

¿Es lícito a alguien matar a otro en defensa propia?

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito matar a otro en defensa propia: ♣

1. Dice Agustín en *Ad Publicolam* : *No me parece bien aconsejar a nadie que mate a otros hombres, aun en defensa propia, a no ser que sea soldado o que a ello le obligue su función pública, de manera que no actúe por sí mismo, sino por otros y una vez recibida la potestad legítima, si ésta es adecuada a su persona.* Pero el que, defendiéndose, mata a alguien, le mata para no ser asesinado por él. Luego parece que esto es ilícito. ♣

2. se dice en I *De lib. arb.* : *¿Cómo están libres de pecado ante la divina providencia los que por estos bienes, que deben ser despreciados, han vertido sangre humana?*; y añade que deben ser despreciadas aquellas cosas que los hombres pueden perder contra su voluntad, siendo principalmente una de ellas la vida corporal. Luego, por conservar la vida corporal, a nadie es lícito cometer homicidio. ♣

3. el papa Nicolás formula la siguiente resolución, también consignada en el *Decreto* d.50 : *Con respecto a aquellos clérigos de quienes me consultaste, que defendiéndose mataron a un pagano, sobre sí, enmendados después por la penitencia, pueden volver al estado antiguo o ascender a otro más elevado, sabed que Nos no les aceptamos pretexto ni les otorgamos licencia alguna para matar, de cualquier manera que sea, a ningún hombre.* Y como los clérigos y los laicos están obligados indistintamente a guardar los preceptos morales, tampoco a los laicos es lícito matar a nadie defendiéndose. ♣

4. el homicidio es pecado más grave que la simple fornicación o el adulterio. Pero a nadie es lícito cometer simple fornicación, o adulterio, o cualquier otro pecado mortal para la conservación de la propia vida, porque la vida espiritual debe ser preferida a la corporal. Luego a nadie es lícito en defensa propia matar a otro para conservar la vida. ♣

5. si el árbol es malo, el fruto lo es también, como se dice en Mt 7,17-18. Pero la misma defensa propia parece ser ilícita, según aquello de Rom 12,19: *No os defendáis, queridos míos.* Luego la muerte de un hombre, por este motivo, es ilícita. ♣

Contra esto: está Ex 22,1, que dice: *Si fuere hallado un ladrón forjando o socavando una casa, y siendo herido muriere, el que le hirió no será reo de la sangre vertida.* Pero es mucho más lícito defender la vida propia que la casa propia. Luego también, si uno mata a otro en defensa de su vida, no será reo de homicidio. ♣

Respondo: Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no, por el contrario, de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental, como consta de

lo expuesto en lugares anteriores (q.43 a.3; 1-2 q.72 a.1). Ahora bien: del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho, es *lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada*. No es, pues, necesario para la salvación que el hombre renuncie al acto de defensa moderada para evitar ser asesinado, puesto que el hombre está más obligado a mirar por su propia vida que por la vida ajena. Mas, puesto que no es lícito matar al hombre sino por autoridad pública y a causa del bien común, como consta por lo expuesto (a.3), es ilícito que un hombre se proponga matar a otro simplemente para defenderse a sí mismo, a menos que tenga autoridad pública el que se defiende, el cual, al proponerse matar a otro en su propia defensa, lo hace con vistas al bienestar público, como ocurre con el soldado que pelea contra los enemigos y con el agente del juez que combate contra los ladrones; aunque también pecan ambos si son movidos por pasión personal. º

A las objeciones:

- 1.** El argumento de autoridad de Agustín debe interpretarse con referencia al caso en el que alguien tenga intención directa de matar a un hombre para librarse él mismo de la muerte. A este mismo argumento se constriñe también el otro argumento de autoridad, del libro *De libero arbitrio*, aducido en la objeción; de ahí que diga precisando: *por estos bienes*, con lo que designa la intención de homicidio. º
- 2.** De aquí se deduce la contestación a la segunda objeción. º
- 3.** El acto del homicidio, aunque sea sin culpa, entraña una irregularidad (canónica), como es claro en el caso del juez que condena a muerte a alguien con justicia; igualmente el clérigo, si al defenderse mata a alguien, incurre en irregularidad, aunque no tuviera intención de matarle, sino de defenderse a sí mismo. º
- 4.** El acto de fornicación o de adulterio no se ordena necesariamente a la conservación de la propia vida, como se ordena un acto del que algunas veces se sigue el homicidio. º
- 5.** Allí se prohíbe la defensa que va mezclada con deseo de venganza. De ahí que diga la Glosa : *No os defendáis, esto es, no devolváis al adversario el mal que os ha hecho.* º

EL PROBLEMA DEL ABORTO Y LA DOCTRINA DEL DOBLE EFECTO*

Una de las razones por las que la mayoría de nosotros se siente desconcertada ante el problema del aborto es que queremos, y no queremos, concederle al niño no nacido los derechos que pertenecen a los adultos y a los niños. Cuando consideramos a un bebé a punto de nacer parece absurdo pensar que los próximos minutos o incluso horas pudieran marcar una diferencia tan radical para su condición; pero mientras más nos remontamos en la vida del feto más trabajo nos cuesta decir que es un ser humano y que debe ser tratado como tal. Sin duda alguna ésta es la fuente más profunda de nuestro dilema, pero no es la única, pues también estamos confundidos acerca del problema general de lo que podemos y no podemos hacer cuando los intereses de los seres humanos están en conflicto. Tenemos fuertes intuiciones acerca de algunos casos; si bien las estadísticas nos permiten predecir que de ello se seguirá una elevación en la tasa de suicidios, mientras que no está bien matar a los débiles mentales para ayudar a la investigación sobre el cáncer. No es fácil, sin embargo, ver qué principios intervienen, y una manera de arrojar luz sobre la cuestión del aborto será estableciendo paralelos en los que intervengan adultos o niños ya nacidos. De manera que podremos aislar la cuestión de la "igualdad de derechos" y entonces lograr algún avance.

* "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect" apareció por primera vez en la *Oxford Review*, no. 5, 1967.

de los seres humanos están en conflicto. Lo que quiero hacer es considerar una teoría en particular, conocida como "la doctrina del doble efecto" a la que algunos católicos recurren para apoyar sus ideas sobre el aborto pero que también suponen aplicable en otros casos. A menudo, la manera como se usa esta doctrina en el argumento del aborto les ha parecido a algunos no católicos un sofisma puro. En el último número de la *Oxford Review* ese asunto fue rápidamente despachado por el profesor Hart,¹ y aun así este principio les ha parecido a algunos no católicos, así como a algunos católicos, la única defensa contra decisiones sobre otras cuestiones que son bastante inaceptables. Si este conflicto puede resolverse, será útil para la dificultad que se nos presenta acerca del aborto.

La doctrina del doble efecto se basa en la distinción entre lo que un hombre prevé como resultado de una acción voluntaria y lo que, en sentido estricto, es su intención. En el más estricto sentido están dentro de sus intenciones tanto las cosas a las que apunta como fines como aquellas a las que apunta como medios para sus fines. Estas pueden ser indescabales en sí mismas, pero deseadas de todas maneras para obtener el fin, así como podemos intentar confiar lunáticos peligrosos en función de nuestra seguridad. En cambio, se supone que un hombre no tiene la intención, estricta o directamente, de provocar las consecuencias previstas de sus acciones voluntarias cuando éstas no son ni el fin ni el que apunta ni los medios para este fin. Desde luego lo que importa no es si se aplicó la palabra "intención" en ambos casos: Bentham hablaba de la "*intención oblicua*" en contraste con la "*intención directa*" de fines y medios, y nosotros podemos usar su terminología. Todo el mundo ha de reconocer que se puede hacer una distinción de este tipo, si bien se puede hacer de varias maneras diferentes, y esta distinción es capital para la doctrina del doble efecto. Las palabras "doble efecto" se refieren a los dos efectos que una acción puede producir: aquel al cual se apunta, y aquel que se prevé pero que en fiero a la tesis de que a veces es permisible provocar, por intención oblicua, aquello para lo cual no tenemos una intención directa.

¹ H. L. A. Hart, "Intention and Punishment", *Oxford Review*, no. 4, Hilary, 1967. Reimpreso en Hart, *Punishment and Responsibility*, Oxford, 1968. Les debo mucho a este artículo y a una conversación con el profesor Hart, aunque no sé si el aprobaría lo que sigue.

De manera que la distinción puede considerarse pertinente para la decisión moral en algunos casos difíciles. Se dice por ejemplo que la operación de la histerectomía implica la muerte del feto como consecuencia prevista pero no como intención estricta o directa del cirujano, mientras que otras operaciones matan al niño y comprenden la intención directa de cobrar una vida inocente, distinción que ha provocado reacciones particularmente fuertes por parte de algunos no católicos. Si a uno se le permite provocar la muerte de un niño, ¿qué importa cómo se haga? La doctrina del doble efecto también se usa para mostrar por qué en otro caso, en el que una mujer en trabajo de parto morirá a menos que se practicara una craneotomía, la operación no debe ejecutarse. En ese caso se supone que no debe operarse, sino dejar que la madre muera. Preveremos su muerte, pero no es producto de nuestra intención directa, mientras que aplastar el cráneo del niño contaría como intención directa de matarlo.²

Esta última aplicación de la doctrina ha sido puesta en duda por el Profesor Hart sobre la base de que la muerte del niño no es estrictamente un medio para salvar la vida de la madre y debe ser tratada lógicamente como una consecuencia no deseada pero prevista por aquellos que distinguen entre intención oblicua y directa. Interpretar la doctrina de esta manera es perfectamente razonable en vista del lenguaje que se ha utilizado; sin embargo, al principio habría sido un sinsentido. Se puede desear un determinado suceso de acuerdo con una de sus descripciones y puede no desearse de acuerdo con otra, pero no se puede manejar esto como si fueran dos sucesos, uno hacia el cual se apunta y el otro no. E incluso cuando en este caso se argumentaría que se trata de dos sucesos diferentes—el aplastamiento del cráneo del niño y la muerte de éste—ambos son obviamente demasiado cercanos como para que se aplique la doctrina del doble efecto. Para que se vea cuán extraño sería aplicar el principio de esta manera podemos pensar en aquella historia, muy conocida entre los filósofos, del hombre gordo atorado en la entrada de una cueva. Un grupo de espelólogos imprudentes ha permitido que el hombre gordo los conduzca para salir de la cueva, y él queda atorado, dejando

² Sobre las discusiones de la doctrina católica acerca del aborto véase Glanville Williams, *The Sanctity of Life and the Criminal Law* (Nueva York, 1957); véase también N. St. John Sica, *The Right to Life*, Londres, 1963.

a los otros encerrados detrás de él. Obviamente lo que hay que hacer es sentarse a esperar a que el hombre gordo adelgace, pero los filósofos se las han arreglado para que un torrente de agua inunde la cueva. Afortunadamente (afortunadamente?) el grupo atrapado tiene dinamita con la que puede hacer volar al hombre gordo. O usan la dinamita o se ahogan. En una versión el hombre gordo, cuya cabeza está *dentro* de la cueva, se ahogaría con ellos; en la otra sería rescatado a su debido tiempo.³ El problema es: debe o no debe usarse la dinamita? Más tarde encontraremos otros ejemplos paralelos a éste. Aquí ha sido introducido como una pequeña ayuda y porque serviría para mostrar cuán ridícula podría ser una versión de la doctrina del doble efecto, ya que se puede suponer que los exploradores atrapados podrían argumentar que la muerte del hombre gordo podría considerarse como una mera consecuencia previsible del hecho de hacerlo volar. ("No quisimos matarlo... sólo volarlo en mil pedazos", o incluso "... sólo hacerlo volar fuera de la cueva".) Creo que los que usan la doctrina del doble efecto harían bien en rechazar una propuesta como ésta, si bien tendrían, desde luego, una dificultad considerable en explicar dónde ha de trazarse la línea. ¿Cuál ha de ser el criterio de la "cercanía" si decimos que cualquier cosa que se acerque a aquello hacia lo cual apuntamos cuenta como parte de nuestro objetivo?

Dejemos de lado esta dificultad y regresemos a los argumentos a favor y en contra de la doctrina, suponiendo que se formule de la manera que se considera como la más efectiva por sus adeptos, mientras nosotros evitamos el problema tomando lo que en cualquier definición razonable deberían ser casos claros de intención "directa" u "oblicua".

