente reconoció. Desde entonces han mostrado una profunda indignación ante sentencias de la Corte Suprema, que han permitido a los estados restringir esos derechos de diversos modos,³³ y han

realizado manifestaciones para reivindicar su postura, corriendo el peligro, en algunos casos, de sufrir grave daño a manos de manifestantes contrarios al aborto. Sin embargo, algunas feministas figuran entre las más acérrimas críticas de los argumentos que el juez Blackmun utilizó en su razonamiento para justificar la sentencia del caso *Roe*: insisten en que la Corte alcanzó el resultado correcto, pero por un razonamiento muy equivocado. Algunas de ellas sugieren que la sentencia puede haber operado, al final, en detrimento de las mujeres más que en su beneficio.

La sentencia de Blackmun argumentaba que las mujeres tienen un derecho constitucional general a la privacidad, y que de este derecho general se sigue que las mujeres pueden abortar antes del final del segundo trimestre de embarazo. Algunas feministas objetan que el llamado derecho a la privacidad es una ilusión peligrosa, y que en las sociedades contemporáneas, dominadas por los hombres, la libertad de elección de la mujer en lo relativo al aborto no debería ser defendida invocando la privacidad, sino entendiendo que tal libertad es un aspecto esencial de cualquier intento genuino de progresar en el terreno de la igualdad sexual. No es sorprendente que las feministas quieran defender el derecho al aborto de tantas maneras como les sea posible, y ciertamente no es sorprendente que algunas llamen la atención sobre la desigualdad sexual como parte de la razón por la que las mujeres necesitan tales derechos. ¿Pero por qué pretenden no sólo ofrecer un argumento adicional desde la perspectiva de la igualdad, sino también rechazar el argumento del «derecho a la privacidad» en el que se basó la Corte? ¿Por qué no defienden ambos argumentos, y cuantos otros parezcan pertinentes?

Muchas de las razones que ofrecen las escritoras feministas para explicar su rechazo al derecho a la privacidad son realmente poco convincentes, pero es importante ver por qué a fin de descubrir las razones clarificadoras que también ofrecen. Por ejemplo, la profesora Catharine MacKinnon, de la Facultad de Derecho de Michigan, destacada abogada feminista, sostiene que el argumento del derecho a la privacidad presupone lo que ella considera una distinción falaz entre materias que son en

principio privadas, como los actos y decisiones sexuales de las parejas, que el Gobierno no debería regular o supervisar, y materias que son en principio públicas, como la política económica exterior, sobre la cual el Gobierno debería naturalmente legislar.³⁴ Esa distinción, cree ella, es equivocada y peligrosa para las mujeres en diversos sentidos. La distinción presupone que las mujeres son realmente libres de tomar decisiones por sí mismas dentro de su ámbito privado, cuando, de hecho, insiste ella, son a menudo muy poco libres en dicho ámbito; los hombres a menudo las fuerzan sexualmente en privado, y esta dominación sexual refleja, y al mismo tiempo ayuda a mantener, la subordinación económica y política de las mujeres en la comunidad pública.

Apelar a un derecho de privacidad es peligroso, sugiere MacKinnon, en dos sentidos: en primer lugar, insistir en que el sexo es una cuestión privada implica que el Gobierno no tiene ninguna preocupación legítima por lo que les ocurre a las mujeres tras la puerta del dormitorio, donde pueden ser violadas o apaleadas. En segundo lugar, la afirmación de que el aborto es una cuestión privada parece implicar que el Gobierno no tiene ninguna obligación de ayudar a financiar el aborto de las mujeres pobres, del mismo modo como les ayuda a financiar el parto. (Otras feministas desarrollan aún más esta idea: basar el derecho al aborto sobre un derecho a la privacidad parece sugerir, dicen, que, permitiendo a las mujeres esta libre elección, el Gobierno hace todo lo necesario para conseguir la igualdad sexual, pero se desentiende, no obstante, de la evidencia de que cualquier progreso importante hacia la igualdad requerirá un considerable gasto público en programas de bienestar social y otros destinados a las mujeres.) MacKinnon argumenta que la sentencia de la Corte Suprema de 1980 en el caso *Harris vs. McRae*, que revocó la del juez John Dooling y que, a su vez, había declarado inconstitucional la enmienda Hyde contra la utilización de fondos federales para financiar abortos; dicha sentencia fue un resultado directo de la retórica de la Corte acerca de la privacidad en el caso *Roe vs. Wade*.

¿Nos parece convincente? Es verdad que muchas mujeres son intimidadas sexualmente y que una presunción de gran

parte del derecho penal y civil —las mujeres que tienen una relación sexual, o han sido violadas o han consentido libremente y de buena gana— es demasiado rigurosa: el derecho estadounidense en materia de acoso sexual ha empezado a cambiar poco a poco (en parte gracias a la obra de MacKinnon) para reflejar esta nueva toma de conciencia. Pero no hay una conexión evidente entre estos hechos y las afirmaciones de MacKinnon sobre la retórica de la privacidad. El derecho a la privacidad que la Corte reconoció en *Roe vs. Wade* no presupone en modo alguno que todas las mujeres, ni siquiera algunas, son sujetos verdaderamente libres en las decisiones sexuales. Al contrario, el dominio de las mujeres por los hombres hace que sea más, y no menos, importante insistir en que las mujeres deberían tener un derecho constitucionalmente protegido de disponer de sus propios cuerpos. MacKinnon menosprecia los motivos de los hombres que están a favor del derecho al aborto. Dice que las normas liberales en materia de aborto permiten a los hombres utilizar a las mujeres sexualmente sin ningún temor a las consecuencias de la paternidad; les permiten, dice MacKinnon citando a una colega feminista, llenar a las mujeres, vaciarlas y llenarlas de nuevo. Pero la sospecha de MacKinnon respecto a aquellos hombres que son sus aliados, incluso si tuviera fundamento, no ofrecería ninguna razón para ser más críticos del argumento del derecho a la privacidad que de cualquier otro argumento en favor de normas liberales en materia de aborto y que los hombres pudieran apoyar.

Tampoco es más persuasiva la segunda razón que ofrece MacKinnon contra el argumento del derecho a la privacidad —que reconocer la privacidad en el sexo significa que la ley no protegerá a las mujeres ante la violación marital o no ayudará a financiar los abortos—, pues confunde dos sentidos distintos de «privacidad». A veces la privacidad es territorial: las personas tienen derecho a la privacidad en el sentido territorial cuando les es lícito hacer lo que quieran en un espacio determinado —dentro de su propia casa, por ejemplo. A veces la privacidad alude a la confidencialidad: decimos que las personas pueden mantener sus convicciones políticas en privado, lo que significa que no tienen por qué revelar qué han votado. En ocasiones, sin

embargo, la privacidad connota algo distinto de cualquiera de estos dos sentidos: significa soberanía en la toma de decisiones personales. La Corte Suprema, por ejemplo, ha citado como precedentes del derecho a la privacidad en materia de anticoncepción y aborto sus anteriores pronunciamientos, en el sentido de que la Constitución protege el derecho de los padres a llevar a sus hijos a una escuela privada o a una escuela en la que se enseñe un idioma extranjero.³⁵ Aquí la cuestión es la soberanía de los padres en la adopción de ciertas decisiones, soberanía que la Corte estimó que debía ser protegida; no es una cuestión de privacidad territorial ni de confidencialidad. (Es verdad que en *Griswold vs. Connecticut*, el caso de los anticonceptivos que mencionamos antes, un juez dijo que el derecho no debe prohibir los anticonceptivos porque si lo hacía la policía tendría que registrar los dormitorios. Pero sólo él esgrimió este razonamiento, y poco después la Corte lo rechazó explícitamente en otra sentencia, cuando sostuvo que el derecho a la privacidad significaba que los adolescentes eran libres de comprar anticonceptivos en farmacias.)³⁶

El derecho a la privacidad que la Corte respaldó en *Roe vs. Wade* remite claramente a la privacidad en el sentido de soberanía en la toma de ciertas decisiones, y del hecho de que el Gobierno proteja la soberanía de la mujer sobre su cuerpo para la procreación no se sigue que el gobierno sea indiferente a cómo ella es tratada por su pareja, o a cómo trata ella a su pareja— dentro de su casa. Al contrario: el derecho de la mujer a no ser violada o forzada sexualmente es otro ejemplo del derecho a disponer del propio cuerpo. Tampoco se sigue que el Gobierno no tenga la responsabilidad de asegurar las condiciones económicas que hagan posible el ejercicio del derecho y valiosa su posesión. Al contrario: reconocer que las mujeres tienen un derecho constitucional a determinar cómo debe utilizarse su propio cuerpo es un presupuesto, no una barrera, para la afirmación ulterior de que el gobierno debe asegurar que este derecho no sea ilusorio.³⁷

Estas explicaciones que MacKinnon y otras feministas ofrecen de su oposición al lenguaje de la privacidad no se enfrentan a la esencia del problema. Pero otros pasajes de su obra sugie-

ren una explicación mucho más consistente: afirmar que un derecho a la privacidad protege la decisión de abortar asimila el embarazo a otras situaciones que son muy distintas; el efecto de esta asimilación pretende oscurecer el especial significado del embarazo para las mujeres e ignorar su peculiar carácter. Según estas feministas, la afirmación de la privacidad aborda el embarazo como si la mujer y el feto fueran, moral y genéticamente, entidades separadas. Trata el embarazo, dice MacKinnon, como si fuera simplemente otro caso en el que dos entidades separadas han llegado a estar conectadas de algún modo, bien deliberadamente, bien accidentalmente, y en el que una de ellas tiene claramente un «derecho soberano» a cortar la conexión si así lo desea. MacKinnon ofrece los siguientes ejemplos: la relación entre un empleado y su empresario, entre un arrendatario en un contrato de corta duración y su casero, o (en referencia a un famoso artículo sobre el aborto de la filósofa Judith Jarvis Thomson, y que a muchas feministas no les gusta) entre un violinista enfermo y una mujer que, al despertar, se encuentra al violinista conectado a su cuerpo por tubos, un vínculo que debe ser mantenido durante nueve meses para que el violinista permanezca vivo. MacKinnon insiste en que el embarazo no es como estas relaciones; en un pasaje sorprendente, describe cómo es el embarazo desde la perspectiva de la mujer.

En mi opinión y según la experiencia de muchas mujeres embarazadas, el feto es una forma humana de vida. Está vivo. Más que una parte del cuerpo pero menos que una persona, donde está es en gran parte qué es. Desde el punto de vista de la mujer embarazada, es al mismo tiempo yo y no yo. El feto «es» la mujer embarazada en el sentido de que está en ella y es de ella, y es más de ella que de cualquier otro. El «no es» ella en el sentido de que ella no es todo lo que hay allí.³⁸

MacKinnon también cita el comentario de la poetisa Adrienne Rich, «el niño que llevo durante nueve meses no puede ser definido ni como yo ni como no yo».³⁹

Al ignorar el carácter singular de la relación entre la mujer embarazada y el feto, al olvidar la perspectiva de la madre y

asimilar su situación a la del casero o a la de una mujer conectada a un violinista, la tesis de la privacidad oscurece, en particular, el *especial* papel creativo de la madre en el embarazo. Su feto no está meramente «dentro de ella» como pudiera estarlo un objeto inanimado, o algo vivo pero extraño que ha sido trasplantado a su cuerpo. Es «de ella y es de ella más que de cualquier otro» porque es, más que de nadie, su creación y su responsabilidad; está vivo porque *ella* ha hecho que llegue a estarlo. Ella ha realizado ya una intensa inversión física y emocional en el feto, distinta de la realizada por cualquier otra persona, incluso el padre; debido a estas conexiones físicas y emocionales es tan erróneo decir que el feto está separado de ella como que no lo está. Todos estos aspectos de la experiencia de una mujer embarazada —todo lo que es especial, complejo, irónico y trágico en el embarazo y el aborto— es ignorado en la explicación liberal, para la cual las mujeres tienen derecho al aborto porque tienen derecho a la soberanía en la toma de decisiones personales, una explicación que se aplicaría con igual fuerza al derecho de la mujer a elegir su propia ropa.