Lo primero que hay que aclarar, para hacer justicia a la teoría, es que nadie está sugiriendo que no importa lo que uno provoque con tal de que lo prevenga y de que, en sentido estricto, no tenga entre sus intenciones el conseguir un mal. Podríamos pensar, por ejemplo, en el caso (real) de comerciantes malvados que venden, para cocinar, aceite que saben que es nocivo, matando con ello a mucha gente, y contrasarlo con el de unos enterradores sin empleo, desesperados por conseguir clientela, que obtuvieron el mismo aceite y lo vendieron (o tal vez *ellos* lo distribuyeron en secreto) para que la gente ordenara tumbas. Ellos (directamente) en sentido estricto

³ Fue el profesor Hart quien llamó mi atención sobre esta distinción.

tuvieron la intención de causar las muertes que causaron, mientras que los comerciantes podrían decir que no era parte de su *plan* que alguien tuviera que morir. Para la moral, así como para la ley, tanto los comerciantes como los enterradores serían considerados como asesinos; y los partidarios de la doctrina del doble efecto no van a decir que hay una mínima diferencia entre ambos en cuanto a baja moral. A lo que están obligados es a sostener la tesis de que *a veces* introduce una diferencia en cuanto a la permitibilidad de una acción que implica un daño a otros, el que este daño, aunque previsto, no sea parte de la intención directa del agente. Un fin como ganarse el pan no sirve para justificar *ni* la intención directa *ni* la oblicua de matar a gente inocente, pero en algunos casos se justifica que uno provoque a sabiendas algo que no entra directamente dentro de sus intenciones.

Es hora de decir por qué esta doctrina debe ser tomada en serio a pesar de que pueda sonar bastante extraña, de que haya dificultades en la distinción de la que depende, y de que parece implicar una conclusión sofista al ser aplicada al problema del aborto. La razón de su atractivo está en que sus opositores *aparentemente* han tenido que abandonar a menudo concepciones inadmisibles. Así, la discusión ha girado alrededor de ejemplos como los siguientes. Supongamos que un juez o magistrado se enfrenta con unos revoltosos que exigen que se encuentre un culpable de crimen, y amenazan con que de otra manera tomarán por su cuenta una verganza sangrienta sobre una sección particular de la comunidad. Al desconocer al verdadero culpable, el juez sabe que es capaz de evitar el derramamiento de sangre con tan sólo incriminar a algún inocente y ejecutarlo. Junto con este ejemplo tenemos otro en el que un piloto cuyo avión está a punto de estrellarse decide dirigirse de un área a otra que está menos habitada. Para hacer el paralelismo lo más cercano posible podría mejor suponerse que es el conductor de un tranvía descarrilado que sólo puede pasar de una vía a otra más angosta; en una vía están trabajando cinco hombres y en la otra uno; quienquiera que esté en la vía a la que se meta tendrá que morir. En el caso de los revoltosos, la pandilla tiene cinco rehenes, así que en ambos casos se trata de cambiar la vida de un hombre por la de cinco. La pregunta está en por qué diríamos, sin vacilar, que el conductor debería pasarse a la vía menos ocupada, mientras que la mayoría de nosotros se rebelaría ante la idea de que el hombre inocente pudiera ser incriminado.

Se puede sugerir que la característica especial de este último caso es que implica la corrupción de la justicia, y esto es sin duda muy importante. Pero si quitamos esa característica especial, suponiendo que un particular va a matar a una persona inocente haciéndola pasar por criminal, nos sigue pareciendo horrible. La doctrina del doble efecto nos ofrece una manera de salir de la dificultad, insistiendo en que una cosa es dirigirse hacia alguien previendo que se lo va a matar y otra apuntar hacia su muerte como parte de un plan. Además hay algo bueno muy importante en relación con lo que aquí se señala. En la vida real difícilmente sería seguro que el hombre en la vía angosta moriera. Tal vez podría encontrar un punto de apoyo para el pie en un lado del túnel y repararse en lo que pasa el vehículo, en cuyo caso el conductor *no* saltaría a romperle la crisma con un tubo. El juez, sin embargo, necesita la muerte del inocente para sus (buenos) propósitos. Si la víctima resulta difícil de coigar tendrá que procurar que muera de otra manera. Elegir ejecutarlo es elegir que este mal *ocurra*, y esto debe contar, por ende, tanto como una *certeza* al sopesar el bien y el mal implicados. La distinción entre intención directa e intención oblicua es aquí clave, y es de una gran importancia en un mundo incierto. Sin embargo, esta no es la manera de defender la doctrina del doble efecto, ya que la pregunta es si acaso la diferencia entre apuntar hacia algo y oblicuamente hacerlo parte de nuestras intenciones es *en sí misma* pertinente para las decisiones morales, y no si acaso es importante cuando se relaciona con una diferencia de certeza en el balance del bien y el mal. Además estamos particularmente interesados en la aplicación de la doctrina del doble efecto a la cuestión del aborto, y nadie puede negar que en medicina algunas veces hay certezas tan perfectas que sería una mera sutileza hablar de las "probables consecuencias" de esta o aquella línea de acción. No es, por lo tanto, por un mero interés filosófico que deberíamos hacer a un lado la falta de certeza y hacer un recuento de los ejemplos para probar la doctrina del doble efecto. ¿Por qué no podemos pasar en nuestra argumentación del caso del conductor al del juez?

emplear todos nuestros recursos de un pabellón para un individuo gravemente enfermo cuando están llegando ambulancias que traen víctimas de un gran choque. Nos sentimos obligados a dejar morir a un hombre en lugar de dejar morir a muchos si no nos queda otra elección. ¿Por qué, entonces, no sentimos que matar gente se justifique para contribuir a la investigación sobre el cáncer o para obtener, digamos, partes para realizar injertos en gente que los necesita? Podemos suponer también que gente gravemente enferma puede salvarse si matamos a un solo individuo y hacemos un suero con su cuerpo. (Estos ejemplos no son demasiados extravagantes si consideramos las controversias actuales acerca de la prolongación de la vida de personas desahuciadas cuyos ojos o riñones pueden usarse para otros.) ¿Por qué no podemos pasar nuestra argumentación acerca de la escasa droga a la del cuerpo que sirve para propósitos médicos? Una vez más, la doctrina del doble efecto sale con una explicación. En un tipo de caso, mas no en el otro, apuntamos a la muerte de una persona inocente. Otro argumento sugiere que si la doctrina del doble efecto es rechazada, esto trae como consecuencia el arrojarnos, sin esperanza, bajo el poder de hombres malos. Supongamos por ejemplo que cierto tirano torturara a cinco hombres si nosotros mismos no torturamos a uno. ¿Sería nuestro deber hacerlo, suponiendo que le creemos, puesto que esto no se distingue de elegir rescatar a cinco hombres de sus torturas en lugar de a uno? Si es así, cualquiera que quiera que hagamos algo que creemos que es incorrecto no tiene más que amenazar con que si no lo hacemos el mismo hará algo que consideramos que es peor. Un asesino loco, del que se sabe que cumple sus promesas, podría, pues, hacer que fuera nuestro deber matar algún ciudadano inocente para impedir que él mate a dos. De nuevo la doctrina del doble efecto nos rescata de llegar a esta conclusión. Si nos rehusamos, prevemos que se matará a un mayor número de gente, pero no habrá sido nuestra intención: es el quien tiene la intención (estricta o directamente) de matar a personas inocentes, no nosotros. Durante algún tiempo pensé que estos argumentos a favor de la doctrina del doble efecto eran concluyentes, pero ahora creo que el conflicto debe resolverse de otra manera. La pista que debemos seguir es que la fuerza de la doctrina parece apoyarse en la distinción que hace entre lo que *hacemos* (que equivale a la intención directa) y lo que *permittimos* (considerado como intención obli-

cua). Es, por cierto, interesante que los controversistas tiendan a discutir acerca de si hemos de ser considerados responsables por lo que permitimos al igual que por lo que hacemos.⁴ Pero no es obvio que esto es lo que deberían discutir, ya que la distinción entre lo que uno hace y lo que uno permite que suceda no es la misma que la que hay entre la intención directa y la oblicua. Para ver esto uno tiene que considerar que es posible permitir *deliberadamente* que algo suceda, apuntando hacia ello ya sea por sí mismo o como parte de un plan para obtener otra cosa. De manera que una persona puede querer que otra muera y permitir deliberadamente que muera. Y, también, uno puede hacer alguna cosa hacia la cual no apunta, como el conductor que mataría al hombre que se hallara en la vía. Además hay toda una especie de cosas que se provocan pero que no se hacen ni se permiten cuando es posible *provocar* la muerte de los dos tipos de intención. Así que es posible *provocar* la muerte de un hombre metiéndolo al mar en un bote agujereado, y la intención de su muerte puede ser o bien directa o bien oblicua. Ya sea que tenga o que no tenga que ver con la doctrina del doble efecto, vale la pena considerar en este contexto la idea de *permitir*. Voy a dejar de lado el caso especial de dar permiso, que implica la idea de autoridad, y voy a considerar las dos principales divisiones bajo las cuales parecen caer algunos casos de permitir. Primero está el permitir que es abstenerse de *precar*. Para esto necesitamos una secuencia de pensamientos de algo que está sucediendo y de algo que un agente podría hacer para intervenir. (El agente debe ser capaz de intervenir, pero no lo hace.) De modo que, por ejemplo, podría advertir a alguien, pero *permite* que camine hacia una trampa. Podría alimentar a un animal, pero *permite* que muera por falta de comida. Puede parar el goteo de un grifo, pero *permite* que el agua se siga yendo. Este es el caso de permitir que nos incumbe, pero el otro debe ser mencionado. Es el caso de permitir que es aproximadamente equivalente a *posibilitar*, donde la idea clave es la supresión de algún obstáculo que está, por así decirlo, deteniendo el curso de los acontecimientos. Así que alguien puede quitar un tapón y *permitir* que el agua se vaya; abrir una

⁴ Véase e.g., J. Benmuel, "Whatever the Consequences", *Analysis*, enero de 1966, y la réplica de G.E.M. Anscombe que apareció en *Analysis*, junio de 1966. Véase también el artículo de la Anscombe "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy*, enero de 1958.

puerta y *permitir* que un animal salga; o darle dinero a alguien y *permitir* que regrese a pie.

El primer caso de permitir requiere una omisión, pero no hay ninguna otra correlación entre omisión y permitir, ejecución y pro-vocar o hacer. Un actor que no se presenta a una función por lo general la echa a perder más que permitir que se eche a perder. Menciono la distinción entre omisión y ejecución sólo para dejarla de lado.

Al pensar en el primer sentido de permitir (abstenerse de *precar* ver), debemos preguntarnos si hay alguna diferencia, desde un punto de vista moral, entre lo que uno hace o causa y lo que uno simplemente permite. Parece claro que en ocasiones uno es tan malo como el otro, tal como lo reconocen la moral y la ley. Un hombre puede asesinar a su hijo o sus parientes ancianos permitiéndoles morir de inanición, tanto como dándoles veneno, y puede ser declarado culpable de asesinato por cualquier uno de los dos motivos. En otro caso, sin embargo, haríamos una distinción. La mayoría de nosotros permite que en la India y en África la gente se muera de hambre, y sin duda algo está mal en quienes lo permitimos; no rendiría sentido, sin embargo, pretender que sólo en cuanto a la ley hacemos la distinción entre permitir que la gente muera de inanición en los países subdesarrollados y mandarlos comida envendados. En nuestro sistema moral hay una distinción entre lo que le debemos a la gente en forma de ayuda y lo que le debemos en la forma de no interferencia. Salmond, en su *jurisprudence*, expresa de la siguiente manera la distinción entre ambos.

Un derecho positivo corresponde a un deber positivo, y es un derecho a que aquel en quien recae un deber haga una acción positiva por la persona que tiene el derecho. Un derecho negativo corresponde a un deber negativo, y es un derecho a que la persona obligada se abstenga de alguna acción que perjudicaría a la persona que tiene el derecho. El primero es un derecho a ser positivamente beneficiado; el segundo es meramente un derecho a no ser perjudicado.

Como explicación general de los derechos y los deberes lo anterior es defectuoso, ya que no todos están relacionados con el beneficio y el perjuicio. Sin embargo, puede servir para nuestros propósitos. Hablemos de deberes negativos cuando pensamos en

⁵ J. Salmond, *Jurisprudence*, 11ª edición, p. 283.

la obligación de abstenerse de cosas como matar o robar, y de deber positivo cuando se trata de cuidar a los hijos o a los padres ancianos. Será útil, sin embargo, extender la noción de deber positivo más allá de la clase de cosas que en sentido estricto se llaman deberes, incluyendo bajo este rubro los actos de caridad. Estos se deben a alguien en un sentido más bien amplio, y algunos actos de caridad difícilmente puede decirse que *se deben*, de manera que no estoy siguiendo el uso ordinario de las palabras.

Veamos ahora si la distinción entre deberes negativos y positivos explica por qué consideramos diferentes la acción del conductor y la del juez, la de los doctores que retienen la escasa droga y la de los que consiguen un cuerpo para propósitos médicos, la de los que eligen rescatar de la tortura a cinco hombres en lugar de rescatar a uno y la de los que están dispuestos a torturar a un hombre ellos mismos para salvar a cinco. En ambos casos tenemos un conflicto entre deberes, pero ¿qué clase de deberes son? Estamos, en cada caso, sopesando deberes positivos contra deberes positivos, y negativos contra negativos, o uno contra el otro? ¿Es un deber abstenerse de hacer daño, o procurar ayuda?

El conductor se enfrenta con un conflicto entre deberes negativos, ya que es su deber evitar dañar a cinco hombres y también es su deber evitar dañar a uno. Bajo esas circunstancias es incapaz de evitar ambos, y parece claro que debería hacer el menor daño posible. El juez, sin embargo, está sopesando el deber de no infligir un daño contra el deber de procurar ayuda. Quiere rescatar a gente inocente de una amenaza de muerte pero sólo puede hacerlo infligiendo un daño al mismo. En vista de que *en general* uno no tiene tanto el deber de ayudar a la gente como el de abstenerse de hacerle daño, no es posible llegar a una conclusión acerca de lo que se debe hacer en el caso del conductor. Es interesante, incluso cuando existe el más estricto deber positivo, que no pese como si estuviera implicado un deber negativo. No está, por ejemplo, permitido cometer un asesinato para procurar comida a un hijo que se muere de hambre. Si la elección está entre infligir un daño a uno o a muchos, sólo parece haber una línea de acción racional; si la elección está entre ayudar a alguien al costo de infligir daño a otros, y rechazar infligir el daño para dar ayuda, el asunto entero está abierto a la discusión. De manera que no es una inconsistencia de nuestra parte pensar que el conductor debe pasarse al lado en que sólo hay un hombre mientras que el juez (o su equivalente)

no debe matar a la persona inocente para detener a los revoltosos. Consideremos ahora el segundo par de ejemplos, por un lado el que se refiere a la escasa droga, y por el otro el que se refiere al cuerpo que se necesita para salvar vidas. Una vez más encontramos una diferencia basada en la distinción entre el deber de evitar el daño y el deber de proporcionar ayuda. Cuando un hombre necesita una gran dosis de droga y se la quitamos para salvar la vida de otros cinco hombres, estamos sopesando ayuda contra ayuda. Pero si consideramos el matar a un hombre con el fin de usar su cuerpo para salvar a otros, estamos pensando en hacerle un daño para dar ayuda a otros. En una interesante variante de este modelo, podemos suponer que en lugar de matar a alguien lo dejamos morir estirados hacia su muerte, pero presumiblemente nos inclinamos a ver esto como una violación de un deber negativo más que de uno positivo. Si esto es correcto, vemos por qué somos incapaces en cualquier caso de llegar a una conclusión en el caso de la escasa droga.

En los ejemplos que hablan de la tortura de uno o de cinco hombres, el principio parece ser el mismo que para el último par. Si proporcionamos ayuda (como rescatar a la gente que el tirano va a torturar), obviamente debemos rescatar al grupo más grande en lugar de rescatar al más chico. De ello no se sigue, sin embargo, que este justificado infligir daño a uno, o hacer que un tercero lo haga, con el fin de salvar a cinco. Podemos por lo tanto recusar ser forzados a actuar bajo las amenazas de hombres malos. Abstenernos de infligir daño nosotros mismos es un deber más estricto que impedir que otra gente inflija daño, lo que no quiere decir que el otro no sea un deber muy estricto. Hasta aquí las conclusiones son las mismas que aquellas a las que podríamos llegar siguiendo la doctrina del doble efecto, pero en otras doctrinas las conclusiones serían diferentes, y toda la ventaja parece estar del lado de la alternativa. Supongamos, por ejemplo, que hay cinco pacientes en un hospital cuyas vidas podrían ser salvadas gracias a la fabricación de cierto gas, y que éste inevitablemente despidiera vapores letales en la habitación de otro paciente a quien por alguna razón no podemos sacar. Su muerte, al no sernos de ninguna utilidad, es claramente un efecto colateral,

y no fue pretendida directamente. Por qué, entonces, es diferente este caso del de la escasa droga, si en éste lo importante era que pudiéramos prever pero no era nuestra intención directa dar muerte al paciente? Sin embargo no hay duda de que es diferente. Los parientes del paciente gaseado acaso tendrían éxito si demandaran al hospital y se conociera la verdad. Podemos encontrar partículas repugnantes que alguien sea usado como en el caso de matarlo o dejarlo morir a favor de la investigación médica, y el hecho de *usar* puede incluso determinar nuestra decisión sobre qué hacer en ciertos casos, pero el principio no parece ser importante comparado con nuestro rechazo a causar daño en nombre de la ayuda.

Mi conclusión es que la distinción entre intención directa y oblicua desempeña sólo un papel bastante secundario para determinar nuestra decisión en estos casos, mientras que la distinción entre evitar el daño y proporcionar ayuda es realmente muy importante. Desde luego no he afirmado que no haya otros principios. Hay, por ejemplo, una clara diferencia entre el hecho de que nuestro deber positivo sea un deber estricto y que sea un acto de caridad; alimentar a nuestros propios hijos o alimentar a la gente de países lejanos. También puede haber una diferencia entre el hecho de que la persona que va a sufrir sea ajena al desastre que la amenaza, o que su presencia sea la que constituye una amenaza para los demás. En muchos casos encontramos muy difícil saber qué decir, y no he hablado a favor de ninguna conclusión general como de que nunca debamos, cualquiera que sea el balance entre el bien y el mal, causar daño a uno por proporcionar ayuda a otros, incluso cuando este daño alcanza la muerte. Sólo he querido mostrar que aun si rechazamos la doctrina del doble efecto no estamos obligados a concluir que el tamaño del mal siempre debe ser nuestra guía.

Regresamos ahora al problema del aborto, cumpliendo con nuestro plan de encontrar paralelos que incluyan adultos o niños mas que natos. Debemos decir algo acerca de los diferentes casos en los que el aborto puede ser considerado con fundamentos médicos.

Primero tenemos la situación en la que no hay nada que se pueda hacer para salvar las vidas tanto del niño como de la madre, pero en el que la vida de la madre puede salvarse matando al niño. Esto es paralelo al caso del hombre gordo en la boca de la

cueva que está condenado a morir ahogado con los otros si no se hace nada. Dada la certeza del resultado, tal como fue postulado, no hay un serio conflicto de intereses, ya que el hombre gordo perecerá en cualquier caso, y es razonable que sea realizada la acción que salve a alguien. Es una gran objeción para aquellos que afirman que la intención directa de matar a una persona inocente nunca es justificable, el hecho de que el edicto se aplicará incluso en este caso. La doctrina católica sobre el aborto debe estar aquí en conflicto con la de la mayoría de la gente razonable. Es más, se justificaría que llevaríamos a cabo la operación cualquiera que fuera el método, y no es una justificación ni necesaria ni buena del caso especial de la histerectomía el que la muerte del niño no sea producto de una intención directa, por ser mas bien una consecuencia prevista de lo que se hace. ¿Qué diferencia podría haber en cómo se provoca la muerte?

2. En segundo lugar tenemos el caso en el que es posible llevar a cabo una operación que salve a la madre y mate al niño, o que mate a la madre y salve al niño. Esto es paralelo al famoso caso de los marineros naufragos que creían que tenían que echar a alguien por la borda, para que el barco no se hundiera, y al otro caso famoso de los dos marinos, Dudley y Stephens, que mataron a uno de ellos al camarero de abordó cuando iban a la deriva sin comida. Aquí tampoco hay ningún conflicto de intereses en lo que toca a la decisión de actuar, sino sólo en decidir a quién salvar. Una vez mas sería razonable actuar, si bien uno respetaría a quien se abstuviera de realizar la espantosa acción ya sea porque preferiera perecer antes que hacer semejante cosa o porque excediera los límites de una esperanza razonable. En la vida real las certezas postuladas por los filósofos difícilmente llegan a existir, y Dudley y Stephens fueron rescatados poco después de su terrible almuerso. Sin embargo, si la certeza fuera absoluta, como lo sería en el caso del aborto, sería mejor salvar a uno que a ninguno. Probablemente decidiríamos a favor de la madre al sopesar su vida con la del niño aún no nacido, pero es interesante pensar que, unos años después, fácilmente podríamos decidir en el otro sentido.

3. El peor dilema viene en el tercer tipo de ejemplo, en el que para salvar a la madre hay que matar al niño, digamos aplastando su cráneo, mientras que si no se hace nada la madre perecerá pero el niño puede nacer sin problemas después de la muerte de ella. Aquí la doctrina del doble efecto ha sido invocada para mostrar que

no debemos intervenir, ya que la muerte del niño sería producto de una intención directa, mientras que la de la madre no lo sería. En un paralelismo estricto con casos que no incluyen al nonato podemos considerar correcta la conclusión aunque la razón dada sea incorrecta. Supongamos, por ejemplo, que posteriormente, en el curso de su vida, la presencia de un niño acarrearía con toda certeza la muerte de la madre. Sin duda no nos sentiríamos justificados en librarla de el mediante un procedimiento que implicara la muerte de éste. Ya que en general no pensamos que podemos matar a una persona inocente para rescatar a otra, aparte del cuidado especial que sentimos que se les debe dar a los niños una vez que, con toda prudencia, han nacido. Lo que estaríamos preparados a hacer cuando mucha gente estuviera implicada es otro asunto, y probablemente ésta sea la clave para una idea bastante común acerca del aborto por parte de aquellos que se toman muy en serio los derechos del niño no nacido. Tal vez sienten que si estuviera involucrada *suficiente* gente uno debería ser sacrificado, y piensan en la vida de la madre contra la vida del niño no nacido como si fueran muchos contra uno. Pero desde luego mucha gente no lo ve así en absoluto, al no tener ninguna inclinación para concederle al feto o niño no nacido algo como la posición del humano común en lo que se refiere a derechos. No he estado argumentando a favor o en contra de estos puntos de vista, sino sólo tratando de discernir algunas de las corrientes que nos empujan hacia atrás y hacia adelante. Con la ligereza de los ejemplos no he querido ofender a nadie.

Una defensa del aborto¹

por JUDITH JARVIS THOMSON

La oposición al aborto descansa, en su mayoría, sobre la premisa de que el feto es un ser humano, una persona, desde el momento de la concepción. Esta premisa está razonada, pero, a mi entender, indebidamente. Tomemos, por ejemplo, el razonamiento más frecuente. Se nos pide que advirtamos que el desarrollo del ser humano desde la concepción, a través del nacimiento, hasta la infancia, es continuo; y en seguida se dice que el hecho de trazar una línea, de elegir un momento en ese desarrollo y decir «hasta esta línea, el feto no es persona, detrás de la línea lo es» es tomar una decisión arbitraria, decisión para la que no puede darse una razón lógica. Se llega a la conclusión de que el feto es, o, al menos, de que deberíamos decir que es, una persona desde el momento de la concepción. Pero esta conclusión no es lógica. Podría decirse algo similar sobre el desarrollo de una bellota hasta convertirse en roble, y no se llega a la conclusión de que las bellotas sean robles, o de que deberíamos decir que lo son. Los razonamientos de este tipo reciben a veces el nombre de «razonamientos escu-

¹ Quedo muy reconocida a James Thomson por su discusión, su crítica y sus útiles sugerencias.

«tridizos» —la expresión quizá se explica por sí misma— y es descorazonador que los que se oponen al aborto se apoyen en ellos con tal carencia de sentido crítico.