La afirmación feminista más característica y fundamental es que la subordinación sexual de las mujeres debe convertirse en un aspecto central del debate sobre el aborto. MacKinnon expresó esta idea de una manera particularmente llamativa: si las mujeres fueran realmente iguales que los hombres, dijo, entonces el estatus político del feto sería distinto del actual. Esto parece paradójico: ¿cómo puede la desigualdad de la mujer, por injustificada que sea, condenar a los fetos —la mitad de los cuales son de sexo femenino— a un estatus más bajo y a un inferior derecho a la vida del que tendrían en otro caso? Pero esta objeción a la sugerencia de MacKinnon, como tantas otras cosas en el debate público y filosófico sobre el aborto, presupone que la cuestión esencial es la de si el feto es una persona con intereses y derechos propios. La objeción sería consistente si remitiera a la cuestión central —si el debate versara sobre el estatus del feto en este sentido—. Pero la afirmación de MacKinnon se vuelve no sólo plausible, sino también consistente, si entendemos que está discutiendo el estatus del feto en

el sentido autónomo que le distingue. Entonces la cuestión crucial es la de si el aborto supone una pérdida injustificada de algo de importancia intrínseca y, en su caso, cuándo lo es, y lo atractivo de la idea de MacKinnon reside en que la importancia intrínseca de una nueva vida humana puede depender del significado y de la libertad del acto que la creó.

Dicen las feministas que si las mujeres fueran libres e iguales a los hombres en sus relaciones sexuales —si desempeñaran un papel más genuinamente igual en la formación del ambiente moral, cultural y económico en el que los hijos son concebidos y criados—, entonces el estatus del feto sería distinto porque constituiría más genuinamente y sin ambigüedades la propia creación intencional y querida de la madre, en lugar de algo que se le impone. El aborto sería entonces, más claramente —como, por supuesto, muchas mujeres lo creen ahora—, una especie de autodestrucción, una destrucción de algo con lo que la propia mujer se ha comprometido. Algunas feministas sostienen que las mujeres no pueden ahora adoptar esta concepción acerca del aborto porque demasiadas relaciones sexuales son, hasta cierto punto, violaciones, y el embarazo es, con demasiada frecuencia, el resultado no de una realización creativa, sino de una subordinación no creativa, y porque los costes del embarazo y de criar a los niños están distribuidos muy injustamente y pesan gravemente sobre las mujeres de un modo muy desproporcionado.

Este argumento, al menos tal como lo he expuesto, puede ser exagerado. No presta ninguna atención al papel creativo del padre, por ejemplo, y aunque muestra en qué punto es criticable basarse enteramente en el concepto de privacidad para defender el derecho de la mujer a abortar, no prueba que la Corte Suprema andara desencaminada cuando se basó en tal concepto para decidir la cuestión constitucional debatida en *Roe vs. Wade*. Después de todo, apelar a la privacidad no niega las distintas características que hacen del embarazo una relación única, o el carácter ambivalente y complejo de las actitudes de muchas mujeres embarazadas hacia los embriones que llevan en su vientre. De hecho, el mejor argumento para aplicar al aborto el derecho constitucional a la privacidad, como veremos

en el capítulo 6, hace hincapié en los especiales costes psíquicos y físicos que conllevan los embarazos no deseados. Finalmente, creo que una importante mejora de la igualdad sexual en Estados Unidos tampoco socavaría el argumento de que las mujeres tienen un derecho constitucional al aborto, ni evitaría la necesidad de tal derecho.

A pesar de estas importantes reservas, el argumento feminista ha añadido una dimensión muy importante al debate acerca del aborto. Es cierto que las actitudes de muchas mujeres hacia el aborto están afectadas por un sentimiento contradictorio: se identifican con sus embarazos y, al mismo tiempo, se sienten oprimidas por los mismos. También es cierto que la subordinación sexual, económica y social de las mujeres contribuye a ese sentimiento de opresión. En una sociedad mejor, en la que se atendiera al cuidado de los hijos de manera tan entusiasta como ahora se desalienta el aborto, el estatus del feto probablemente cambiaría, porque las mujeres podrían sentir el carácter creativo del embarazo y de la maternidad de manera más auténtica, y el valor intrínseco de sus propias vidas se vería menos amenazado. Así pues, los argumentos feministas ponen de manifiesto de nuevo cómo se obstaculiza nuestro entendimiento y se distorsiona nuestra experiencia cuando reducimos la controversia del aborto sólo a la cuestión de si el feto es una persona desde el momento de la concepción. Las feministas no sostienen que el feto es una persona con derechos morales propios, pero sí insisten en que es una criatura de relevancia moral. Ponen énfasis, no en el derecho de la mujer que sugiere la retórica de la privacidad, sino en la responsabilidad de la mujer ante una compleja decisión, ante la que ella es la que está mejor situada.

Este es explícitamente el mensaje de otra destacada abogada feminista, la profesora Robin West, cuando argumenta que si la Corte Suprema revoca un día *Roe vs. Wade*, y la batalla por el aborto se traslada de las salas de los tribunales a las asambleas legislativas, las mujeres no lograrán defender con éxito el derecho al aborto si ponen énfasis en su derecho a la privacidad, derecho que evoca decisiones egoístas y caprichosas tomadas tras

un velo de inmunidad frente a la censura pública. En su lugar, Robin West plantea que las mujeres deben poner énfasis en la idea de responsabilidad, y ofrece lo que denomina «un argumento basado en la responsabilidad» para complementar los razonamientos de la sentencia *Roe*, que apelan a derechos.

Las mujeres necesitan la libertad de tomar decisiones en cuestiones de reproducción no sólo por un derecho a que se las deje en paz, sino, a menudo, para reforzar sus lazos con los demás: para planificar reponsablemente una familia a la que mantener, para continuar cumpliendo con las obligaciones profesionales o laborales contraídas con el mundo exterior, o para seguir sosteniendo a sus familias o comunidades. Otras veces, la decisión de abortar no viene determinada por un instinto asesino de poner fin a una vida, sino por la dura evidencia de un compañero económicamente irresponsable, una sociedad indiferente al cuidado de los hijos, y un lugar de trabajo incapaz de adaptarse a las necesidades de los trabajadores con hijos... Cualquiera que sea la razón, la decisión de abortar es tomada casi siempre en el contexto de un conjunto de responsabilidades y compromisos imbricados, en conflicto y a menudo irreconciliables.⁴⁰

West, obviamente, presupone que el auditorio a quien se dirige este argumento ha rechazado firmemente la opinión de que el feto es una persona. Si sus argumentos se interpretaran como afirmaciones de que una mujer puede matar a otra persona para «reforzar sus lazos con los demás», o porque su marido es económicamente irresponsable, o porque la sociedad no establece un permiso laboral por maternidad, estos argumentos serían políticamente suicidas para la causa feminista. West presupone lo que hemos sostenido a lo largo de este capítulo: que la mayoría de las personas reconocen, incluso cuando su retórica no lo admite, que el verdadero argumento en contra del aborto es que supone una irresponsabilidad desperdiciar vida humana sin una justificación de suficiente peso.

West y otras feministas se refieren a menudo a la investigación de la socióloga Carol Gilligan, profesora de la Universidad de Harvard. En un estudio muy citado, Gilligan sostuvo que, en

cuestiones morales, las mujeres, al menos en la sociedad estadounidense, piensan de manera característicamente distinta a como piensan los hombres.⁴¹ Las mujeres que afrontan decisiones morales difíciles, dijo Gilligan, prestan menor atención que los hombres a principios morales abstractos, pero en cambio sienten una mayor obligación de cuidar y sostener a los demás y de evitar el dolor y el sufrimiento. Se basó, entre otros estudios, en entrevistas con veintinueve mujeres que pensaban abortar y a quienes los servicios de consulta habían remitido a su programa de investigación. Estas mujeres no eran representativas de todas las mujeres que consideran la posibilidad de abortar; aunque veintiuna de ellas sí abortaron después de las discusiones (del resto, cuatro dieron a luz, dos tuvieron un aborto natural y otras dos no pudieron ser localizadas para conocer sus decisiones), todas ellas estaban, al menos, dispuestas a discutir sus decisiones con un extraño y a retrasar para ello sus abortos.

Existe un aspecto especialmente destacable en las reacciones de estas mujeres. Aunque muchas de las veintinueve mujeres de este estudio tenían bastantes dudas sobre cuál sería la decisión correcta, y eso les atormentaba, al parecer ninguna de ellas atribuía el origen de esas dudas a que les resultara confusa o incierta la cuestión de si el feto es una persona con derecho a la vida. Una de ellas —una enfermera católica de veintinueve años— dijo que creía en el principio de que el feto es una persona y el aborto un asesinato, pero es dudoso que creyera eso realmente, pues también pensaba que el aborto podría estar a veces justificado porque se situaba en «una zona "gris"», del mismo modo que ahora ya creía, por su experiencia como enfermera, que la eutanasia podría a veces estar justificada, a pesar de las enseñanzas de su Iglesia en sentido contrario. En cualquier caso, incluso ella estaba preocupada, al igual que las demás, no por el estatus metafísico del feto, sino por un conflicto entre las responsabilidades que creía haber contraído con su familia, con los demás y consigo misma.

Las mujeres del referido estudio no veían esto como un conflicto entre el simple autointerés, por un lado, y sus responsabilidades hacia los demás, por el otro, sino más bien como un conflicto entre auténticas responsabilidades en ambos sentidos, un

conflicto consistente en tener que decidir —como dijo una mujer de veinticinco años que ya había abortado— cómo actuar de un «modo razonable y humano, que deje a la persona quizá un poco trastornada pero no totalmente destruida». Algunas de ellas dijeron que la decisión egoísta sería tener a sus bebés. Una de ellas, de diecinueve años, sentía que «es una elección entre perjudicarme [abortando] o dañar a otras personas de mi entorno. ¿Qué es más importante?». O, como manifestó otra mujer de diecisiete años: «lo que quiero es tener el bebé, pero lo que siento que debo hacer, lo que necesito hacer, es abortar inmediatamente, porque a veces lo que se quiere no es lo correcto». Precisaba que cuando quería tener el niño, no estaba pensando en las responsabilidades que ello conlleva, y que tal cosa era egoísta.

Todas estas mujeres del estudio de Gilligan hablaban y se preguntaban acerca de sus responsabilidades. A veces hablaban de la responsabilidad hacia el niño, pero se referían al futuro e hipotético niño, no al embrión existente —querían decir que sería inmoral tener a un niño a quien uno no pudiera cuidar adecuadamente—. También se preocupaban por otras personas que se verían afectadas por su decisión. Una de ellas, de casi treinta años, dijo que para tomar una decisión correcta hay que ser consciente de «cómo afectará la decisión a tu relación con el padre o cómo le afectará emocionalmente». Hablaban de responsabilidad hacia sí mismas, pero tenían en mente no su propia satisfacción, o hacer lo que querían en ese momento, sino su obligación de hacer de sus propias vidas algo valioso. Una adolescente dijo: «Abortar, si lo haces por las razones adecuadas, te ayuda a empezar de nuevo y hacer cosas distintas.» Una profesional de la música de casi treinta años dijo que su decisión de abortar era egoísta porque era para su «supervivencia», pero quería referirse a la supervivencia en su trabajo, el cual, dijo ella, era «de donde derivó el significado de lo que soy».

En resumen, Gilligan dice: «Aquí la voz femenina convencional surge con gran claridad, definiendo la identidad personal, así como su valor, por su capacidad de cuidar y proteger a los demás.» Pero esas mujeres hablaron también de otra clase de responsabilidad, más abstracta: responsabilidad hacia lo que llamaron «el mundo». Una dijo: «No necesito pagar mis deudas

imaginarias con el mundo a través de este niño, y no creo correcto traer un niño al mundo y utilizarlo para tal fin.» Otra dijo que sería egoísta decidir abortar porque abortar negaría «la supervivencia del niño, un nuevo ser humano», pero no quería decir que el aborto fuera un asesinato o que violara los derechos del feto. Lo dijo en términos muy distintos, más impersonales y abstractos: «Una vez que una cierta vida ha empezado no debería ser interrumpida artificialmente.»