Sin embargo, me inclino a estar de acuerdo con que la perspectiva de «curar una línea» en el desarrollo del feto es bastante turbia. Me inclino a creer también que probablemente estamos de acuerdo en que el feto se ha convertido en un ser humano bastante antes del nacimiento. Es, en realidad, sorprendente el averiguar lo temprano que comienza a adquirir características humanas. En la décima semana, por ejemplo, ya tiene cara, brazos, piernas y dedos; tiene órganos internos y se puede detectar actividad cerebral. Pero, por otro lado, pienso que la premisa es falsa, que el feto no es persona desde el momento de la concepción. Un óvulo recién fecundado, un grupo de células recién implantado, no es más persona de lo que una bellota es un roble. Pero no voy a discutir nada de esto. Porque lo que me parece de gran interés es preguntar qué sucede si, con el fin de sentar la discusión, aceptamos la premisa. ¿De qué modo preciso llegaríamos desde ahí a la conclusión de que el aborto es moralmente no permisible? Los contrarios al aborto suelen pasar la mayor parte del tiempo declarando que el feto es una persona, pero apenas explican el paso que desde ahí existe a la no permisible del aborto. Puede que consideren este paso demasiado simple u obvio como para merecer comentario alguno. O quizá es que sólo estén economizando razonamientos. La mayoría de los que defienden el aborto se apoyan en la premisa de que el feto no es una persona, sino tan sólo un poco de tejido que con el nacimiento se convertirá en persona; y ¿por qué razonar más de lo que hace

² Daniel Callahan, *Abortion: Law, Choice and Morality*, Nueva York, 1970, pág. 375. Este libro ofrece un fascinante estudio de la información que existe sobre el aborto. La traducción judía es examinada por David M. Feldman, en *Birth Control in Jewish Law*, Nueva York, 1968, parte 5; la tradición católica en «An Almost Absolute Value in History», de John T. Noonan, Jr., dentro de *The Morality of Abortion*, coordinado por John T. Noonan, Jr., Cambridge, Mass., 1970.

falta? Sea cual sea la explicación, creo que el paso que dan no es ni fácil ni obvio, que requiere un examen más detenido de lo que suele hacerse, y que cuando le dedicamos ese examen nos sentiremos inclinados a rechazarlo.

Propongo, pues, que demos por sentado que el feto es una persona desde el momento de la concepción. ¿Cómo discurre el razonamiento partiendo de ahí? Mas ¿me nos de la siguiente manera: Toda persona tiene derecho a la vida. De modo que el feto tiene derecho a la vida. No hay duda de que la madre tiene derecho a disponer de su cuerpo; cualquiera admitiría eso. Pero con seguridad el derecho de una persona a la vida es más fuerte y más riguroso que el de la madre a disponer de su cuerpo. Por lo tanto, vale más. De modo que no se puede matar al feto; no se puede llevar a cabo un aborto. ¿Suenan lógicos. Pero permitárame pedirles que se imaginen lo siguiente: Usted se despierta una mañana y se encuentra en la cama con un violinista inconsciente. Un famoso violinista inconsciente. Se le ha descubierto una enfermedad renal mortal, y la Sociedad de Amantes de la Música ha consultado todos los registros médicos y ha descubierto que sólo usted tiene el grupo sanguíneo adecuado para ayudarlo. Por consiguiente le han secuestrado, y por la noche han conectado el sistema circulatorio del violinista al suyo, para que los riñones de usted puedan purificar la sangre del violinista además de la suya propia. Y el director del hospital le dice ahora a usted: «Mire, sentimos mucho que la Sociedad de Amantes de la Música le haya hecho esto, nosotros nunca lo hubiéramos permitido de haberlo sabido. Pero, en fin, lo han hecho, y el violinista está ahora conectado a usted. Desconéctarlo significaría matarlo. De todos modos, no se preocupe, sólo es para nueve meses. Para entonces se habrá recuperado de su enfermedad, y podrá ser desconectado de usted sin ningún peligro.» ¿Le incumba a usted moralmente acceder a esta situación? No hay duda que sería estúpido por su parte si lo hiciera, demostraría una gran generosidad. Pero ¿tiene usted que

razo se prolongara durante nueve años, o incluso durante el resto de la vida de la madre.

Algunos ni siquiera harían una excepción en el caso de que la continuación del embarazo pudiera acortar la vida de la madre; consideraran el aborto no permisible incluso para salvar la vida de la madre. Casos así son muy raros hoy día, y muchos de los que se oponen al aborto no aceptan esta postura extrema. De todos modos, es un buen punto de partida: con respecto a ello surgen una serie de cuestiones de interés.

Q. A la postura de que el aborto no es permisible ni para salvar la vida de la madre, llamémosla «postura extrema». Primero quiero aclarar que no se deriva del razonamiento que antes mencioné si no añadimos algunas importantes premisas. Supongamos que una mujer se ha quedado embarazada y se entera de que el estado de su

corazón es tal que si lleva el embarazo a término, morirá. ¿Qué se puede hacer por ella? El feto, al ser persona, tiene derecho a vivir, pero como la madre también es una persona, también tiene derecho a vivir. Se supone que tienen el mismo derecho a vivir. ¿Cómo se llega a la conclusión de que no puede llevarse a cabo un aborto? Si la madre y el niño tienen igual derecho a la vida, ¿no deberíamos echarlo a cara o cruz? ¿O deberíamos añadir al derecho a la vida de la madre su derecho a disponer de su cuerpo —que todo el mundo parece dispuesto a aceptar—, con lo que la acumulación de sus derechos prevalecería sobre el derecho a la vida del feto? El razonamiento mas conocido es el siguiente: Se nos dice que la realización del aborto supondría una privación directa de la vida del niño, mientras que el no hacer nada no supondría matar a la madre, sino sólo dejarla morir. Además, al matar al niño, mataríamos a una persona ino-

3 El término «directo» al que me refiero en los razonamientos es técnico. A grandes rasgos, lo que quiere decirse con «privación directa de la vida», es la privación de la vida como fin, o como medio para algún fin, como el de salvar la vida de otra persona. Véase más adelante la nota 6.

acceder? ¿Qué pasaría si no fueran nueve meses, sino nueve años? ¿O mas aún? ¿Qué sucedería si el director del hospital dijera: «Mala suerte, de acuerdo, pero ahora tiene usted que quedarse en la cama, conectado al violista, para el resto de su vida. Porque recuerde esto: Toda persona tiene derecho a la vida, y los violinistas son personas. Por supuesto usted tiene derecho a disponer de su cuerpo, pero el derecho de una persona a la vida vale mas que el derecho a disponer de su cuerpo. Así que nunca podrá ser desconectado de él». ¿Creo que usted consideraría que esto es una monstruosidad, lo cual da a entender que hay algún fallo en este razonamiento, que suena tan plausible.

Por supuesto, en este caso usted fue secuestrado; usted no se brindó para la operación que conectaba el violista a sus riñones. ¿Pueden aquellos que se oponen al aborto sobre la base que antes mencioné explicar el embarazo debido a una violación? Por supuesto. Pueden decir que las personas tienen derecho a vivir sólo si no fueron concebidas durante una violación; o pueden decir que todas las personas tienen derecho a la vida, pero que algunos tienen menos derecho a la vida que otros, es decir, que los que fueron concebidos en una violación tienen menos derecho. Pero estas afirmaciones no suenan demasiado bien. Desde luego, la cuestión de si se tiene derecho a la vida o no, o de cuánto derecho se tiene, no debería depender del hecho de si se es producto de una violación o no. Y en realidad, la gente que se opone al aborto basándose en lo que antes mencioné, no hacen esta distinción y, por lo tanto, no hacen una excepción en el caso de la violación.

Tampoco hacen una excepción en el caso de que la madre tenga que pasar los nueve meses del embarazo en la cama. Estarían de acuerdo en que sería una gran pena, y muy duro para la madre, pero de todas maneras, toda persona tiene derecho a la vida, el feto es una persona, y así sucesivamente. Sospecho que no harían una excepción en el caso de que, milagrosamente, el emba-

un error, y probablemente la manera más sencilla de demostrarlo sea destacar que aunque, en efecto, hemos de admitir que los inocentes tienen derecho a la vida, las tesis que se plantean del 1) al 4) son todas falsas. Veamos 2), por ejemplo. Si la privación directa de la vida de un inocente es asesinato, y por lo tanto no permisible, el hecho de que la madre prive directamente de la vida a un inocente que está dentro de ella, es asesinato, y por lo tanto no permisible. Pero no puede considerarse seriamente un asesinato si la madre realiza un aborto para salvar su vida. No podemos decir que debe abstenerse, que debe sentarse pasivamente y esperar la muerte. Volvamos una vez más al caso de usted y el violinista. Usted se encuentra en la cama, conectado al violinista, y el director del hospital le dice: «Todo esto es muy lamentable y le compadezco de verdad, porque esto está suponiendo un esfuerzo extra para sus riñones, y morirá al cabo de un mes. Pero usted tiene que darse aquí de todos modos. Porque si le desconectáramos, eso supondría la privación directa de la vida de un violinista inocente, y eso es un asesinato, lo que no es permisible.» Si algo hay en el mundo que sea cierto es que usted extienda la mano y se desconecte del violinista para salvar su vida, usted no está cometiendo un asesinato, no está haciendo nada no permisible.

El principal foco de atención en los escritos sobre el aborto versa sobre lo que un tercero puede o no puede hacer ante la petición de una mujer de que se le practique un aborto. Por un lado esto es comprensible. Tal y como están las cosas, no hay manera de que una mujer pueda practicarse a sí misma un aborto de una manera segura. De modo que la cuestión que se plantea es qué puede hacer un tercero, y lo que pueda hacer la madre, si es que se menciona, se deduce, casi como una idea adicional, de la conclusión a la que se llegue sobre lo que un tercero puede hacer. Imagine que se encuentra usted

quizás en sí mismo no sea ilícito. El niño no nacido es hombre en el mismo grado y por la misma razón que la madre» (citado en *The Morality of Abortion*, de Noonan).

cente, porque el niño no ha cometido crimen alguno, y no pretende la muerte de su madre. Y esto puede prolongarse de diversas maneras: 1) Como la privación directa de la vida de una persona inocente bajo ningún pretexto es permisible, no se puede realizar un aborto. 2) como la privación directa de la vida de una persona inocente es un asesinato, y el asesinato bajo ningún pretexto es permisible, no puede realizarse un aborto. 3) como el deber que uno tiene de evitar que a una persona inocente se le prive directamente de la vida es más riguroso que el deber de evitar que muera una persona, no puede realizarse el aborto. 4) si sólo se puede elegir entre la privación directa de la vida de una persona inocente, o dejar que una persona muera, debe preferirse esto último, y, por lo tanto, el aborto no puede realizarse.

Puede que algunos hayan pensado que no hay que añadir estas otras premisas para llegar a la conclusión, puesto que se derivan del hecho de que un inocente tiene derecho a la vida. Pero esto a mí se me presenta como

4) *Encíclica del Papa Pío XI sobre el matrimonio cristiano*: «Por mucho que compadezcamos a la madre, cuya salud e incluso vida peligran gravemente al llevar a cabo el deber que le ha confiado la Naturaleza, ¿qué razón suficiente habría para justificar el modo de fuese el asesinato directo del inocente? Esto es precisamente de lo que aquí nos ocupamos.» Noonan (*The Morality of Abortion*) se expresa de la siguiente manera: «¿Qué razón puede justificar nunca del modo que sea la privación directa de la vida de un inocente? Porque es cuestión de eso.»

5) La tesis del apartado 4) es interesante, pero más débil que las de 1), 2) y 3); estas descartan el aborto incluso en los casos en que tanto la madre como el niño mueren si no se lleva a cabo el aborto. En cambio, quien sostuviera la tesis 4) podría conseguirmente decir que no se necesita preferir el dejar que dos personas mueran a matar a una.

6) Fragmento de la *Carta a la Sociedad Católica Italiana de Madonnas*, de Pío XII: «El niño que se halla en el claustro materno recibe el derecho a la vida directamente de Dios. Por consiguiente, no existe hombre, ni autoridad humana, ni ciencia, ni «indificación» médica, económica o moral que pueda establecer una razón jurídica válida para la disposición deliberada y directa de la vida de un inocente, disposición que persigue su destrucción, bien como fin, o como medio para otro fin que

otras maneras de llegar a ella partiendo del razonamiento que expuse al principio.

2. La postura extrema puede debilitarse diciendo que, aunque el aborto es permisible para salvar la vida de la madre, no puede ser practicado por un tercero, sino sólo por la misma madre. Pero esto tampoco puede ser verdad. Porque lo que debemos tener presente es que la madre y el niño no nacido no son como dos inquilinos que ocupan una casa pequeña que, por un lamentable error, ha sido alquilada a ambos: la madre es la dueña de la casa. El hecho de que sea así hace que se considere aun más ofensivo deducir que la madre no puede hacer nada si los terceros no pueden hacerlo. Pero todo esto arroja además una fuerte luz sobre la suposición de que los terceros no pueden hacer nada. Nos muestra que un tercero que dice «no puedo decidir entre vosotros dos» está engañado si cree que eso es ser imparcial. Si Gómez se ha encontrado y se ha puesto un determinado abrigo, que necesita para no helarse, pero que también López necesita para no helarse, no es imparcial decir «no puedo decidir entre vosotros dos», cuando es López el dueño del abrigo. Las mujeres han dicho una y otra vez «Este cuerpo es mío!», y hacen bien en sentirse furiosas y en sentir que ha sido como gritar a las paredes. No creo que López nos bendiga si le decimos «Claro que es tu abrigo, cualquiera lo admitiría. Pero nadie puede decidir quién puede usarlo, si tú o Gómez». En realidad deberíamos preguntar qué mueve a decir «nadie puede decidir» ante el hecho de que el cuerpo que alberga al niño sea el cuerpo de la madre. Puede ser más que un error apreciar este hecho. Pero puede que sea algo más interesante, es decir, la creencia de que existe el derecho a negarse a poner una mano sobre alguien, incluso cuando fuera justo hacerlo, incluso cuando la justicia pareciera requerir que alguien lo hiciera. Por ejemplo, la justicia puede obligar a alguien a quitar a Gómez el abrigo de López, y aun así tendrá derecho a negarse a practicar la violencia física. Creo que esto

atrapado en una casa diminuta con un niño. Me refiero a una casa realmente diminuta y a un niño que crece muy deprisa. Usted se encuentra ya totalmente pegado a la pared de la casa y en pocos minutos se verá aplastado. El niño no resultará aplastado; si no se hace nada para detener su crecimiento, resultará herido, pero al final la casa simplemente reventará y el saldrá convertido en un hombre libre. Entiendo perfectamente que haya un tercero que diga «No puedo hacer nada por usted. No puedo elegir entre su vida y la de él, no puedo ser yo quien decida quién ha de vivir. No puedo intervenir». Pero no se puede llegar a la conclusión de que tampoco usted puede hacer nada, de que no puede atacarle para salvar la vida. Por muy inocente que sea el niño, usted no puede esperar pasivamente mientras él le aplasta. Puede que una mujer embarazada sienta vagamente que tiene el status de casa, a la que no concedemos el derecho de autodefensa. Pero si la mujer alberga al niño, deberíamos recordar que es una persona quien lo alberga. Quizás debiera detenerme para decir de manera explícita que yo no estoy afirmando que la gente tenga derecho a hacer cualquier cosa para salvar la vida. Más bien creo es que hay drásticos límites al derecho de autodefenderse. Si usted recibe amenaza de muerte a no ser que consista en matar a otra persona con torturas, creo que ni para salvar la vida tendría usted derecho a hacer tal cosa. Pero el caso que aquí consideramos es muy distinto. En nuestro caso sólo se ven envueltas dos personas, aquella cuya vida está amenazada, y la que la amenaza. Ambas son inocentes: la que está amenazada no tiene culpa alguna, y la que amenaza está exenta de culpa. Por esta razón, nosotros, terceros, no podemos intervenir. Pero sí puede hacerlo la persona amenazada. En suma, una mujer puede defender su vida de la amenaza que para ella supone el hijo no nacido, aun si esto implica su muerte. Y esto no sólo demuestra que las tesis que se plantean del 1) al 4) son falsas; también demuestra que la postura extrema sobre el aborto es falsa, por lo que no hace falta que intentemos encontrar

algo exento de problemática. Pero no lo está, y a mi parecer éste es precisamente el origen del error. Porque ahora deberíamos preguntar qué es, al fin y al cabo, tener derecho a la vida. Para algunos, tener derecho a la vida supone tener derecho a recibir, al menos, lo mínimo que se necesita para una vida continua. Pero suponíamos que en efecto lo mínimo que un hombre necesita para una vida continua es algo que no tiene derecho a recibir. Si yo estoy enferma de muerte, y lo único que podría salvarme la vida es el roce de la mano fría de Henry Fonda sobre mi frente febril, es igual, no tengo derecho a recibir el roce de la fría mano de Henry Fonda sobre mi frente. Sería un gesto maravilloso el que decidiese venir desde la Costa Oeste para ello. No sería tan maravilloso, aunque cargado de buenas intenciones, el que mis amigos fueran hasta la Costa Oeste para traer a Henry Fonda. Pero yo no tendría derecho a exigir que nadie hiciera esto por mí. O, volviendo a la situación que antes expusimos, el hecho de que el violinista necesite para vivir el uso continuo de los riñones de usted no significa que tenga derecho a disponer continuamente de sus riñones. Desde luego, no tiene derecho a exigir que usted le brinde el uso de sus riñones. Porque nadie tiene derecho a usar sus riñones a menos que usted le otorgue tal derecho; y nadie podría exigirle que le otorgara ese derecho. Si usted le consiente que continúe usando sus riñones, supone una gran amabilidad por su parte, y no algo que él pueda reclamar. Ni tampoco tiene derecho a exigir a otra persona que le proporcione el uso de los riñones de usted. Y por supuesto no tenía derecho a exigir a la Sociedad de Amantes de la Música que le conectaran a usted. Y si ahora usted comienza a desconectarse al haberse enterado de que, si no lo hace, tendrá que pasar nueve años de su vida en la cama, no hay nadie en el mundo que deba intentar impedirlo, con el fin de que él reciba lo que tiene derecho a recibir. Algunos son bastante mas estrictos en cuanto al derecho a la vida. Desde su punto de vista, no comprende el derecho a recibir algo, sino que se reduce a, y sólo a, el

debe admitirse. Pero lo que debiera decirse no es «nadie pudiera esto, sino sólo «yo no puedo decidir», y ni siquiera esto, sino «yo no *actuaré*», dejando abierta la posibilidad de que alguien pueda hacerlo, y en particular, de que alguien en una posición de autoridad, con la tarea de defender los derechos de la gente, lo haga. Así que no hay ninguna complicación. No he afirmado que cualquier tercero debe acceder a la petición de la madre de que se le practique un aborto para salvar la vida, si no sólo que puede hacerlo.

Supongo que, en algunas concepciones de la vida humana, el cuerpo de la madre es sólo un préstamo que se le hace, préstamo que no le concede a ella ninguna prioridad sobre él. Quien sostenga este punto de vista creerá que decir «no puedo decidir» es imparcial. Pero un ser humano tiene derecho a reclamar algo, tiene derecho a reclamar su propio cuerpo. Y quizás esto no necesite ser defendido, ya que, como dije, los razonamientos contra el aborto que estamos estudiando admiten que la mujer tiene derecho a disponer de su cuerpo. Pero aunque lo admiten, he intentado demostrar que no se toma en serio lo que se hace al admitirlo. Esto mismo volverá a aparecer de una manera mas clara cuando salgamos de los casos en que la vida de la madre está en peligro, y nos dediquemos, como propongo que hagamos ahora, a la inmensa mayoría de los casos en los que una mujer desea el aborto por razones de menos peso que el seguir viviendo.

3. Cuando la vida de la madre no está en peligro, el razonamiento que expuse al principio parece tener mucha mas fuerza. «Toda persona tiene derecho a la vida, así que la persona no nacida tiene derecho a la vida.» Y ¿no es el derecho del niño a la vida mas importante que cualquier cosa, aparte del derecho de la madre a la vida, con que ésta pudiera justificar el aborto? Este razonamiento trata el derecho a la vida como

derecho de no verse privado de la vida por nadie. Pero aquí surge otra dificultad. Si todo el mundo debe abstenerse de matar a ese violinista, entonces todo el mundo debe abstenerse de hacer muchas cosas distintas. Todo el mundo debe abstenerse de cortarle el cuello, de pegarle un tiro, y todo el mundo debe abstenerse de desconectarle de usted. Pero ¿tiene el derecho a exigir que todo el mundo se abstenga de desconectarle de usted? Abstenerse de hacerlo es permitirle que continúe usando sus riñones. Puede argumentarse que el tiene derecho a exigirnos que le facilitemos el uso de los riñones de usted. Es decir, que aunque no tiene derecho a exigirnos que le facilitemos el uso de sus riñones, podría argumentarse que de todos modos tiene derecho a exigirnos que no intervengamos para impedirle su uso. Después volveré a ocuparme de la intervención de terceros. Pero desde luego el violinista no tiene derecho a exigirle a usted que le permita usar sus riñones de manera continuada. Como he dicho, si usted consiente en que los use, entonces sería un caso de amabilidad, y no de cumplimiento de un deber.

La dificultad que aquí señalo no es inherente al derecho a la vida. Aparece en conexión con todos los otros derechos naturales; y es algo de lo que debe ocuparse una adecuada relación de derechos. Para los propósitos actuales es suficiente llamar la atención hacia ello. Pero insisto en que no pretendo decir que la gente no tiene derecho a la vida; todo lo contrario, creo que el más importante control que deberíamos establecer para saber si una relación de derechos es aceptable o no, es que de dicha relación debería surgir como verdad que toda persona tiene derecho a la vida. Sólo afirmo que tener derecho a la vida no garantiza que se tenga derecho a usar o a disponer de forma continua del cuerpo de otra persona, aunque se necesite para la vida misma. De modo que el derecho a la vida no sirve a los que se oponen al aborto de la manera sencilla y clara que ellos creían.

4. Hay otra manera de destacar la dificultad. En el mas corriente de los casos, privar a alguien de aquello a lo que tiene derecho es tratarle injustamente. Supongamos que un niño y su hermano pequeño reciben como regalo conjunto una caja de bombones. Si el hermano mayor coge la caja y se niega a dar a su hermano un solo bombón, está siendo injusto con él, porque tiene derecho a la mitad. Pero suponga que usted se desconecta de la mitad. Puede argumentarse que de no hacerlo tendría que pasar nueve años de su vida en la cama. Usted, desde luego, no está siendo injusto con él, porque no le dio derecho alguno a utilizar sus riñones, y ninguna otra persona puede haberle otorgado un derecho así. Pero hemos de señalar que al desconectarse, le está matando; y los violinistas, como todo el mundo, tienen derecho a vivir, y por lo tanto, según el punto de vista que estábamos considerando ahora, derecho a no verse privados de la vida. Así que usted hace lo que se supone que el tiene derecho a que usted no haga, pero usted no actúa injustamente al hacerlo.

La enmienda que puede hacerse a este aspecto es la siguiente: el derecho a la vida supone, no el derecho a no ser privado de la vida, sino el derecho a no ser privado de la vida injustamente. Aquí existe el riesgo de caer en un círculo vicioso, pero no importa: ello nos permitiría igualar el hecho de que el violinista tiene derecho a vivir con el hecho de que usted no es injusto con él si le desconecta y, por consiguiente, le mata. Pues si usted no le mata injustamente, no viola su derecho a la vida, así que no es de extrañar que no cometa con él ninguna injusticia.

Pero si se acepta esta enmienda, la laguna que se produce en los razonamientos contra el aborto es muy clara. no basta en absoluto con demostrar que el feto es una persona, y con recordarnos que se demuestre también que matar al feto viola su derecho a la vida, es decir, que el aborto es una privación injusta de la vida. ¿Y lo es? Creo que podemos tomar como dato que en el caso de

diente podría poseer, como por ejemplo, un violinista desconocido para ella.

Por otro lado, este razonamiento concedería a la persona no nacida derecho al cuerpo de su madre sólo si su embarazo fuera resultado de un acto voluntario, llevándolo a cabo con pleno conocimiento del riesgo de embarazo que conllevaba. Y descartaría por completo a la persona no nacida cuya existencia es debida a una violación. Llegaríamos a la conclusión de que no tiene derecho a usar el cuerpo de su madre, y por lo tanto, que abortarla no supondría privarle de nada a lo que tuviera derecho, y por consiguiente no sería una muerte injusta.