Esta es una descripción breve pero cuidadosamente precisa de lo que, bajo toda la estridente retórica acerca de derechos y asesinato, la mayor parte de la gente considera como el verdadero defecto moral del aborto. Abortar supone desperdiciar el valor intrínseco —la santidad, la inviolabilidad— de una vida humana y es por lo tanto una grave infracción moral, excepto cuando el valor intrínseco de otras vidas humanas se desperdiciara de adoptarse una decisión contraria al aborto. Cada una de las mujeres del estudio de Gilligan estaba asumiendo ese terrible conflicto y reaccionando ante él. Cada una intentaba, por encima de todo, calibrar su responsabilidad de respetar el valor intrínseco de su propia vida, situar en ese contexto la tremenda decisión que habría de tomar y considerar las decisiones acerca de si interrumpir o no una nueva vida en el marco de la exigencia más general de mostrar respeto por cualquier vida, empezando por la propia y con la responsabilidad inherente. Decidir sobre el aborto no es un problema aislado, desconectado del resto de decisiones vitales, sino más bien un ejemplo dramático y muy ilustrativo del tipo de decisiones que las personas deben tomar a lo largo de sus vidas, todas ellas reveladoras de sus convicciones acerca del valor de la vida y el significado de la muerte.

Otras naciones

En las democracias, las convicciones de la gente acerca de la naturaleza del debate del aborto se reflejan a menudo no sólo en sus opiniones individuales y en las posturas de los grupos a los que pertenecen, sino también en las restricciones al aborto establecidas en la legislación que sus gobiernos promulgan. En

Estados Unidos, desde 1973, tal legislación ha sido limitada por la Corte Suprema en la sentencia del caso *Roe vs. Wade*. Pero en Europa, en las últimas décadas, se ha generado una abundante legislación sobre el aborto y, al igual que el referéndum irlandés que describimos, esa legislación corrobora la opinión de que las preocupaciones acerca del aborto de la mayoría de la gente se basan en razones de carácter autónomo, y no en razones de carácter derivado.

La profesora Mary Ann Glendon, de la Facultad de Derecho de Harvard, escribió un influyente libro, publicado en 1987, que compara las leyes del aborto y del divorcio norteamericanas con las leyes de otros países occidentales. Glendon sostenía que la regulación del aborto impuesta por la sentencia *Roe vs. Wade* está muy alejada del derecho de muchos países de la Europa occidental. Algunas de esas naciones permiten el aborto precoz, sujeto en la práctica a muy pocas o a ninguna restricción. Pero, al mismo tiempo, reconocen y procuran proteger de diversas maneras el valor intrínseco de cualquier forma de vida humana, cosa que, según Glendon, no hace *Roe vs. Wade*, pues esta sentencia pone un énfasis indebido en los derechos individuales y la libertad individual, y alienta la «autonomía, la separación y el aislamiento en la guerra de todos contra todos» en contraste con el énfasis europeo en la «solidaridad social». ⁴² Glendon sugería que la Corte Suprema revisara su decisión para permitir que cada estado norteamericano alcanzara su propia resolución del dilema del aborto, y prohibiera sólo aquellas leyes que, en palabras de una sentencia italiana que Glendon citó, reconocen «una total y absoluta prioridad» a la supervivencia del feto. Glendon esperaba que un espíritu de compromiso razonable produciría entonces, en cada estado, compromisos en la línea de las leyes europeas que ella comentó.

Estoy en desacuerdo con gran parte del análisis de Glendon. Creo que el contraste que establece entre «derechos individuales» y «solidaridad social», aunque ahora es muy popular entre los críticos conservadores de la tradición liberal, resulta simplista y peligroso. El compromiso histórico de Estados Unidos con los derechos humanos individuales no ha resultado ser hob-

besiano ni ha provocado aislamiento, como ella y otros críticos han sugerido, ni tampoco ha socavado un sentimiento nacional de comunidad. Al contrario, Estados Unidos constituye una nación de tamaño continental, que incluye muchas regiones, grandes y distintas, y es pluralista en casi todos los aspectos posibles: racial, étnico y cultural. En una nación así, los derechos individuales, en la medida en que son reconocidos y hechos efectivos, ofrecen la única posibilidad de una auténtica comunidad en la que todos los individuos participen como iguales. Además, Estados Unidos puede ser una comunidad nacional sólo si los derechos más fundamentales son también nacionales, sólo si los más importantes principios de libertad reconocidos en algunas partes del país son también respetados en todas las demás. Es verdad que muchas de las afirmaciones que hacen ahora diferentes grupos en Estados Unidos acerca de lo que tienen derecho a hacer son exageradas y a veces extravagantes. Pero la posibilidad de abusos refuta la necesidad de auténticos derechos individuales sólo en la misma medida en que el fascismo y el comunismo, cada uno de los cuales ha afirmado su autoridad en nombre de la «solidaridad social», puede refutar las apelaciones de Glendon en favor de un mayor sentimiento de objetivos y propósitos comunes.

Además, las naciones europeas que según Glendon han elegido la solidaridad por encima de los derechos, están reconociendo cada vez más la pobreza y el peligro de tal contraste. El movimiento contemporáneo más característico dentro del derecho europeo occidental no es ningún esfuerzo comunitarista por colocar las virtudes de «otros valores importantes» por encima de los «valores de la tolerancia», como Glendon recomienda.⁴³ Europa recuerda demasiado bien los resultados de similar jerarquía de valores en su pasado reciente, y está horrorizada ante su actual reaparición en ciertas partes de Europa del Este. No, la tendencia jurídica más importante apunta a derechos individuales constitucionalmente reconocidos, y que son aplicados y hechos efectivos por tribunales —no sólo tribunales nacionales, sino también los tribunales internacionales de Luxemburgo y Estrasburgo—, que se esfuerzan por unir Europa como una comunidad de principios y no sólo de comercio.⁴⁴

Europa es distinta de Estados Unidos en muchos sentidos que hacen que no parezcan realistas las esperanzas de Glendon de que los estados norteamericanos sigan un día el modelo europeo de compromiso en torno al aborto. Estados Unidos es un país mucho menos homogéneo, racial y culturalmente, que Francia, Gran Bretaña, Alemania, España, Italia u otras naciones europeas, y en algunas regiones del país la política está más dominada por actitudes y grupos religiosos que la política nacional de muchos de esos países.⁴⁵ En este aspecto, algunas partes de Estados Unidos se parecen más a Irlanda que a Gran Bretaña, Francia, Alemania o Italia. Como dije, varios estados norteamericanos y el territorio de Guam, cada uno con la esperanza de persuadir a la Corte Suprema para que revocara el precedente *Roe vs. Wade*, adoptaron recientemente leyes anti-aborto muy duras —la de Guam no permitía excepciones ni siquiera en caso de violación— y otros varios estados probablemente promulgarían tales leyes si la mencionada sentencia fuera algún día revocada. Tampoco parece probable que el Congreso nacional o muchas asambleas legislativas de los estados establezcan los programas de bienestar social y otro tipo de ayudas para las madres jóvenes y pobres, que constituyen una parte importante de la dedicación europea a la protección de la vida humana.

Sin embargo, y a pesar de estas importantes reservas a la tesis general de Glendon, considero extraordinariamente informativas y reveladoras sus comparaciones entre el derecho estadounidense y el derecho de otros países. Confirman, en el ámbito internacional, la hipótesis que hemos estado defendiendo: que el debate sobre el aborto no es abordable como un debate acerca de si el feto es una persona, sino que debe ser reconstruido como un debate de naturaleza muy distinta.

Un país europeo —Irlanda, como hemos visto— tiene leyes antiaborto muy estrictas. Otros cinco —Albania, Irlanda del Norte, Portugal, España y Suiza— nominalmente limitan el aborto, incluso durante el comienzo del embarazo, a circunstancias en que la salud general de la madre está amenazada y, en España y Portugal, a casos de violación, incesto o malformación del feto. El resto de los países de la Europa occidental, in-

chuyendo Bélgica, Gran Bretaña, Francia, Italia, Alemania y los Países Escandinavos, tienen leyes que, bien explícitamente, bien en la práctica, permiten el aborto casi libre en las primeras etapas del embarazo durante los primeros tres meses en la mayoría, si bien hasta 1991 se permitía en Gran Bretaña hasta las veintiocho semanas, momento que se sitúa *más allá* del momento a partir del cual la sentencia *Roe* permite a los estados norteamericanos prohibir el aborto. Glendon cree que estas restricciones no reducen significativamente el número de abortos. Holanda, con una de las leyes del aborto más liberales, también tiene una de las tasas de abortos más bajas, inferior a las tasas de casi todos los países que tienen leyes más estrictas.⁴⁶ Pero —argumenta Glendon— las leyes europeas se diferencian no obstante de la sentencia *Roe*, pues cualquiera que sea su efecto práctico sobre la tasa de abortos, afirman el valor comunitario central de la vida humana y educan a la gente a respetar ese valor.

Glendon se refiere a la ley francesa, que permite el aborto en las primeras diez semanas sólo si la mujer embarazada se halla «angustiada». La ley permite a la mujer decidir por sí misma si está o no angustiada, y no exige un certificado médico o la aprobación de ninguna otra persona, aunque sí le exige que acepte «consejo». Además, el gobierno paga al menos el 70 por ciento del coste del aborto —y todo el coste si las razones del aborto son exclusivamente médicas—. El efecto práctico de la ley francesa, por tanto, puede ser casi el mismo que si explícitamente hubiera permitido el aborto libre durante diez semanas. Cualquier condena moral del aborto implícita en el lenguaje de la ley parece socavada por la disposición del país a ayudar a pagar los costes. Pero Glendon insiste en una idea distinta: el lenguaje de la ley, al requerir que las mujeres se declaren «angustiadas», revela que el aborto por razones caprichosas o sólo por comodidad es moralmente incorrecto.

El profesor Laurence Tribe, de la Facultad de Derecho de Harvard, manifiesta que la «solución francesa, dentro de un sistema jurídico de tipo angloamericano... parece dar una lección de hipocresía».⁴⁷ La ley francesa sería ciertamente engañosa si el legislador francés hubiera afirmado, como justifica-

ción de la misma, que el feto es una persona con derecho a la vida. Sería hipócrita declarar que una mujer es libre de destruir la vida de otra persona cuando se sabe que dicha mujer está «angustiada» y, todavía peor, no mostrar ningún interés colectivo en la buena fe o plausibilidad de su decisión. Pero la ley no es engañosa, sino producto de un juicio afinado, si persigue un objetivo de carácter autónomo y no de carácter derivado: que la gente reconozca la gravedad moral de la decisión de abortar y adquiera responsabilidad personal y moral por la misma. La ley francesa establece un criterio oficial que confía en que la mujer interprete y defina por sí misma en un ejercicio de responsabilidad personal, y prevé asimismo que, en cierto momento, la mujer reciba consejo y pueda así tomarse en consideración la gravedad moral del acto sin que por ello se usurpe el derecho y obligación de la mujer de tomar por sí misma la decisión moral.

Glendon llama la atención acertadamente sobre la importante sentencia del Tribunal Constitucional de la República Federal de Alemania. En 1974, el Parlamento de Alemania Occidental adoptó una liberal ley del aborto que establecía que el aborto era permisible, por cualquier razón, hasta la decimosegunda semana de embarazo pero ilegal después de ese período salvo por razones justificadas: malformación del feto o riesgo para la salud de la madre. En 1975, en una sentencia complicada y controvertida, el Tribunal Constitucional declaró inconstitucional la ley, con el argumento de que no valoraba suficientemente la vida humana.