También deberíamos señalar que no queda claro que este argumento pueda en realidad llegar tan lejos como se pretende. Porque hay casos y casos, y los detalles diferencian a unos de otros. Si la habitación está cargada y abro una ventana para airearla, y un ladrón entra por ella, sería absurdo decir: «Ah, entonces puede quedarse, porque se le ha dado el derecho de usar la casa, el dueño es en parte responsable de su presencia al haber hecho voluntariamente lo que le permitía entrar, con pleno conocimiento de que existen ladrones y de que los ladrones roban.» Aún más absurdo sería decir esto si hiciésemos instalar barras en las ventanas, precisamente para evitar que entraran ladrones, y pudiese entrar uno porque había un defecto en las barras. Igualmente absurdo seguiría siendo si imaginamos que no es un ladrón quien entra, sino una persona inocente que tropieza y cae dentro. Y de nuevo suponemos una hipótesis como esta: el semen humano flota en el aire como el polen, y si usted abre las ventanas, puede que entre y arraigue en las alfombras o las tapicerías. Usted no desea niños, así que coloca en las ventanas unas finas mallas, las mejores que puede encontrar. Como puede suceder, sin embargo, y de hecho sucede en muy contadas ocasiones, una de las mallas esta defectuosa, y parte del semen entra y arraiga. ¿Tiene la planta-persona que ahora se desarrolla derecho a usar su casa? Desde luego que no, a pesar de que usted abriese las ventanas voluntariamente, fuese consciente de

embarazo debido a violación, la madre no ha concedido a la persona no nacida el derecho al uso de su cuerpo. A decir verdad, ¿en qué embarazo puede suponerse que la madre ha otorgado a la persona no nacida tal derecho? No es como si hubiera personas no nacidas flotando a la deriva por el mundo, a quienes la mujer que desea un niño dijera «Te invito a pasar».

Pero podría argüirse que hay otras maneras con las que se podría haber adquirido el derecho al uso del cuerpo de otra persona, aparte de la de haber recibido la invitación a usarlo. Supongamos que una mujer consiente en realizar el coito, sabiendo que existe la posibilidad de que derive en embarazo, y así es en efecto; ¿acaso no es responsable en parte de la presencia, en realidad de la existencia, de una persona no nacida en su interior? Desde luego ella no le invitó. Pero su responsabilidad parcial de que el feto esté ahí, ¿no le da derecho a él a usar su cuerpo? Si es así, el hecho de que ella abortase podría compararse más al del chico que se guarda los bombones, y menos al de la desconexión del violinista. El actuar así supondría privarle de aquello a lo que tiene derecho, y por lo tanto supondría una injusticia.

Y también puede plantearse la cuestión de si puede matarse al feto para salvar la vida de la madre: Si ella le brindó la existencia de manera voluntaria, ¿cómo puede ahora matarlo, aunque sea en defensa propia?

Lo primero que hay que decir sobre esto es que es una cuestión nueva. Los que se oponen al aborto se han preocupado tanto de explicar que el feto es independiente, para afirmar que tiene derecho a la vida, al igual que la madre, que han tendido a olvidar el posible apoyo que podrían obtener haciendo ver que el feto es *dependiente* de la madre, para poder afirmar que ella tiene un tipo especial de responsabilidad hacia él, responsabilidad que le otorga derechos que ninguna persona independiente

7 La necesidad de la discusión de este razonamiento me fue señalada por los miembros de la Sociedad de Filosofía Ética y Legal, a quienes este ensayo fue presentado en un principio.

niño a la vida. De acuerdo con que no hizo nada en absoluto que otorgase al no nacido el derecho a usar su cuerpo. De todas formas podría decirse, como en el último caso del violinista, que *debería* permitir que el niño permaneciera ahí durante esa hora, que sería despreciable negarse.

Algunas personas se inclinan a usar el término «derecho» de tal manera, que del hecho de que uno debiera permitir a una persona el uso de su cuerpo durante la hora que necesita, se deduce que esa persona tiene derecho a usarlo durante esa hora, aunque no se le haya otorgado ese derecho por ninguna persona o acto. Puede que digan que también se deduce que si uno se niega, actúa de manera injusta. Este uso del término es quizá tan común que no puede llamarse erróneo; no obstante me parece un infortunado relajamiento de algo que deberíamos mantener bien tenso. Supongamos que la caja de bombones que mencioné antes no era un regalo conjunto para los dos chicos, sino que se le destinó sólo al hermano mayor. Y el chico se encuentra sentado arriborándose de bombones mientras su hermano pequeño le mira lleno de envidia. Es posible que digamos «No deberías ser tan tacaño. Deberías dar a tu hermano algunas bombón». Mi punto de vista es que de esto, que es verdad, no se deduce que el hermano pequeño tenga derecho a ningún bombón. Si el chico se niega a darle uno a su hermano, es un glotón, un tacaño, cruel, pero no injusto. Supongo que, los que me imaginan, dirán que si se deduce que el hermano tiene derecho a algún bombón, y que por lo tanto el chico actúa injustamente si se niega a darle ninguno a su hermano. Pero decir esto produce el efecto de oscurecer algo que deberíamos mantener bien claro, a saber, la diferencia entre la negativa del chico en este caso y la negativa del chico en el caso anterior, en el que los chicos habían recibido la caja conjunta-mente, y en el que el hermano pequeño tenía, desde cualquier punto de vista, derecho a la mitad.

Una objeción más al uso del término «derecho» al interpretar que del hecho de que A debe hacer algo por B

que tenía alfombras y muebles tapizados, y supiese que a veces las mallas son defectuosas. Puede que alguien le diga que usted es responsable de ese arrajo, que tiene derecho a usar su casa, porque, después de todo, usted podría haber vivido sin alfombras y con muebles sin tapizar, o con puertas y ventanas selladas. Pero esto no convence, porque del mismo modo puede evitarse un embarazo debido a violación con una histerectomía, o no saliendo nunca de casa sin un ejército.

Creo que el razonamiento que estamos analizando puede afirmarse como mucho que hay *algunos* casos en los que la persona no nacida tiene derecho a usar el cuerpo de su madre, y por consiguiente, algunos casos en los que el aborto supone una privación injusta de la vida. Hay lugar para la discusión y la argumentación de cuáles son, si es que los hay. Pero creo que deberíamos saltar-nos este tema y dejarlo abierto, porque de todos modos el razonamiento no afirma que todos los abortos supongan una muerte injusta.

5. Sin embargo aquí hay lugar para otro planteamiento. Seguramente todos admitimos que puede haber casos en los que sería moralmente despreciable separar a una persona del cuerpo de la madre a costa de su vida. Supongamos que usted se entera de que el violinista no necesita nueve años de su vida, sino sólo una hora: todo lo que usted ha de hacer para salvarle la vida es permanecer una hora en la cama conectado a él. Suponga también que el hecho de que él use sus riñones durante una hora no afecta su salud en absoluto. De acuerdo con que usted fue secuestrado. De acuerdo con que no dio a nadie permiso para conectarle a él. No obstante a mí me parece evidente que usted *debería* permitirle que usara sus riñones durante esa hora, sería despreciable negarse. Y ahora supongamos que el embarazo dura sólo una hora y que no constituye amenaza alguna para su vida o salud. Supongamos también que una mujer se queda embarazada a consecuencia de una violación. De acuerdo con que voluntariamente no hizo nada para traer al

se desprende que B tiene derecho a exigir de A que lo haga, es que hace que la cuestión de si alguien tiene o no derecho a una cosa, dependa de lo fácil que sea conseguirse; y esto no sólo me parece sólo desafortunado, sino también moralmente inaceptable. Volvamos al caso de Henry Fonda. Antes dije que yo no tenía derecho a que su mano fría me tocara la frente, aunque lo necesitara para salvar la vida. Ya dije que le consideraría muy generoso si viniese desde la Costa Oeste para hacerlo, pero que yo no tenía derecho a exigirle que lo hiciera. Supongamos ahora que no se encuentra en la Costa Oeste. Supongamos que sólo tiene que cruzar la habitación para posar la mano sobre mi frente y salvarme la vida. Entonces debería hacerlo, por supuesto, sería despreciable negarse. ¿Es que se va a decir «Ah, en este caso se desprende que tiene derecho a que le toque la frente con la mano, y sería una injusticia que se negase»? ¿De modo que tengo derecho a ello cuando es fácil de proporcionar, y no lo tengo cuando es difícil? Sería bastante disparatado pensar que los derechos de una persona van debilitándose y desapareciendo cuanto más difícil es concedérselos.

Así que mi opinión es que, aun cuando debiera permitirse que el violinista usase los rinones durante la hora que necesita, no deberíamos sacar la conclusión de que tiene derecho a hacerlo; deberíamos decir que si usted se niega, será, al igual que el chico que posee todos los bombones y se niega a dar ninguno, egocéntrico y cruel, despreciable en realidad, pero no injusto. Y de manera similar que, aun imaginando el caso en que una mujer embarazada como resultado de una violación debería permitir que el no nacido usase su cuerpo durante la hora que necesita, no deberíamos sacar la conclusión de que tiene el derecho a ese uso; deberíamos sacar la conclusión de que, si se niega, es egocéntrico, cruel, despreciable, pero no injusta. Pero no hay necesidad de insistir sobre esto. Si alguien desea deducir «el tiene derecho» de «deberías», de igual modo debe admitir que hay casos en los que no se requiere moralmente que usted permita

al violinista el uso de sus rinones, y en los que el no tiene derecho a usarlos, y en los que usted no le hace una injusticia al negarse. Y así ocurre también con la madre y el hijo no nacido. Excepto en los casos en que el no nacido tiene derecho a exigirlo —y antes dejarnos abierta la posibilidad de que los hubiera—, a nadie se le puede *requerir* que sacrifique su salud, sus intereses e inquietudes y todos sus deberes y compromisos durante nueve años, o incluso nueve meses, para mantener viva a otra persona.

6. En realidad hemos de distinguir entre dos tipos de samaritanos: el Buen Samaritano y lo que podríamos llamar el Samaritano Mínimamente Decente. La historia del Buen Samaritano, como recordarán, dice así:

Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de salteadores, los cuales le despojaron y después de cargarle de golpes se marcharon, dejándole por casualidad, un sacerdote bajaba por el mismo camino y habiéndole visto, dio un rodeo y pasó de largo. De la misma manera, también un levita, habiendo venido por aquel lugar y vistole, dio un rodeo y pasó de largo. Pero un samaritano que iba de viaje llegó cerca de él, y así que lo vio se le enterneció el corazón. Y llegando, le vendó las heridas después de echar en ellas aceite y vino, y colocándole encima de su propio jumento, le llevó a la hospedería y le cuidó. Y al día siguiente, sacando dos denarios, los dio al hospedero, y le dijo: «Cuidale, y lo que gastes de más a mi vuelta te lo abonaré».

(Lucas 10, 30-35)

El Buen Samaritano se desvió de su camino, a su propia costa, para ayudar a alguien que estaba en necesidad. No se nos dice cuáles eran las opciones, es decir, si el sacerdote y el levita podrían o no haberle ayudado haciéndolo menos que el Buen Samaritano, pero suponiendo que hubieran podido, el hecho de que no hicieran nada

en absoluto demuestra que ni siquiera eran Samaritanos Minísimamente Decentes, no porque no fueran samaritanos, sino porque no eran mínimamente decentes.

nace, no lo dejan a disposición de unos adoptantes, sino que se lo llevan a casa, entonces han asumido la responsabilidad, le han concedido derechos, y ahora no pueden retirarle la atención a costa de su vida simplemente por- que les resulte difícil dedicársela. En cambio, si ellos han tomado todas las precauciones razonables para evitar un niño, no tienen una especial responsabilidad hacia el solo en virtud de la relación biológica que les une al niño que han concebido. Puede que quieran asumir esa responsabilidad, pero puede que no quieran. Lo que intento decir es que si la asunción de la responsabilidad les exige un gran sacrificio, pueden rechazarla. Un Buen Samaritano, aunque los sacrificios que hubiera que hacer fueran enormes. Pero en ese caso, un Buen Samaritano también asumiría la responsabilidad hacia el violinista; y si Henry Fonda fuese un Buen Samaritano, también vendría desde la Costa Oeste para asumir esa responsabilidad hacia mí.

8. Muchos de los que consideran el aborto moralmente permisible, encontrarán mi razonamiento insatisfactorio en dos aspectos. En primer lugar, yo sostengo que el aborto es permisible, pero no sostengo que lo sea siempre. Puede haber casos en los que llevar el embarazo a término requiriere sólo que la madre sea una Samaritana Minimamente Decente, y no debemos estar por debajo de este criterio. Creo que mi exposición tiene precisa- mente el mérito de que no da ni un sí ni un no general. Lo que mantengo es que, por ejemplo, una colegiala de catorce años embarazada de muerte, desde luego que puede optar por el aborto, y que cualquier ley que descarte esto es una ley insensata. Y mantengo también que en otros casos el recurso del aborto es hasta despreciable. Sería despreciable que una mujer solicitase un aborto — y que un médico lo practicara —, en el séptimo mes de emba- razo, sólo porque quiere evitar la molestia de posponer un viaje al extranjero. El hecho mismo de que los razo-

hay casos en los que podemos hacerlo, casos de los que un Buen Samaritano le sacaría. A usted le secuestraron, y se encuentra en la cama conectado al violinista con nueve años por delante. Usted tiene que vivir su propia vida. Lo siente mucho, pero no puede ceder tan largo periodo de su vida para mantener la de él. Usted no puede salir de ahí, y nos pide que lo hagamos nosotros. Yo habría pensado — en vista de que el violinista no tiene derecho a usar su cuerpo — que es obvio que noso- tros no tenemos por qué acceder a que usted sea forzado a realizar tal sacrificio. Podemos hacer lo que usted nos pide. Y actuando así no somos injustos con el violinista.

7. Siguiendo la pauta de los que se oponen al abor- to, he venido tratando al feto como persona, y lo que he estado preguntando es si el razonamiento con el que comenzamos, que sólo se apoya en que el feto es una persona, puede o no demostrar su conclusión. Yo he sostenido que no.

Pero desde luego hay razonamientos y razonamientos, y es posible que se diga que yo he utilizado uno erróneo. Es posible que se diga que lo importante no es sólo el hecho de que el feto sea una persona, sino que es una persona con la que la mujer tiene un tipo especial de res- ponsabilidad que se deriva del hecho de que es su madre. Y es posible que alguien arguya que todas mis analogías son por lo tanto irrelevantes, porque usted no tiene ese tipo especial de responsabilidad hacia el violinista, y Henry Fonda no tiene este tipo especial de responsabi- lidad hacia mí. Y puede que se nos haga notar el hecho de que tanto los hombres como las mujeres están obliga- dos por la ley a mantener a sus hijos.

Ya me he ocupado (brevemente) de este razonamiento en el apartado 4; pero puede que ahora se imponga una recapitulación (aún más breve). Desde luego nosotros no tenemos ningún tipo de «responsabilidad especial» con ninguna persona a no ser que la hayamos asumido, explícita o implícitamente. Si unos padres no evitan el embarazo, no llevan a cabo un aborto, y, cuando el niño

Comprender la discusión sobre el aborto

por ROGER WERTHEIMER

Quiero entender un debate. Por debate no quiero decir una concatenación de cuestiones inmortales, sino algo con dos aspectos o caras que se discuten con alguien, no que se le presenten; no algo con relaciones sólo lógicas, sino algo que también abarca relaciones humanas. Necesitamos comprender el debate en este sentido más amplio, pues si no comprendemos las relaciones humanas, no podremos comprender las lógicas tampoco. Para obtener datos utilizo una parte equitativa del material publicado, más discusiones detenidas con cerca de doscientos estudiantes. Aquí también, si no entendemos lo que la gente realmente dice y hace, nunca entenderemos lo que deberían decir y hacer.

La discusión es sobre la legalización del aborto. En su aspecto moral, opuesto, digamos, a sus aspectos político y médico, el problema se trata como una cuestión ambigua. ¿En qué etapa del desarrollo fetal, si es que la

¹ Doy las gracias a Mrs. Marilyn Weaver, del Oregon Committee on Legal Termination of Pregnancy, por gran parte del material, y a la Portland State University, por sus estudiantes.

namientos que he querido exponer tratan todos los casos de aborto, incluso todos los casos en que la vida de la madre no está en peligro, debiera de igual modo haberles hecho sospechar al principio.

En segundo lugar, al sostener la permisibilidad del aborto en algunos casos, no sostengo que haya derecho a asegurar la muerte del niño no nacido. Es fácil confundir estas dos cosas, porque antes de un mínimo de tiempo el feto no puede sobrevivir fuera del cuerpo de la madre, y por lo tanto, el sacarlo de ahí garantiza su muerte. Pero son muy diferentes. Ya he sostenido que a usted no se le puede exigir moralmente que pase nueve meses en la cama conectado al violinista; pero esto en absoluto implica que si, cuando usted se desconecta, se realiza un milagro y él sigue viviendo, tenga usted derecho a volverse y cortarle el cuello. Usted puede separarse de él aun a costa de su vida, pero, si por cualquier otra razón él no muere, usted no tiene derecho a que se le garantice su muerte. Hay quienes se sentirán descontentos con este aspecto de mi argumentación. Para una mujer puede suponer una tremenda desolación el pensar que su hijo, parte de sí misma, sea adoptado y no pueda volver a verlo ni oírlo. Puede que entonces no sólo quiera separarse del niño, sino, además, que el niño muera. Algunos de los que se oponen al aborto consideran esto despreciable, demostrando así ser insensibles a lo que supone una fuente de desesperación. De todos modos, estoy de acuerdo con que, si resultase posible que el niño tuviese vida independiente, el deseo de que muera no es algo que cualquiera pueda satisfacer.

Habiendo llegado hasta aquí, debe recordarse que hemos estado sólo suponiendo que el feto es un ser humano no desde el momento de la concepción. Desde luego, el aborto realizado justo al comienzo del embarazo no supone la privación de la vida de una persona, y por lo tanto nada de lo que he dicho aquí es aplicable a él.

Pros y contras del aborto

por JOHN FINNIS

Afortunadamente, ninguno de los argumentos en favor o en contra del aborto *necesitan* ser expresados en términos de «derechos». Como veremos, Judith Thomson admite prácticamente esto en su «Una defensa del aborto»¹. Pero como ella ha decidido llevar su caso enfrentando el «derecho a la vida» con el «derecho a disponer del propio cuerpo», empezaré por demostrar que este modo de argumentar sobre lo malo y lo bueno del aborto complica y confunde innecesariamente la cuestión. Conviene hablar de «derechos» con unos fines y en unos contextos que intentaré identificar; no conviene cuando estamos discutiendo la permisividad moral de varios tipos de acción, como «los abortos ejecutados sin deseo de matar», que es el tipo que Thomson pretende defender como moralmente permisible en la mayoría de los casos. Así que en la sección 1 de este artículo demostraré que su concreción y caracterización moral de este tipo de acción son independientes, lógicamente, de su estudio de los «derechos». Después, en la sección 2, subrayaré ciertos principios de caracterización moral y per-

¹ Págs. 9-32. Las referencias a páginas que no se identifiquen de otra forma remiten a este artículo.

misibilidad moral, capaces de explicar parte de las condenas morales que expresa Thomson pero que quedan demasiado ocultos y vulnerables en su trabajo. En la sección 3 demostraré que la elaboración de esos principios garantiza las condenas del aborto que Thomson considera erróneas, así como muchas de esas concesiones de derechos que ella da por supuestas. En la sección 4 formulo la razón (mal planteada por Thomson y por Wertheimer)² por la que el feto tiene derechos humanos desde la concepción, es decir, por la que habría que tratarle igual que a otros seres humanos.

1

Las reflexiones de Thomson sobre los derechos se desarrollan en tres etapas: A) Indica una serie de problemas sobre a qué dan derecho los derechos; se detiene, en concreto, en el problema «qué es tener derecho a la vida» (pág. 19). B) Indica, con bastante menos claridad, una serie de problemas sobre la fuente de los derechos; en concreto sugiere que, dentro de un amplio abanico (que no especifica) de tipos de derechos, una persona sólo tiene derecho a lo que se le otorga por alguna donación, concesión u ofrecimiento por parte de otra persona. C) Interrumpe estas series al admitir que todo su argumento sobre el aborto se ocupa sólo de lo que es «moralmente necesario» o «moralmente permisible»; que lo que se plantea en realidad es el alcance y la fuente de la responsabilidad de la madre (y, sólo por derivación, el alcance y la fuente de los derechos del niño no nacido). A continuación voy a examinar estas tres etapas con más detenimiento, y en D) indicaré por qué lo creo útil.

A) ¿Cómo concretamos el contenido de un derecho? ¿A qué da derecho un derecho? Thomson menciona al menos nueve derechos diferentes que, se puede decir con

² Págs. 33-68.

tienen una estructura lógica diferente⁸. En ambos casos, el derecho aludido es un derecho respecto a una cosa (el «propio cuerpo», o el estado de cosas conocido como la propia «vida»). Aquí la relación es bipolar: entre una persona y una cosa o un estado de cosas. Los derechos de este tipo no se pueden analizar por completo en los términos de una combinación única de derechos hotel-dianos⁹. El derecho de P a una cosa (la tierra, el cuerpo, la vida) puede y normalmente debe asegurarse al conceder o garantizar derechos hotel-dianos a él o a otros; pero la combinación exacta de esos derechos que asegure mejor o más adecuadamente su derecho aislado a la cosa en cuestión variará de acuerdo con el tiempo, el lugar, la persona y la circunstancia. Y como los juicios morales se ocupan sobre todo de las *acciones*, esta concepción de los derechos hotel-dianos es la que necesitamos para nuestros fines morales, más que el invocar los derechos a las cosas.

Puesto que Thomson se centra en el carácter problemático del «derecho a la vida», ilustraré lo que acabo de decir refiriéndome al «derecho al propio cuerpo», que debería (pero, en la práctica, no parece) considerarse igualmente problemático. Sus dos versiones explícitas de este derecho son: la «justa prioridad de uno sobre su propio cuerpo», y «el derecho a disponer del propio cuerpo». Pero ambas versiones necesitan concreción¹⁰, antes de

⁸ En concreto, D1 y D2.
⁹ Esta proposición está elaborada en un contexto jurídico por A. M. Honoré, «Rights of Exclusion and Immunities against Disturbance», *University of Tulane Law Review*, 34 (1960), pág. 453.
¹⁰ Una concepción insuficiente provoca problemas innecesarios, además de los mencionados en el texto. Por ejemplo, frente a «usar el término "derecho" de forma que del hecho de que A debería hacer algo por B, se deduce que B tiene derecho a que A lo haga por él», Thomson objeta que ese uso del término «derecho» va a «convertir la cuestión de si un hombre tiene derecho o no a una cosa en si es fácil o no proporcionalista» (págs. 26); y añade que es «una idea bastante extraña que los derechos de alguien tengan que disminuir y desaparecer cuando es difícil satisfacerlos» (pág. 26). Así, dice que no tiene «derecho» a que le toque la mano fría de Henry Fonda, porque, aunque tendrta

razón o sin ella, tiene una persona³. De estos nueve, siete tienen la misma estructura lógica⁴; por ejemplo, en cada caso, el derecho aludido lo es respecto a la acción de P (actuación u omisión), como acción que puede afectar a Q. En algunos de estos siete casos⁵, el derecho respecto a la acción de P es el derecho de P (que Hohfeld⁶ llamaba privilegio y los hotel-dianos, libertad). En los demás casos⁷, el derecho respecto a la acción de P es el derecho de Q (que los hotel-dianos llaman «derecho de reclamación»). Pero en todos los casos hay lo que llamare «derecho hotel-diano»: establecer un derecho hotel-diano es sentar una relación de tres polos entre dos personas y la acción de una de ellas, en la medida en que la acción afecte a la otra persona.

Los otros dos derechos mencionados por Thomson

³ Derechos que Thomson está dispuesta a conceder a una persona:
D1. Derecho a la vida (pág. 14).
D2. Derecho a disponer del propio cuerpo (pág. 13) (equivalente, al parecer, a una justa prioridad sobre el propio cuerpo, pag. 18).
D3. Derecho a defenderse (es decir, a la defensa propia, página 16).
D4. Derecho a negarse a poner las manos encima de otros (aunque sea justo hacerlo, pag. 17); más concretamente, derecho a no poner las manos encima de otros...
Derechos que, en su opinión, sería coherente pero erróneo asegurar que tiene una persona:
D5. Derecho a exigir que otra persona nos ayude (pág. 28); más concretamente, derecho a recibir ayuda de...
D6. Derecho a recibir lo que se necesita para continuar viviendo (pág. 19).
D7. Derecho al uso de (o la concesión, o el permiso para el uso continuado de) el cuerpo (o casa) de otra persona (pág. 20).
D8. Derecho a no ser privado de la vida por nadie (pág. 21).
D9. Derecho a cortar el cuello a otro (un ejemplo, al parecer, del «derecho a que se nos garantice su muerte») (pág. 32).