El Tribunal se basó, entre otras cláusulas, en el artículo 2(2) de la Ley Fundamental de Alemania Occidental de 1949, que declara: «Todos tienen derecho a la vida y a la inviolabilidad de su persona.» Esto parece sugerir que la sentencia del Tribunal tuvo un fundamento de carácter derivado; sugiere que el Tribunal pudo considerar que incluso un feto temprano tiene un derecho a la vida tan relevante como el de cualquier otra persona. Pero el argumento que el Tribunal propuso y la decisión que realmente adoptó contradicen esa proposición. La sentencia sólo puede entenderse si se basa en un fundamento distinto, a saber, el fundamento de carácter autónomo de que cualquier ley

alemana sobre el aborto debe ser redactada de tal manera que reconozca la importancia intrínseca de la vida humana.⁴⁸ Pues el Tribunal no declaró que cualquier ley que permitiera el aborto excepto, quizás, para salvar la vida de la madre, sería inconstitucional —cosa que debería haber hecho, lógicamente, si realmente pretendía declarar que todo feto tuviera garantizado el derecho a la vida—. En su lugar, declaró que la ley de 1974 era nula porque formalmente no exigía ninguna razón en absoluto para poder abortar durante las primeras doce semanas y, por lo tanto, no evidenciaba la gravedad moral de terminar deliberadamente una vida humana. El Tribunal sostuvo que la completa indiferencia de la ley hacia lo que, al menos tras catorce días de gestación era plenamente una forma de vida humana, contradecía el significado de la Ley Fundamental de 1949, que se basa, como dijo el Tribunal, en «la afirmación del valor fundamental de la vida humana», una afirmación cuya intención era repudiar totalmente el absoluto desprecio que los nazis habían mostrado hacia ese valor.

El Tribunal clarificó que no estaba prohibiendo el aborto, ni siquiera el aborto practicado por razones que cualquier conservador rechazaría por ilegítimas. Invitó al Parlamento a adoptar una nueva ley que permitiera el aborto pero que mostrara más respeto por el valor intrínseco de la vida que el mostrado por la ley de 1974. A modo de ejemplo, y para asegurar que el aborto fuera posible por una buena causa, y mientras se redactaba una nueva ley, el Tribunal redactó e impuso su propio régimen «transitorio» del aborto, el cual, una vez más, dejaba claro que realmente no se afirmaba un derecho del feto a la vida. Las normas transitorias establecían, por ejemplo, que el aborto fuera permisible no sólo en casos de violación, malformación del feto o cuando la salud de la madre estuviera amenazada, sino también «a fin de evitar el peligro de una grave urgencia» de cualquier otro tipo que pudiera padecer la mujer embarazada.

Glendon sugiere que las diferencias prácticas entre estas normas transitorias que el propio Tribunal redactó y la ley que declaró inconstitucional eran nimias. La diferencia real, según ella, radica en el significado social de la declaración del Tribunal de que, en principio, el aborto no es una materia para el an-

tojo o el capricho, sino una cuestión de gravedad moral. En 1976, el Parlamento de Alemania Occidental promulgó una nueva ley cuya diferencia práctica con la derogada ley de 1974, desde el punto de vista de lo que cada ley prohibía en la práctica, era aún más nimia. La ley de 1976 disponía que el aborto sería lícito durante las doce primeras semanas si la continuación del embarazo pudiera suponer para la mujer una situación de seria dificultad, y hasta la vigesimosegunda semana si la malformación del feto hiciera ilógico exigir a la mujer que continuara con el embarazo. También disponía, al igual que la ley francesa, un sistema de consejo antes de abortar, incluso para abortos tempranos, así como un período de espera de tres semanas entre el consejo y el aborto. Como señalé en el capítulo 1, el Parlamento alemán unificado adoptó en 1992 una nueva ley aún más liberal, y se esperaba que el Tribunal Constitucional se pronunciara sobre la constitucionalidad de esa ley a principios de 1993.

En 1985, el Tribunal Constitucional español, obviamente influido por la sentencia alemana de 1975, examinó la constitucionalidad de nuevas leyes españolas que habían derogado las antiguas y muy rígidas restricciones al aborto e introducido nuevas normas que permitían el aborto en caso de violación, malformación del feto y riesgo para la salud física o psíquica de la madre. El Tribunal estableció la distinción sobre la que hemos estado insistiendo, entre la afirmación de carácter derivado de que el feto tiene derechos como «persona» y la idea de carácter autónomo de que a la vida humana le es intrínseco un valor que debería ser reconocido y respaldado colectivamente. Negó que el feto fuera una persona a efectos de la Constitución española, o que tenga los derechos de una persona, pero dijo que la Constitución española sí respalda la vida humana como un valor que las leyes de la nación deben respetar.⁴⁹ En una votación muy ajustada, declaró inconstitucional la nueva ley del aborto, pero sin embargo estableció directrices para la reforma de la ley que, según el Tribunal, asegurarían su constitucionalidad: que un médico certificara cualquier pretendido riesgo para la salud física o psíquica de la madre, y que las instalaciones donde se practicara el aborto contaran con la debida autorización.⁵⁰ El Parlamento español aceptó

estas directrices y en consecuencia reformó la ley. Desde un punto de vista práctico, los cambios no reforzaron sustancialmente las restricciones impuestas al aborto, pero sí indicaron la preocupación colectiva por la gravedad del aborto que una mayoría del Tribunal Constitucional había considerado esencial.

En 1992, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos dictó una importante sentencia que también presuponía que el feto no era una persona con derechos o intereses propios, y que las leyes que prohíben o regulan el aborto sólo pueden ser justificadas por una razón distinta, que considera que el aborto pone en riesgo el valor inherente de la vida humana.³¹ Antes del referéndum de 1992, el derecho irlandés prohibía a cualquier organización suministrar a una mujer embarazada dentro de Irlanda el nombre, la dirección y el número de teléfono de una clínica de abortos en Gran Bretaña, y el tribunal irlandés había dictado una orden permanente de prohibición contra dos servicios de asesoría en materia de aborto que suministraban tal información. El juez había considerado el argumento de que una orden de prohibición violaría el derecho constitucional de la mujer embarazada a recibir información, pero había declarado que «estoy convencido de que no podría surgir constitucionalmente ningún derecho a obtener información cuyo propósito fuera anular el derecho constitucional del niño no nacido». Los servicios de asesoría apelaron al Tribunal Europeo, argumentando que la orden violaba la Convención Europea de Derechos Humanos, de la que Irlanda forma parte. Ese Tribunal no decidió si la Convención garantiza el derecho a abortar, porque no necesitaba decidirlo. En cambio, el Tribunal decidió que la prohibición de informar violaba el artículo 10 de la Convención, que protege la libertad de expresión e información. Entre otros argumentos, dijo que como la información relativa a clínicas de abortos puede obtenerse en Irlanda por otras fuentes —por ejemplo, a través de los listines telefónicos británicos existentes en Irlanda—, la prohibición que pesaba sobre las organizaciones que suministraban tal información a las mujeres embarazadas que la solicitaban no evitaría un suficiente número de abortos como para justificar la restricción de la libertad de información. Utilizó, en otras palabras, un test de «proporcionalidad» entre el grado en que la prohibición de informar contribuiría

a la política irlandesa de proteger la vida del feto y el grado en que perjudicaría la libertad de expresión; sostuvo que el beneficio para tal política no era suficientemente significativo como para justificar el coste en términos de libertad. Pero este test de proporcionalidad sería ilógico si, como el gobierno irlandés argumentó, el feto fuera una persona con derecho a la vida: si lo fuera, un gobierno tendría derecho a tratar de evitar el asesinato incluso de un solo feto, y la prohibición de suministrar información directa relativa a clínicas extranjeras de abortos sería un medio adecuado para tal fin, aunque la mayoría de las mujeres embarazadas tuviera otras vías para obtener tal información. La ley irlandesa ya se ha modificado, pero la decisión del Tribunal Europeo sigue siendo importante porque su test de proporcionalidad presupone que el propósito de las leyes que prohíben el aborto no es evitar el asesinato, sino proteger un sentimiento público del valor inherente de la vida. Es legítimo sostener que beneficios menores o muy marginales en la consecución de ese objetivo no justificarían restricciones sustanciales de otros derechos, incluidos los derechos protegidos por el artículo 10 de la Convención.

El siguiente paso

Aunque este capítulo ha recorrido un largo camino, ha estado dedicado principalmente a una única afirmación: no podemos comprender el debate moral que aparece, actualmente, con virulencia por todo el mundo —entre individuos, entre grupos religiosos y feministas y en la política de varias naciones— si lo concebimos como un debate centrado en la cuestión de si el feto es una persona. Casi todo el mundo comparte, explícita o intuitivamente, la idea de que la vida humana tiene valor objetivo, intrínseco, que es completamente independiente de su valor personal para alguien, y el desacuerdo sobre la interpretación correcta de esta idea común es el verdadero nervio del gran debate sobre el aborto. Por esta razón, para la mayoría de la gente el debate es incluso más importante que una discusión acerca de si el feto es una persona. Afecta a las distintas concepciones acerca del valor y propósito de la vida humana y

acerca del significado y naturaleza de la muerte humana. ello es un debate mas profundo.

Hemos intentado mostrar que la explicación convenc
es inadecuada. Pero hasta ahora hemos dicho poco que
mas preciso el concepto de valor intrínseco, o de santidad,
violabilidad, o que responda a la objeción de que estas i
son demasiado misteriosas para figurar en una auténtica ex
cación. Tampoco hemos explicado todavía, salvo de una
nera muy provisional, cómo podemos entender el debate
aborto a la luz de estas ideas. Se trata de retos cruciales que
bemos afrontar de inmediato.

tanto, si su comparación es apropiada o no. Pero cabe preguntar si «la regla de oro aristotélica» o, simplemente, «la regla de oro moral» harían alguna diferencia.

Una vez admitido esto, parece muy probable que, dado un sistema de preferencias básicas, éstas sirvan para maximizar y optimizar la satisfacción de las necesidades e intereses de todos y cada uno de los miembros de la especie humana. En tal caso tendremos una noción de ética que *mutatis mutandis* no resulta incompatible con la afirmación, hecha por ciertos (mal) llamados «intuicionistas», de que una norma o una acción deben ser juzgadas como intrínsecamente justas, o morales, o bien injustas, o inmorales, *ceteris paribus*. El temido adverbio «intrínsecamente» corresponde a poco más que a esa indemostrable «intuición básica» sin la cual no hay ética digna de este nombre —una ética sin el menor sentido moral, o con sólo deberes morales, sería una para utópicos agentes morales o para autómatas—. La cláusula *ceteris paribus* es fundamental, porque admite la consideración atenta de situaciones y de consecuencias, así como alguna forma de «cálculo» utilitario. Admite asimismo prestar seria atención a motivaciones psicológicas para saber si pensamos u obramos, en efecto, moralmente, o si, como algunos moralistas y sobre todo Nietzsche, habían observado y denunciado, actuamos movidos únicamente por la hipocresía o el resentimiento. Desde luego, el citado sentido moral no es un don que nos viene del cielo: nos viene de «la tierra», de nuestra constitución bio-social, y del curso de nuestra experiencia cultural e histórica. Semejante «sentido» sería ciego sin la razón, pero una pura razón práctica sin un sentido moral arraigado en nuestra realidad bio-social y social-cultural sería vacía. Si Kant hubiese recordado, a la hora de escribir su *Crítica de la razón práctica*, una muy comentada frase suya en la *Crítica de la razón pura* —«los conceptos sin intuiciones son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»—, acaso hubiese llegado a una noción de «ética» no completamente distinta de la que se propone, o presupone, en esta «Introducción» y en varios de los trabajos que preludia.

«La ética sólo en manos de los filósofos» no es muy buena idea —no es, como diría Aristóteles, cosa muy prudente—. La ética puede y debe, estar también en manos de los biólogos, de los etólogos, de los sociólogos, de los antropólogos, de los economistas, etc.; de hecho, puede y debe, estar en manos de todos, porque todos tenemos intereses en ella. 'Todos' quiere decir la especie humana entera, en comunidad con los otros seres vivientes. Nada menos.

EL ABORTO

1

Quienes disputan en torno al aborto concuerdan en muy pocas cosas. Ello se debe a la existencia de un conflicto básico. No un conflicto entre lo justo y lo injusto, lo moral y lo inmoral, o entre no matar y matar —si bien ésa es la manera simplista en que se presentan los respectivos argumentos—, sino más bien un conflicto entre los valores positivos: el de la santidad de la vida y el de la libertad. Inclusive quienes se manifiestan resueltamente en favor de la idea de que incumbe a la mujer embarazada, y sólo a ella, el decidirse por el aborto o el no aborto, no sostienen que la vida del feto carece de todo valor.

Dos ejemplos pueden poner de relieve el acuerdo común que subyace tanto en quienes se oponen al aborto como en quienes abogan por la actitud llamada «pro-elección» respecto al valor del feto («Pro-elección» y no «pro-aborto», porque no se trata de defender el aborto, sin más, sino el derecho a «elegir» a si proceder o no a un aborto).

Considérese el caso de una mujer, en las últimas fases del embarazo, contra la cual se dispara un tiro —o que resulta lesionada en un accidente de automóvil por la impericia de otra persona—, de modo que, aunque en cualquiera de los dos casos la mujer sobrevive al disparo, o al accidente, no ocurre lo mismo con el feto, que es matado o que nace muerto. Tanto los que, para abreviar, llamaremos «pro-aborto» como los que, con el mismo propósito llamaremos «pro-elección», estarán de acuerdo en que ha ocurrido una tragedia. Los primeros dirán que se ha

perdido una vida humana. Los segundos mantendrán que, puesto que toda mujer tiene el derecho a elegir seguir llevando o no a un niño en su seno, la mujer en cuestión, que había elegido en favor de la continuación del embarazo, esperando que se llevara a cabo normalmente el parto, ha recibido un daño porque su feto ha sido destruido contra sus deseos. En casos como el apuntado, las leyes establecen, por lo menos en el Estado de Pennsylvania, que la mujer puede demandar en juicio a quien sea responsable del daño causado. Tanto los que defienden la posición «pro-elección» como los que se oponen pura y simplemente al aborto concordarán inclusive en que las leyes no van lo bastante lejos al respecto. La vida del feto ha sido destruida. Los argumentos alegados en cada caso pueden ser distintos. Quienes adoptan la actitud «pro-elección» afirmarán que el feto tiene derecho a la vida, porque la madre se lo ha otorgado, o, a la inversa, que el feto tiene derecho a la vida a menos que la madre, en virtud de su derecho superior a la libertad (de abortar o de no abortar) cancele semejante derecho. Los que se oponen simplemente al aborto mantendrán, por supuesto, que el feto tiene un derecho absoluto a la vida. Con ello se ve que la actitud «pro-elección» no es incompatible con la noción de que un feto tenga derecho a la vida. En lo que esta actitud se distingue de la que se opone al aborto en cualquier caso es en que se propugna que el derecho del feto a la vida es relativo y no absoluto, y solamente puede ser abolido por los derechos de la madre.

Considérese otro ejemplo posible. Supóngase que la técnica ha alcanzado un tal grado de refinamiento que una mujer, al revelarse que se halla embarazada, puede, mediante un procedimiento muy breve e indoloro, que no cause ningún daño de ninguna especie ni a la madre ni al feto, hacer extraer al último e insertarlo en un recipiente fácilmente disponible, expidiéndolo a una especie de «incubadora central», donde el feto permanecerá sano y crecerá hasta que esté listo para el «parto». Es de suponer que si todo ello fuese factible, muy poca gente estaría en favor del aborto o insistiría en que la mujer tiene derecho a deshacerse del feto con la consiguiente muerte de éste. En efecto, el feto podría seguir viviendo sin más inconvenientes para la madre que extraerlo sin dolor y «remitirlo». En estas circunstancias, creo que una madre que no quisiera que su hijo fuera criado por ninguna otra persona y que prefiriera la muerte del feto, sería acreedora de muy escasas simpatías. Desde luego, el problema es que la técnica no permite aún semejante alternativa al aborto.

¿Qué nos dicen estos ejemplos? Nos muestran que quienes están en favor de las facilidades para abortar no afirman con ello necesariamente que un feto carezca de valor. No lo afirman ni siquiera los que más vehementemente insisten en que una mujer tiene derecho a abortar cuando quiera y por cualesquiera razones, incluyendo las que puedan

reputarse más «frívolas». No es necesario apenas indicar que el valor del feto es admitido asimismo por quienes adoptan una posición más moderada y permiten el aborto sólo en determinadas circunstancias tales como el haber sido concebido a consecuencia de una violación, el ser deforme, etc.

¿He hecho otra cosa salvo complicar el problema innecesariamente? Parece que lo que he tratado de poner de manifiesto es que los que están en favor del aborto siguen admitiendo que el feto tiene derechos—o, tal vez en una forma menos jurídica, que el feto tiene o posee un valor intrínseco—. Pero en este caso, ¿cómo es posible mantener que se pueda destruir algo que es portador de valores?

El problema es aún más intrincado de lo que parece, porque algunos autores están no sólo en favor del aborto, sino también del infanticidio a base de la premisa de que ni el feto ni ningún «infante» es una persona, de modo que no tiene los derechos que se otorgan a las personas. En virtud de la definición que los autores aludidos dan de «persona», se ven obligados a permitir el infanticidio. Pero los que adoptan la posición «pro-elección» no desean en modo alguno legalizar la matanza de niños. Por tanto, la cuestión es si se puede lógicamente o racionalmente mantener las siguientes cosas a la vez: (1) el feto tiene ciertos «derechos», o es portador de valores; (2) una mujer debe tener el derecho a abortar si así lo desea y cualesquiera que sean sus razones; (3) no se puede eliminar a un feto pura y simplemente porque la madre así lo quiere.

El único modo de explicar lo que parece ser una actitud ilógica o contradictoria es tratar de entender las circunstancias peculiares que implica un embarazo. El hecho más destacado, cuando menos en la fase presente del desarrollo tecnológico, es que el feto es una realidad absolutamente dependiente de la madre. Esta dependencia del feto es de carácter muy distinto de la dependencia de un niño. Este puede ser completamente incapaz de valerse por sí mismo, pero no depende de ninguna persona particular. Casi todo el mundo puede cuidar de un niño, y el hecho de que algunas gentes puedan hacerlo más hábilmente, o más tiernamente, que otras no elimina el hecho de que el niño no depende de una persona particular. Por otro lado, la dependencia del feto es «absoluta» en el sentido de que nadie salvo la madre puede asegurar su vida. Es obvio que una de las personas más íntimamente ligadas a la vida del feto, esto es, el padre, no puede cuidar del feto antes de su nacimiento, independientemente de lo mucho que el feto pueda importarle. En otras palabras, sólo la madre puede asegurar la persistencia vital del feto. La madre no puede «renunciar» al feto si no es matándolo, salvo tal vez en los casos excepcionales en que el aborto tiene lugar tan tarde en el desarrollo del feto que éste sigue vivo aun después del aborto. Creo que en estos casos se plantea un problema moral más fácilmente soluble.

¿Tiene la madre derecho a determinar el destino de lo que es ya un niño? Me parece que, al decidir abortar, la madre ha renunciado a esos derechos, y si otra persona, o el Estado, desea criar al niño, la madre no debe impedirlo.

Previamente a la fase en que es viable, el feto exhibe la mencionada singular y única clase de dependencia. Algunas personas pueden alegar que este hecho es justo y precisamente lo que hace que la madre deba sacrificar su tiempo, o lo que sea, para seguir llevando al feto en su seno, ya que ella es la única persona que puede permitir que subsista. En otros términos, esta dependencia «absoluta», se dirá, acarrea consigo una obligación asimismo «absoluta»: la madre tiene que seguir llevando al feto en su seno. Ello es como decir: «Perfectamente: de un modo voluntario, o involuntario, has empezado con este feto en su camino para la vida, y, por consiguiente, es justo que sigas con él y que hagas todo lo necesario para que pueda continuar su existencia.» Por otro lado, algunos mantienen que no es justo que se obligue a una mujer a hacer con su cuerpo algo que no quiere hacer. Desde este punto de vista, obligar a una mujer a seguir llevando un organismo viviente que no quiere llevar parece ser algo así como una especie de esclavitud, una pérdida de autonomía, lo que, desde el ángulo moral, es estimado aborrecible. Podría compararse un embarazo obligado con un secuestro. Se considera inadmisibles secuestrar a una persona aun si se hace con buenas razones o por motivos plausibles. Supongamos que un hombre recibe una herida en el curso de un asalto a un Banco y que su cómplice obligue a un médico, con una pistola en la sien, a tratar al herido. Se puede alabar al cómplice por su lealtad y simpatizar con él en su deseo de ayudar a su amigo, pero creo que seguiría siendo injusto obligar al médico a hacer algo contra su voluntad. La amenaza de referencia constituye una infracción contra la libertad del médico, aun si pensamos a la vez que un médico debería prestar ayuda a toda persona que lo necesitara. Por tanto, sólo en circunstancias muy especiales se puede forzar a una persona a hacer algo —especialmente algo concerniente a su propio cuerpo— que no quiera hacer. Por ejemplo, no se puede forzar a una persona adulta a recibir una transfusión de sangre o a sufrir la amputación de una pierna si la persona se niega a ello inclusive si es casi seguro que la persona va a morir sin la transfusión o la amputación. ¿Por qué? Porque se admite generalmente que los seres humanos deben gozar de libertad. Desde luego, es cierto que ninguna sociedad permite a sus miembros hacer lo que les dé la real gana; hay siempre limitaciones en la libertad de cada persona, especialmente si esta libertad es incompatible con el bienestar de alguna otra persona. Pero es verdad asimismo que las áreas en las cuales la sociedad impone menores restricciones en la libertad de cada cual se refieren al modo como se trata el propio cuerpo.

Ello se debe a que, si hay alguna «propiedad» de algo, es —si se me permite esta torpe expresión— «la propiedad del propio cuerpo». Sean cuales fueren las ideas que se abriguen respecto al llamado «problema de la relación entre la mente y el cuerpo», puede afirmarse que una persona *posee su propio cuerpo*.

Si una persona tiene derechos de alguna clase, son ante todo los derechos a su propio cuerpo. Esta idea no ha prevalecido siempre. En ciertos períodos de la historia y en ciertas sociedades, una mujer no tenía derecho exclusivo a su propio cuerpo después del matrimonio. El marido podía hacer lo que quisiera con el cuerpo de su mujer —por lo menos, sexualmente—. Observamos residuos de esta actitud en la idea de que, jurídicamente hablando, no se admite que el marido pueda «violarse» a su mujer —si bien esta idea comienza a encontrar resistencia—. Las feministas pueden considerar repelente esta noción relativa a los derechos de un hombre sobre el cuerpo de su mujer, pero cabría, en principio, alegar que la mujer, al dar su consentimiento a contraer nupcias dentro de una determinada sociedad, ha renunciado a los derechos exclusivos a su propio cuerpo. Aun así, esos derechos no son cedidos a todos los hombres, sino únicamente al marido, pues difícilmente puede condonarse la acción de un hombre agarrando a cualquier mujer por el mero hecho de desearla. El hombre puede tener el «derecho» a admirar a quien quiera, pero esto no le otorga ningún derecho a eliminar la libertad de nadie. Ahora bien, ¿cabría argüir, de modo similar, que si una mujer cede los derechos a su cuerpo cuando se casa, los cede asimismo cuando se entrega libremente a la consumación de un acto sexual si este acto tiene por consecuencia un embarazo? Al aceptar consumir el acto sexual, ¿se obliga por ello a llevar en su seno un feto durante nueve meses? Inclusive una respuesta afirmativa a esta pregunta dejaría la puerta abierta para el aborto si el acto sexual tuviera lugar bajo la forma de una violación. No habiendo aceptado, en este caso, el coito, no tiene por qué ceder su libertad.

Me parece que si hablamos de alguien que hace algo voluntariamente, tenemos que preguntarnos qué es lo que una mujer hace voluntariamente al practicar el coito. Cabe dar muchas y muy variadas respuestas a esta pregunta: la mujer trata de expresar su amor a otra persona, o trata de ganar dinero, o trata de conseguir algún placer para ella o para otro, etcétera, pero lo que no hace —cuando menos en mi opinión— es decir, o presuponer: «Cedo voluntariamente una porción de mi libertad para los próximos nueve meses si quedo embarazada».

No es posible saber, aunque puede presumirse, el modo como la gente se comportaría si cada vez que tuviera lugar un coito se produjera el embarazo con el consiguiente parto. ¿Cuántos varones estarían dispuestos a practicar un coito si, en una hipotética sociedad radicalmen-

te feminista, se vieran obligados a acarrear durante meses un peso en su abdomen, a tomar píldoras que produjeran náusea, etc.? Si el acto sexual contribuye a una unión personal, aun si es por poco tiempo, entonces se pierde un valor muy positivo al limitarse la posibilidad de llevarlo a cabo. Muchas sectas protestantes consideran que el sexo (cuando menos dentro del matrimonio) constituye un factor de unión. El sociobiólogo David Barash afirma algo similar al poner de manifiesto que la sexualidad humana puede ser un mecanismo fisiológico que se desarrolló con el fin de asegurar la ayuda del macho mientras la hembra cuidaba del niño durante los largos años de desarrollo de éste. Si el sexo sirve como instrumento de aglutinación, no es sorprendente que posea no sólo una función creadora, sino que haya sido también «seleccionado para resultar placentero por sí mismo... Además, la pérdida del estro en los seres humanos contribuye a la consistencia sexual que puede, a su vez, ayudar a mantener un apareamiento estable» (*Sociobiology and Behavior [Sociobiología y conducta]*, New York, 1977, pág. 297). Similarmente, E. O. Wilson escribe que «el cortejo y la unión sexuales son instrumentos que permiten superar el antagonismo que produce automáticamente la diferencia genética inducida por la reproducción sexual» (*Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass.-London, 1975, pág. 315). De acuerdo con Desmond Morris, y con Masters y Johnson, Wilson enumera una serie de características únicas de la sexualidad humana que «sirven para cimentar lazos permanentes, temporalmente no relacionados con el momento de la ovulación» (*ibid.*, pág. 554).

Si se adopta la idea de que la única finalidad del acto sexual es la procreación, entonces cualquier otro uso de dicho acto es obviamente un abuso. Cada vez que se consintiera en ejecutar un acto sexual normal, ello equivaldría a decir que se espera que tenga lugar un embarazo y, caso de prohibirse el aborto, a mantener que se está dispuesto a hacer todo lo que sea necesario para la sobrevivencia del feto. Sin embargo, me parece que si se adopta este punto de vista, hay que ser consistente con él y prohibir el coito salvo durante los pocos días del mes en que pueda tener lugar una concepción. En otros términos, ello equivaldría a suponer que habría que usar algún método, tal como, por ejemplo, el del «ritmo», pero no para evitar los períodos del mes en que pueda tener lugar un embarazo, sino más bien para limitar la ejecución del acto sexual a los únicos períodos en que pudiera ser fecundo —una actitud que ni siquiera la Iglesia católica adopta.

El supuesto que subyace en la posición adoptada por quienes se oponen al aborto —los que se llaman «pro-vida»— es que la vida es buena. Insistir en que si una mujer practica el coito y concibe, debe llevar el feto en su seno porque debe asumir responsabilidad por las consecuencias de sus acciones (o, en algunos casos, las acciones de otra persona), lo

quiera o no, es equivalente a considerar el embarazo como una especie de castigo: «Puesto que haces esto, debes aceptar sus consecuencias.» Me parece que este modo de ver las cosas expresa una concepción estereotipada, si no completamente falsa, de la mujer (la Eva eterna, la traviesa o disoluta seductora) y una concepción poco atractiva del embarazo (un castigo por haber experimentado placer). Parece, pues, que hay una cierta forma de inconsistencia en la posición «pro-vida»: la vida es buena, pero el portador de vida merece ser castigado. Ecos de esta posición se encuentran en el Viejo Testamento, del que se colige que parcialmente por culpa de Eva se perdió el Jardín del Edén: a causa de su desobediencia, las mujeres tendrán que parir con dolor. ¿Quién está dispuesto hoy a suscribir por entero este punto de vista? Si lo adoptamos, y si el dar a luz es una cosa dolorosa y ello expresa la voluntad divina, ¿por qué habría que aceptar cualquier tipo de anestesia durante el parto?

Consideremos de nuevo la idea de que la mujer tiene —o debería tener— control sobre su propio cuerpo. Creo que en ningún otro caso las leyes establecerían que hay que hacer algo contra la propia voluntad respecto al propio cuerpo. Tal vez las cosas se aclaren un poco si hablamos del cuerpo de una mujer como su «propiedad» en un sentido muy amplio de esta palabra. La mayor parte de las sociedades han establecido leyes que disponen lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer con la propiedad de una persona. Hay toda clase de leyes relativas a la compra de una casa, al alquiler de un piso o de un terreno, a la adquisición de un coche, de una prenda de vestir, de un perro, etc. Si tratamos de generalizar lo que afirma ese complejo sistema de leyes, teniendo en cuenta que cambian según los países, veremos que, en general, aspiran a proteger las prerrogativas del propietario de modo que pueda hacer lo que quiera con su propiedad. Por ejemplo, se puede pintar una casa del color que uno quiera aunque al vecino no le guste tal color y aunque crea que de este modo va a disminuir el valor de las casas de la vecindad, incluyendo la propia. Ello se puede hacer porque es la propia casa. ¿Cuándo hay límites en lo que alguien puede hacer con una propiedad? Cuando sus actos atentan contra los derechos de otras personas. Por ejemplo, puede prohibirse a una persona, inclusive dentro de su propia casa, usar la radio, el tocadiscos o la televisión a un volumen tan elevado que mantenga a todos los vecinos en estado de permanente vigilia.

Si se considera el cuerpo como una «propiedad» —algo que se «posee»—, hay ciertas cosas que no se pueden hacer con él por el puro y simple hecho de poseerlo: no se pueden usar los pies para dar patadas a otras personas, los dedos para meterlos en los ojos de un prójimo, etc., porque es obvio que de este modo se coarta la libertad de otros o se les

causa daño. Pero todas estas limitaciones son restricciones concernientes a lo que se puede hacer con la propiedad de uno en tanto que se tiene en cuenta el bienestar de otra persona *independiente*.

Además, si esta noción de que se posee el propio cuerpo, o de que el cuerpo de uno es su propiedad, tiene algún sentido, debe usarse la palabra 'propiedad' en un sentido muy particular. Uno puede vender su casa, su coche, su fábrica, etc., pero en modo alguno puede uno «desprenderse» del propio cuerpo. El cuerpo es propio en un sentido más íntimo, vital y radical que en el de cualquier otra «propiedad». Si así es, ¿por qué no deberíamos tener más dominio sobre nuestro propio cuerpo que sobre cualquier otra clase de «propiedad»? De hecho, esto es lo que casi todos creemos, es decir, que deberíamos tener un dominio completo sobre nuestros cuerpos. Sin embargo, los que se oponen al aborto hacen una excepción en el caso de una mujer embarazada: según ellos, su cuerpo no le pertenece y no puede hacer con él lo que quiera porque no debe hacer nada que ponga en peligro al feto que 'acarreá'. O dicho de otro modo: parecen mantener que una mujer posee su propio cuerpo siempre que *no* se halle embarazada.

Operaciones como trasplantar el riñón o la córnea no suscitan la indignación de los que se oponen al aborto. Supongo que nadie se opondría a que una persona decidiera hacer, en vida, donación de la córnea de un ojo, porque la córnea es propia y se puede hacer con ella lo que se quiera. Similarmente, si un gemelo tiene un riñón estropeado y el otro gemelo quiere hacerle donación de uno de sus propios riñones (sabiendo que las operaciones de trasplante entre gemelos son generalmente satisfactorias), nadie dirá que no puede hacerlo, o que no debería hacerlo. ¿Hay diferencia entre sacar un riñón o una córnea y eliminar un feto? Cabe, desde luego, argüir que hacer donación de un riñón (para salvar una vida ajena) y «remover» un feto (que no es para salvar ninguna vida) son cosas enteramente distintas. No obstante, habría practicar un aborto para salvar la vida de la madre o para salvar la vida de otro niño. Leakey narra un caso de este último tipo ocurrido en la tribu Kung, en Africa (Richard E. Leakey y Roger Lewin, *People of the Lake: Mankind and Its Beginnings* [Los pueblos del Lago. La Humanidad y sus comienzos], Garden City, N. Y., 1978, págs. 117-118). Pero supongamos que no se recurra al aborto con el fin de salvar otra vida. ¿Hay una diferencia, de alcance moral, entre sacar un riñón y un feto? Al igual que el feto, el riñón es una cosa viviente. Es asimismo portador de valores en tanto que resulta valioso para la persona que lo tiene así como para la persona a la cual se trasplanta. ¿Dónde se halla la diferencia? En este caso quienes se oponen al aborto deberían declarar que el feto es un ser humano (¿porque tiene todos los cromosomas?) en tanto que el riñón no lo es (aunque tenga asimismo todos los cromosomas). Finalmente,

deberían recurrir al argumento de la potencialidad (el feto como persona humana en potencia) con el fin de destacar la cualidad moral particular que tiene un feto y que le otorga ciertos derechos que el riñón no tiene. Este argumento es, por descontado, débil, porque comúnmente establecemos una distinción marcada entre lo meramente potencial y lo actual, entre la bellota y el roble, entre un candidato a la presidencia y un presidente ya electo.

El caso de los hermanos siameses que los padres han decidido separar plantea un problema interesante. A menudo ambos gemelos son casi «seres independientes» en tanto que no participan de ningún órgano vital común y están unidos por el cráneo, por la base de la espina dorsal, etc. Al decidir separar los gemelos, supongo que por recomendación médica, los padres toman una decisión acerca de la cualidad de vida de que disfrutarán. En efecto, están diciendo implícitamente que su vida será más normal y, por tanto, «más feliz» si están separados. Que yo sepa, nadie se ha opuesto nunca a semejante decisión por unos padres respecto a lo que va a ser mejor para sus hijos. Pero si una mujer lleva en su seno un feto deforme, algunos afirmarían que no por ello debería permitírsele tomar ninguna decisión respecto al bienestar o a la futura cualidad de vida del retoño. Se alega a menudo que si se hubiesen abortado fetos que no estaban perfectamente formados, entonces Beethoven u otros genios similares no habrían nacido vivos. En particular, los que se oponen al aborto pueden argüir que hay una diferencia considerable entre decidir si un feto ha de ser abortado (haciendo imposible toda vida) o si los gemelos siameses deberían ser separados (lo que implica solamente peligro de muerte en el caso de que la operación no se lleve a cabo con éxito). Sin embargo, hay ciertos casos en los que los gemelos siameses participan de un órgano vital común. Entonces la decisión acerca de si conviene o no separarlos es mucho más difícil de tomar porque la separación significa inevitablemente la muerte para uno de ellos. Si no se procediera a una intervención quirúrgica, se supone que las «dos» personas tendrían la posibilidad de seguir viviendo, aunque su vida no sería tan «normal» como la de otras gentes. No hace mucho dos gemelos siameses fueron separados en Filadelfia. Según los diarios, uno de ellos —el más «débil»— murió. Su muerte resultó inevitable porque fue privado de un órgano vital —el órgano que se «dio» al individuo «más fuerte». En este caso, pues, parece que los padres decidieron que una cierta «cualidad de vida» era más importante que la vida misma, es decir, que era más importante que uno de los gemelos viviera una existencia llamada «normal» que el que los dos continuaran viviendo una existencia «anormal». Así, a veces, parece que no hay disputas respecto al derecho que tienen los padres de tomar una decisión acerca de la «cualidad de vida» de sus retoños —decisión que envuelve la muerte no de un feto,

sino de un ser ya nacido—. Los padres ejercitan asimismo este derecho al decidir si proceder o no a una intervención quirúrgica en el caso, por ejemplo, de niños con el síndrome de Down, o niños «mongoloides». Tal decisión tiene a veces por consecuencia la lenta muerte del niño. Y, sin embargo, se sigue manteniendo que una mujer no tiene derecho a abortar un feto.

En el curso de la historia han abundado quienes han declarado que la vida no es el valor supremo. No son escasos los ejemplos de gente para las cuales la libertad, la honestidad, la fe, el honor, etc., son más valiosos que la propia vida. Es célebre la declaración de Sócrates de que una vida sin reflexión no merece vivirse. ¿No habría podido Sócrates haberse sustraído a la muerte de haber prometido modificar sus opiniones, o de haber sobornado a uno de los carceleros, o de haberse entregado simplemente a la merced del jurado? ¿No cabría decir lo mismo de Jesucristo? Con frecuencia gentes comunes y corrientes han elegido la muerte antes que abjurar de sus creencias. Los ejemplos son numerosos. Pensemos en los que se mantuvieron firmes en sus creencias inclusive mientras las llamas de una hoguera los reducían a cenizas. A veces llamamos a estas personas héroes o mártires, y a veces los llamamos fanáticos. Uno de los ejemplos más conocidos es el de Abraham e Isaac. El relato bíblico en el cual Dios manda a Abraham matar a su único hijo, Isaac, es interpretado usualmente como expresión de que, aunque la vida es valiosa, no es el valor supremo. La fe o la creencia en Dios es, en este caso, más valiosa que la vida, porque, para el verdadero creyente, si Dios ordena hacer algo, debe hacerse independientemente de lo repugnante que parezca personal o moralmente. (Me he referido a la Biblia, en una ocasión para rechazarla y en otra para poner un ejemplo. Desde mi punto de vista, esto sólo muestra que la Biblia contiene enseñanzas que son valiosas y otras que no lo son.) Todos los ejemplos indicados muestran simplemente que la vida no es siempre el valor supremo, o que el derecho a vivir no es un derecho «absoluto» al cual todos los demás derechos se hallen subordinados. Pero si esto es cierto, entonces la mujer embarazada puede alegar que hay antecedentes respetables para creer que puede tomar una decisión moral entre el valor de la vida que lleva en su seno y su propia cualidad de vida, o la cualidad de vida de su feto.

2

La mayor parte de las discusiones filosóficas sobre el aborto —sobre si es aceptable o no y, en caso de serlo, en qué condiciones, o circunstancias, lo es— giran en torno a una multitud de cuestiones, entre ellas las siguientes:

1) ¿Es «la vida» sagrada? ¿Es sagrada toda vida y, por tanto, la de todo ser viviente, o lo es sólo la vida humana? ¿En qué consiste «ser sagrado»? ¿Es sagrada una vida humana independientemente de las que se han llamado «cualidades de vida»? ¿Sería sagrada toda vida si no tuviera otra cualidad, o característica, que la de existir (o la de poder desarrollarse)?

2) ¿Qué se entiende por «vida humana»? ¿Es lo mismo decir «vida humana» que «persona»? ¿En qué consiste ser una persona? ¿Es alguien una persona por ser racional, o por ser capaz de tomar decisiones libremente, o por ser capaz de distinguir entre el bien y el mal (suponiendo que se sepa lo que éstos son), o por ser capaz de darse cuenta de que puede sufrir y gozar, o capaz de saber que morirá ineluctablemente? ¿Podrían concebirse personas que no fuesen seres humanos, o seres humanos que no fuesen personas?

3) ¿Cuándo empieza a existir un ser humano, o una persona? ¿Cabe un ser humano en potencia, aunque (no todavía) en acto? ¿Es una serie de cadenas de ácido ribonucleico componentes de un gene, y llevando las correspondientes «instrucciones», equivalente a un ser humano, o a una persona, en potencia? Si no, ¿lo es ya, o por lo menos, cuando un huevo es fertilizado? ¿Es una persona, o un ser humano, un «feto» «desde el primer momento», y cuándo empieza éste? ¿A los dos segundos, a las dos horas, a los dos meses, a los seis meses? ¿Qué consecuencias (supuestamente morales) cabe extraer del hecho de que la placenta «separa anatómicamente los sistemas circulatorios del feto y de la madre, de modo que todos los cambios de material en cualquier forma han de tener lugar a través de esta intrafaza» [«órgano intermediario»]? (Cf. Peter Beaconsfield, George Birdwood, Rebecca Beaconsfield, «The Placenta», *Scientific American*, vol. 243, núm. 2 [agosto, 1980], pág. 95).

Aunque sólo sea para no seguir remachando clavos, me abstendré de tratar de dilucidar y, por tanto, de responder a ninguna de las preguntas formuladas, o cualesquiera otras similares. La coautora de la presente obra ha tocado algunas de ellas, y ha propuesto, además, una idea en favor de la libertad de la mujer para abortar —que, como podrá verse, no es lo mismo que la idea en favor del aborto en sí mismo— con la cual estoy de acuerdo. Aquí tomaré otro contexto, que es el que sigue:

La discusión en torno a la aceptabilidad o no aceptabilidad del aborto, en cuanto decisión tomada por la mujer que acarrea el feto, enfrenta dos grupos de opiniones irreconciliables.

Según una de estas opiniones, el aborto y, por tanto, la libre decisión de abortar, es cosa absolutamente intolerable. Una vez fertilizada, la mujer está obligada, quíerale o no, a dejar que se lleve a cabo el proceso de formación del feto que desemboca en el parto, cualesquiera que sean las consecuencias que ello tenga, para la mujer o para el nacido. Si la

mujer se vuelve loca, o hasta si se pone su vida en peligro, o si se presume, con un grado muy elevado de probabilidad, que el que va a nacer será mongoloide o, en general, biológica y mentalmente (neuromentalmente) defectuoso, no podemos hacerle nada; porque, una vez más, la vida humana es sagrada literalmente *ab ovo*. Casi nadie pone la cuestión sobre el tapete en términos tan crudos; al fin y al cabo, ahí está la «doctrina del doble efecto» para apaciguar las conciencias. Una cosa es el efecto, deseado, que tiende a producir una acción; otra es el efecto, indeseado, que se presume que la acción va a producir. En el problema que nos ocupa, si el nacimiento de un ser humano va a producir la muerte de la madre, el efecto deseado es el nacimiento del ser humano; el indeseado, aunque previsible, la muerte de la madre. Puesto que es un efecto indeseado, se alega que no se puede decir que ha sido propuesto. Nadie ha tratado de matar a la madre; sólo se ha tratado de salvar al nacido. (La «doctrina del doble efecto» puede operar aquí en sentido inverso: alguien trata de salvar a la madre y a este efecto tiene que aceptar, sin desearlo, y sin intentarlo, que muera el nacido, o el que va a nacer; en ambos casos, sin embargo, la conciencia queda tranquila, porque aunque un acto produjo un efecto previsible e indeseable, nadie se propuso tal cosa.)

Según la otra opinión, el aborto es tolerable. Unos manifiestan que lo es sólo en circunstancias muy específicas: máximamente, cuando la vida de la madre está en peligro; menos radicalmente, cuando se presume que ni la madre, ni nadie, se ocuparán debidamente del recién nacido, o cuando se sabe con alto grado de certidumbre, que va a nacer un ser humano aquejado de defectos irremediabiles. Otros expresan que la tolerancia respecto al aborto es una tolerancia con respecto a la libre decisión adoptada por la mujer que lleva el feto. En todos los casos aludidos se adopta una actitud tolerante, desde un grado mínimo hasta uno máximo.

Trataré el problema del aborto, del que se ocupa más concreta y circunstancialmente la coautora de la presente obra, dentro del contexto de la noción de tolerancia (y de su opuesta, la intolerancia). Tomaré dicho contexto en toda su generalidad, de modo que pueda aplicarse a otros problemas además del planteado. Pero se aplica específicamente a dicho problema del modo siguiente. En la medida en que quienes se oponen al aborto en cualquier caso, y *a fortiori*, se oponen a la libertad de elección de abortar son intolerantes, estimo que no se puede ser tolerante con ellos, salvo en la medida en que puede seguir ofreciéndoles oportunidad de airear sus opiniones. Con ello la tolerancia ha llegado a sus límites. La intolerancia que consistiría en obligar a todo el mundo a poner en práctica dichas opiniones intolerantes, es considerada inadmisibile. Ello quiere decir, por supuesto, que no debe imponerse como

obligatorio el punto de vista que mantiene la libertad de elección para el aborto, ya que ello sería una expresión de intolerancia tan inadmisibile como la precedente: si la mujer decide no abortar, cualesquiera que sean las consecuencias, tiene tanto derecho a ello como si decide abortar, cualesquiera que sean las consecuencias (el consecuencialismo no se aplica cuando concierne a los derechos de una sola persona). Aborto y no aborto son, pues, elecciones por igual legítimas y aceptables dentro del contexto de la idea de tolerancia que procederé de inmediato a dilucidar.

Muy pocos pretenden ser indiscriminadamente tolerantes, y casi nadie confiesa ser indiscriminadamente tolerante. Muchos que toleran la existencia, e inclusive la proliferación, de partidos políticos, no tolerarían que hubiese altavoces en cada esquina proclamando noche y día las excelencias de todos y cada uno de los partidos. Algunos tolerarían la existencia (o presencia) de semejantes altavoces, pero siempre que proclamaran las virtudes de un solo y único partido político entre cuyas consignas figurara la necesidad de eliminar a todos los demás partidos. Se puede ser todo lo tolerante que se quiera en la expresión de opiniones, pero si durante un congreso médico sobre las causas de la proliferación celular maligna llamada «cáncer» emergiera de repente un orador cuya declarada intención fuera convencer a los asistentes de que la proliferación celular de referencia es causada por escuadras de invisibles y viciosos homúnculos que han recibido de una alta autoridad la misión de atacar a los linfocitos que mantienen el sistema de inmunidad en un organismo, no sorprendería que el más tolerante de los congresistas pidiera que se le cortara la palabra al fautor de tan peregrina (o poética) doctrina.

Lo que se declara tolerable, o intolerable, cambia según los asuntos de que se trate: costumbres, modos de hablar, ideologías políticas o sociales, tendencias artísticas, creencias religiosas, teorías filosóficas o científicas, etc. Se topa uno a menudo con gentes muy tolerantes con la indumentaria y muy intolerantes con ideologías políticas, y viceversa. Cambia asimismo según las circunstancias o las épocas. En países hasta ahora de tradición cristiana abunda la tolerancia en materia de religión —hecha posible, entre otras cosas, por la distinción que muy respetables teólogos propugnaron entre el poder espiritual y el poder temporal—. La tolerancia indicada escasea, en cambio, en ciertas porciones del mundo islámico —en donde se afirma, como hizo más de una vez el más conocido ayatollah del Irán, el carácter social, comunitario y «total» del islamismo—. La dosis de tolerancia y, por tanto, también de intolerancia, cambia, además, según los temperamentos y según la educación recibida, así como de acuerdo con el interés mayor o menor que pueda

manifestarse sobre el asunto en cada caso debatido. Así, se suele ser más tolerante con lo que se estima importa poco que con lo que se juzga básico.

En vista de todo ello, parece que lo más prudente sería abstenerse de disertar sobre la tolerancia, o sobre la intolerancia, a menos de consagrar al asunto el libro entero y quedarse corto.

Sin embargo, estimo que cabe decir aún algunas palabras sobre la noción de tolerancia, específicamente cuando se trata de tolerancia en materia de opiniones de interés común —como son las que afectan a los modos de organizar política, social y económicamente a una sociedad— y sostener, además, que en igualdad de condiciones y circunstancias la tolerancia es preferible a su opuesta.

¿Qué quiere decir ser realmente intolerante? Por lo pronto, que no se aceptan alternativas a un sistema de creencias y reglas de conducta lo suficientemente comprensivo para abarcar a todos los modos de pensar, actuar y sentir de una comunidad, o cuando menos un número básico de estos modos —por ejemplo, cuando comprende a la vez los aspectos político, económico, social e intelectual de la comunidad—. El que propugne semejante sistema no está siempre de acuerdo en que se lo considere intolerante. ¿Cómo va a serlo si comienza por presentar una «justificación»? Esta consiste en proclamar que sólo se es intolerante con el error, pero no con la verdad. Puesto que se supone que un opositor cualquiera ha caído en error, no cabe ser tolerante con él. A lo sumo, se tolerará su existencia, pero no sus opiniones, aunque, la verdad sea dicha, los errores serían más prontamente, y más eficazmente, eliminados si se liquidara a sus defensores... Un ejemplo tristemente célebre es el de la «dialéctica de las pistolas». Por el momento, parece que estamos aún en el terreno de la tolerancia; al fin y al cabo, si se deja que las pistolas «hablen», se ofrece la posibilidad de que las de los oponentes «hablen» con más vigor que las propias. Pero, en rigor, con tal «dialéctica» se acaba con toda tolerancia. Para empezar, las pistolas no «hablan», ni razonan, y si quienes las manejan pueden todavía hablar y razonar dejan de hacerlo en cuanto comienzan a apretar los gatillos. Luego, cualquiera que acepte la «dialéctica de las pistolas», deja de ser un oponente para convertirse en un intolerante en lucha con otros. Finalmente, la susodicha «dialéctica» no pasa de ser un subterfugio: nadie verdaderamente intolerante la adoptaría a menos de presumir que las pistolas propias van a despachar al otro mundo a los usufructuarios de las ajenas.

El intolerante no tiene, pues, más remedio que o acudir a la fuerza, o limitarse a repetir que tiene razón, porque posee la verdad, y no hay más razón ni verdad que la suya, no necesariamente la suya personal, porque la intolerancia de que hablo suele ser con frecuencia una actitud colectiva.

Si se quiere evitar caer en estos extremos, hay que dar cabida a la tolerancia, es decir, admitir la posibilidad de actitudes, doctrinas, soluciones, etc., distintas de una supuesta actitud, doctrina, solución, etc., única y verdadera —y admitir, además, que ciertas actitudes, doctrinas, soluciones, reglas, etc., que pueden ser máximamente defendibles en un terreno, no son necesariamente aplicables a todos los terrenos. Nada de esto significa afirmar que abrazar una actitud tolerante equivale a proclamar que todas las alternativas a una posición dada son iguales. Ello sería lo mismo que mantener que no merece ni siquiera la pena discutir sobre ellas, ya que si son todas iguales, son indiferentemente iguales. De seguirse este camino, la tolerancia se disolvería en una completa indiferencia con respecto a la teoría y en una absoluta blandura con respecto a la práctica. Sería como pasarse de todo, lo que va muy bien para terminar toda discusión, y dejar que los intolerantes ocupen de inmediato la zona abandonada. Reconozco que en este mundo hay que pasarse de muchas cosas, e inclusive que pasarse de muchas cosas en ciertos momentos puede revelar una benéfica actitud de tolerancia contra la intolerancia del entusiasta, que no se pasa de nada, porque tiene sobre cada asunto opiniones tajantes. Pero de pasarse de muchas cosas a pasarse de todo hay un buen trecho. Pasarse de todo es como pasarse a algún otro mundo, en el cual, ya que se admite todo, no se admite a la postre nada.

La tolerancia de que hablo, y por la cual abogo, es todo lo contrario de una actitud absoluta e indiscriminada. De hecho, esta tolerancia lleva consigo una cierta dosis de intolerancia, que se manifiesta de dos modos.

Primero, la tolerancia se niega a coexistir con la intolerancia y es, por tanto, intolerante con la última. Los intolerantes no pueden ser admitidos en el juego de la tolerancia. Para que se les deje ingresar en él, los intolerantes tendrán que estar dispuestos a discutir en serio, con argumentos y con hechos, sus propios dictámenes. Con esto, naturalmente, dejan de ser intolerantes —situación paradójica de la que esperan salir tan pronto como las circunstancias lo permitan; la tolerancia como maniobra se distingue claramente de la tolerancia como actitud.

Segundo, la tolerancia de referencia no es ni absoluta ni indiscriminada. Ser tolerante es operar dentro de un sistema de convenciones, explícitas o tácitas. Estas convenciones no son nunca totales; la propia tolerancia se encarga de asumir posibles cambios en ellas. La más firme base de estas convenciones es, por supuesto, otra convención, pero una que tiene a su favor poderosas razones pragmáticas: es la posibilidad de convivencia —y no sé si es o no un neologismo— de «condiciencia», entre seres humanos. Convivir —y «condecir»— no equivale necesariamente a estar de acuerdo en ningún punto particular, y menos todavía

a estar de acuerdo en todo: es simplemente estar de acuerdo en que se puede llegar, aun si es con grandes dificultades, a un acuerdo.

Puesto que semejante acuerdo no es un acuerdo sobre todo, la tolerancia no es incompatible con el acto supuestamente intolerante del congresista que, con todas las buenas palabras y toda la cortesía necesaria pedía que se le cortara la palabra al que disertaba sobre los grupos de invisibles y viciosos homúnculos enemigos de los linfocitos. Lo que en realidad pedía no era la introducción de intolerancia, sino la vuelta a una comunicabilidad sin la cual no es ni siquiera posible el ejercicio de la tolerancia. Desde luego, habría habido intolerancia si al orador en cuestión se le hubiese injuriado, y no digamos perseguido, como podía haberse hecho antaño con las brujas. Es obvio que, con hablar de grupos de homúnculos viciosos e invisibles que dejan las puertas abiertas para la proliferación cancerosa de células, el orador no perjudicaba a nadie, salvo el mínimo perjuicio de retrasar el curso normal de una sesión acerca de las causas del cáncer. La sociedad en general puede tolerar la existencia y las opiniones de semejantes oradores; en rigor, una sociedad suficientemente diversificada y tolerante, puede ofrecerles cauces donde airear sus manías persecutorias. Un congreso de médicos o biólogos no tiene, sin embargo, por qué asumir esta particular responsabilidad de tolerancia. No es una de las menores virtudes de esta última el que pueda manifestarse de muchas maneras, el que permita diversos grados y niveles de comunicabilidad.

Retomemos el hilo del problema del derecho o no derecho al aborto. Quienes se oponen a este derecho pueden alegar aún que si su opinión es moralmente intachable, entonces quienes están en favor de tal derecho propugnan una opinión moralmente inaceptable. Reiteremos uno de sus razonamientos: «Hacer abortar en cualesquiera circunstancias equivale a quitar la vida de una persona, pues el feto es una persona aunque lo sea sólo incipientemente, o inclusive sólo en potencia. Lo mismo que hay grados de criminalidad determinados por la ley como crímenes de primer grado, de segundo grado, etc., puede haber también diferencias de grado entre eliminar a un feto y asesinar a una persona. Pero la diferencia de grado no es una diferencia de naturaleza. Tolerar el aborto equivale, por tanto, a tolerar el crimen, y tolerar la opinión de que una persona tiene derecho a abortar es tolerar la opinión de que una persona puede cometer impunemente un crimen. ¿Puede la tolerancia llegar al extremo de tolerar cualesquiera de estas dos cosas?»

Llevemos la tolerancia a tratar de encontrar una razón suplementaria en favor de una actitud de completa intolerancia con respecto al derecho al aborto, así como con respecto a la opinión de que debe mantenerse este derecho: «El asesinato es una forma extrema de intolerancia: la que

consiste en no tolerar la existencia de una persona. Por tanto, los que predicán la tolerancia hacia la práctica del aborto y hacia la opinión en favor del derecho a practicarlo son los verdaderos intolerantes.»

¿Cómo responder a estas razones dentro del contexto de la idea de tolerancia?

En primer lugar, la tolerancia o intolerancia de que he hablado se refieren primariamente a opiniones sobre posibles prácticas. Ello no quiere decir que las opiniones y las prácticas sean mutuamente independientes. Quiere decir sólo que se admite una práctica cuando se admite la opinión de que la práctica es admisible (de lo contrario, se practicaría algo que se opinaría es inadmisibile practicar). Lo que se ha planteado, pues, es la cuestión de si es admisible (tolerable) o inadmisibile (intolerable) la opinión en favor de la práctica del aborto, sea (mínimamente) cuando se dan tales o cuales condiciones o circunstancias —que pueden ser más o menos estrictas—, o bien (máximamente) cuando el factor capital a tener en cuenta es la libre decisión de la madre, que puede decidir abortar o puede decidir, después de todo, no abortar. Estas opiniones difieren de las que pueden expresarse al declararse la opinión de que la práctica del asesinato es admisible o no admisible.

El asesinato no es admisible, y la opinión de que puede practicarse no es tolerable, porque afecta a personas que pueden ser víctimas de asesinato y que tienen el derecho a no ser asesinadas si no quieren serlo. Sólo si todos y cada uno de los miembros de una comunidad decidieran que el asesinato es aceptable, y se prestaran a ser asesinados, el asesinato sería aceptable para ellos. Pero esto ocurriría si, y sólo si, la hipotética comunidad fuera aislable de otras a quienes la susodicha estrambótica convención no afectara en lo más mínimo; y, por añadidura, si, y sólo si, todas las comunidades en conjunto fueran aislables del ecosistema en el cual viven y del cual son en buena parte responsables. En suma: el asesinato sería admisible si su aceptación causara daño única y exclusivamente a los asesinatófilos.

El aborto es discutible, y la opinión de que puede practicarse (así como de que no debería practicarse) es tolerable, porque si bien concierne a un feto, y aun suponiendo que el feto sea una persona (y que sepamos lo que quiere decir 'ser una persona'), su derecho a la vida está asociado a una multiplicidad de derechos de otra vida. Esta otra vida puede renunciar a sus derechos, inclusive al derecho de seguir viviendo, si el parto ha de causar su muerte, pero no tiene la obligación de renunciar a ellos. Si renuncia a los derechos en cuestión, se opondrá al aborto, pero su oposición tendrá efecto sólo sobre la persona que toma tal decisión.

Del trabajo de la coautora de esta obra se desprende que la actitud en favor de permitir a una mujer decidir sobre si abortar o no abortar no

equivale necesariamente a declarar que el aborto es recomendable. Menos aun equivale a adoptar la posición de que es obligatorio. Como se ha indicado en dicho trabajo, ello es la razón por la cual quienes defienden el derecho a abortar rehúsan la etiqueta «pro-aborto» y adoptan la etiqueta «pro-elección». En este respecto son tolerantes. En cambio, quienes se oponen al aborto y manifiestan que éste es condenable en todos los casos y para todo el mundo, de modo que debería prohibirse *in toto*, son intolerantes. Para que la actitud contra el aborto sea tolerable, es necesario que quienes la adoptan sean asimismo tolerantes y que, por consiguiente, permitan la tolerancia respecto a la decisión libre de abortar o no abortar. Pero entonces no tienen más remedio que manifestarse en favor de la libre elección, *quod erat demonstrandum*.

LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES

I

El sentido general de 'discriminar' es «distinguir, o separar, una cosa de otra»; 'discriminación' significa la acción y efecto de discriminar. Se ha usado con frecuencia 'discriminar' para designar la acción de una persona capaz de percibir diferencias y de apreciarlas en lo que valen (o no valen); de ahí que una 'persona con discriminación' haya significado «una persona con gusto, tacto, etc.», para formular juicios, especialmente, pero no exclusivamente, juicios de carácter estético. Hoy se usan muy a menudo 'discriminar' y 'discriminación' en sentidos que conservan aún la acepción de distinguir o separar una cosa de otra, o una cualidad de otra, pero, a diferencia de las significaciones antes aludidas, se destaca en el acto de diferenciar el hecho de abrigar prejuicios en favor de, o contra, algo. 'Discriminar' y 'discriminación' han terminado por adquirir muy a menudo un sentido peyorativo. En este último sentido se ha deploorado el ejercicio de cualquier forma de «discriminación», en particular las de índole racial, sexual, religiosa o clasista. Y, sin embargo, muchos de los miembros de la especie llamada *homo sapiens* que se han manifestado en contra de la discriminación, practican sin titubos una clase particular de discriminación: la discriminación contra los animales. Calificar de «discriminación» nuestro tratamiento de los animales parece cosa singular, pero no hay duda de que discriminamos entre nosotros, los seres humanos, y los animales, no sólo en el sentido de que establecemos diferencias entre