⁴ En concreto, del derecho 3 al 9 en la lista recién mencionada (pág. 32).
⁵ En concreto, D3, D4 y, en uno de sus sentidos, D7 y D9.
⁶ W. N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, New Haven, 1983.
⁷ En concreto, D5, D6, D8 y, en otro de sus sentidos, D7 y D9.

bones o los cuerpos) lo que llevó a Thomson a hacer la curiosa sugerencia que aparece una y otra vez, aunque con un papel indeterminado, en su artículo. Me refiero a su sugerencia de que deberíamos hablar de «derechos» sólo en relación con aquello a lo que un hombre tiene derecho (en general, aunque no necesariamente, por concesión, donación u ofrecimiento).

Esta sugerencia¹¹, aparte de la dudosa importancia que atribuye a la propiedad y la posesión en el campo de los derechos, provoca una confusión innecesaria en la presentación de la defensa que Thomson hace del aborto. Ya que si tenemos que mantener el término «derecho» en las «firmes riendas» que propone (pág. 25), entonces a) los Papas y demás personas que apelan al «derecho a la vida» que ella está poniendo en duda le quitarían su punto de partida para el artículo, e incluso su base argumental, con sólo reformular su llamada y eliminar toda referencia a los derechos (ya que, como demuestro en la sección siguiente, no alegan que lo impropio del aborto proceda de ninguna donación, concesión ni ofrecimiento de «derechos» al niño no nacido); y b) del

¹¹ Tal vez valga la pena señalar que, si limitamos nuestra atención a los derechos implícitos en las donaciones, concesiones, contratos, etc., la limitación propuesta por Thomson del término «derecho» será poco conveniente. Sólo tiene «derechos» el que los ha recibido? Supongamos que el tío T da una caja de bombones al sobrino S, con instrucciones de que lo comparta con el sobrino S₂, y pregunta al padre P si lo ha compartido. Entonces queremos poder decir que T tiene derecho a que S₂ y S₁ obtengan cada uno su parte, a que S₁ se la dé a S₂, a que P vigile que se haga, etc.; y que S₁ tiene derecho a su parte, etc.; y que S₂ ni P, ni S₁, ni nadie le impida comerse su parte, etc.; y que S₁ tiene una serie de derechos semejante; y que P tiene derecho a tomar medidas para asegurar una distribución justa, derecho a que no le impidan tomar esas medidas, etc. Como pueden surgir discusiones sobre estas relaciones entre las diversas personas y sus acciones y los bombones afectados, es conveniente usar el término «derecho» de forma amplia, dejarle que abarque el círculo de relaciones, tomando el acto en discusión y ajustando las afirmaciones pertinentes sobre «lo que hay que hacer» a relaciones de tipos miembros inteligibles y típicas. Pero algunos derechos implícitos en el dar los bombones, por ejemplo los derechos de T, no se adquirieron por cesión del que los tiene.

que puedan garantizar los juicios morales sobre tipos concretos de acciones. Por ejemplo, el «derecho a disponer» puede ser 1) un derecho (libertad hofeldiana) a actuar con el propio cuerpo (es decir, desconectar el ríñón, o librarse del niño, pero ¿qué más?, ¿cualquier cosa?, ¿tengo la libertad moral de decidir que no levantaré mi mano para telefonar y salvar a Kitty Genovese de sus asesinatos?, cfr. pág. 28); o 2) un derecho (derecho de reclamación hofeldiano) a que nadie más (al menos sin mi permiso) actúe con mi cuerpo (o sea, me quite sustento, o lo ocupe, pero ¿qué más?, ¿cualquier cosa?); o 3) una combinación de estas formas de derecho entre sí o con otros tipos como a) el derecho (poder hofeldiano) a cambiar el derecho (libertad) de otra persona a usar el propio cuerpo concediendo o permitiendo ese uso (¿cualquier uso?), o b) el derecho (inmunidad hofeldiana) a que el derecho de uno (derecho de reclamación) a estar libre de la utilización, por parte de otros, del propio cuerpo, no se vea disminuido o afectado por concesiones o permisos de terceros. Y en cuanto identificamos estos tipos posibles de derechos, capaces de dar contenido moral concreto al «derecho al propio cuerpo», se hace patente que las acciones que permite, impide o exige el derecho, de uno mismo o de otros, *vartian*, de acuerdo con la identidad y las circunstancias de las dos partes, para cada derecho hofeldiano posible e importante. Y esta, aunque ella no lo reconoce, es la razón de que Thomson encuentre también problemático el «derecho a la vida».

B) Sospecho que fue su concentración en los derechos no hofeldianos (derecho a cosas, como los bombones

que cruzar la habitación para tocarle la frente (y salvar así su vida), no está moralmente obligado a cruzar América para hacerlo. Pero esta objeción sólo se basa en una concepción adecuada del derecho sobre Henry Fonda. Ya que, si decimos que tiene derecho a que Henry Fonda cruce la habitación para tocarle la frente, y que no tiene derecho a que cruce América para tocarla, entonces podemos (si queremos) seguir deduciendo los derechos de los deberes.

mismo modo, Thomson tendería que reformular las afirmaciones que hace, como la de que las personas inocentes, desde luego, tienen derecho a la vida, que las madres tienen derecho a abortar para salvar su vida, que P tiene derecho a no ser torturado hasta la muerte por Q, aunque R esté amenazando de muerte a Q si no lo hace, etcétera. Pero si esta reformulación es posible (y lo es), es evidente que las sugerencias sobre el modo adecuado o mejor de usar el término «derecho» no son relevantes para la defensa moral sustancial o la crítica del aborto. Pero esta propuesta terminológica está estrechamente relacionada con la tesis de Thomson de que no tenemos ninguna «responsabilidad especial (la del buen o el espléndido sumarrano)» por la vida o el bienestar de los otros, «si no la hemos asumido explícita o implícitamente» (pág. 30). Esta (o parecida) tesis es la base de todo el argumento de Thomson, en definitiva.

C) El reconocimiento explícito, por parte de Thomson, de que su defensa del aborto no *necesitaba* convertirse en una afirmación o negación de derechos aparece muy tarde en su artículo, cuando dice que «no hay necesidad de insistir» en su estricto uso del término «derecho».

Si alguien quiere deducir «el tiene derecho» de «ni debieras», del mismo modo debe admitir que hay casos en los que no se requiere moralmente que usted permita al violinista el uso de sus riñones.¹² Y así ocurre también con la madre y el hijo no nacido. Excepto en los casos en que el no nacido tiene derecho a exigirlo... a nadie se le puede *requerir* que haga grandes sacrificios... para mantener viva a otra persona (págs. 26-27).

En pocas palabras, el debate trata sobre qué se «requiere moralmente» (es decir, que se «debe» y, por tanto,

¹² La frase continúa: «y en los que no tiene derecho a usarlos, y en los que no comete una injusticia con él si se niega». Pero estos no son mas que remanentes de la «retórica» en la que basa

se «puede» o «no puede» hacer: ver pág. 69); o sea, sobre lo bueno y lo malo del aborto. Es cierto que al principio está aún ese «derecho a exigir grandes sacrificios» que emborrona los bordes de la imagen. Pero cuando llegamos a las últimas páginas de su artículo, deja de lado hasta esto, y caracteriza la cuestión fundamental no como el hecho de que el niño tenga o no «derecho a exigir grandes sacrificios» de su madre, sino de que la madre tenga o no una «responsabilidad especial» con el niño (ya que, si la tiene, se le puede exigir moralmente que haga grandes sacrificios por él, y entonces podremos afirmar, con una expresión adecuada, el «derecho» del niño «a exigir esos sacrificios»).

D) Así que, el final, la mayor parte del argumento sobre los derechos era una maniobra de distracción. Me he dedicado a seguir este camino falso, no sólo para identificar algunos tipos de errores muy corrientes (saldrán otros en las siguientes secciones), sino también para demostrar que la decisión de Thomson de llevar su defensa en términos de «derechos» facilita especialmente que se deje de lado el punto más débil en su defensa. Este punto débil es la relación entre las propias «responsabilidades especiales» y las responsabilidades corrientes: y podemos olvidarnos de él si pensamos a) que todo el problema es esencialmente una cuestión de derechos; b) que los derechos, normal o incluso esencialmente, dependen de la donación, la concesión, la asunción, etcétera; c) que las responsabilidades especiales dependen también de la donación, la concesión, la asunción, etcétera, y d) que por tanto todo el problema moral afecta a nuestras responsabilidades especiales. Esta línea de pensamiento es verdaderamente un entuñamiento, si no una

su argumento. Advuértase, de paso, que su propuesta de que la «justicia» y la «injusticia» se limiten al respeto y la violación de los derechos en su sentido estricto no es importante, porque admite que las acciones injustas, no en el sentido que dice, pueden ser malas e indecentes, y que «no son menos graves» (pág. 26).

completa falacia; pero no es de extrañar, porque no me estoy refiriendo a un argumento presentado por Thomson, sino a un efecto probable de su «retórica». Lo que carece de la adecuada atención por parte de Thomson, entonces, es la afirmación (una de las afirmaciones implícitas, en mi opinión, en la retórica conservadora y papal sobre los derechos) de que el deber de la madre de no abortar no es parte de ninguna responsabilidad especial que ella tenga hacia el niño, sino parte clarísima de un deber común que todos tenemos hacia el prójimo. En realidad, Thomson reconoce que esos deberes corrientes, no asumidos, existen y tienen tanto peso como los deberes de justicia, en el estricto sentido que le da al término «justicia»; pero no puedo comprender en qué principios «justicia»; pero no puedo mente, estos deberes.

Habla, por ejemplo, de los «dramáticos límites del derecho de autodefensa»: «Si usted recibe amenaza de muerte a no ser que consienta en matar a otra persona con torturas, creo que ni para salvar la vida tendría usted derecho a hacer tal cosa» (pág. 16). Pero también dice: «Si algo hay en el mundo que sea cierto, es que si usted extiende la mano y se desconecta del violinista para salvar su vida, usted... no está haciendo nada no permisible» (pág. 15). ¿Por qué, en el primer caso, tiene

U Tal vez sea este el momento de advertir que es dudosa la afirmación de Thomson de que «en ningún estado de este país se obliga a ninguna persona a ser un samaritano mínimamente de distinción de la discriminación contra las mujeres. Parece extraño obligado por la ley a «dejar largos trozos de su vida» para defender su país con considerable «riesgo de muerte». Es cierto que no lo hace por «una persona que no tiene especial derecho a exigirlo»; en realidad, lo que endurece el servicio militar activo es que no se arriesga la vida para salvar a nadie en particular de ningún riesgo concreto. ¿Y vamos a decir que los jóvenes han asumido una «responsabilidad especial» de defender a otra gente? ¿No sería una enorme ficción que sólo nos haría admitir una vaga teoría moral? Pero es justo con este tipo de contrastos sociales con lo que nos está tentando Thomson.

uno la estricta responsabilidad de no provocar la muerte exigida? No creo que nos proponga que la diferencia se basa en el dolor («tortura»), o que es moralmente permisible matar *sin dolor* a otra persona obedeciendo a un tercero que le amenaza a usted de muerte si no lo hace, ¿no? Y, puesto que cree que «a nadie se le puede requerir que sacrifique su salud, sus intereses e inquietudes y todos sus deberes y compromisos durante nueve años, o incluso nueve meses, para mantener viva a otra persona» (pág. 27), ¿dirá a continuación que es permisible, cuando un tercero le amenaza con tan «grandes sacrificios» (sin incluir su vida), *matar* (sin dolor) a otra persona, o a otras dos, o diez personas?

Si Thomson rechaza estas sugerencias debe de ser, en mi opinión, porque al fin y al cabo se basa en alguna versión de la diferencia, oculta en su artículo, entre «matar directamente» y «no mantener a alguien con vida».

Cuanto más se reflexiona sobre el argumento de Thomson, más parece basarse en esta diferencia. Por supuesto, empieza por rechazar la opinión de que esta siempre mal matar directamente, porque esa opinión (piensa) le condenaría a estar conectado de por vida al violinista. Pero después, como hemos advertido, rechaza al menos una forma de matar para salvar la propia vida, sobre bases que no parecen tener nada que ver con las consecuencias pero sí todo con el contexto formal y, por tanto, la estructura, de la acción (el tipo de consideraciones formales que suelen estar implícitas, como luego veremos, en la palabra «directo»). Y, en realidad, todo el movimiento de su argumentación en defensa del aborto pretende asimilar este último con el terreno de los problemas del samaritano, basándose en que practicarse un aborto puede justificarse como un *simple* modo de no *prestar asistencia especial*. Una vez más, el argumento se apoya, no en un cálculo de las consecuencias, sino en las características formales de la propia decisión. Pero ¿por qué tiene que determinar este aspecto aparentemente *formal* de nuestra decisión nuestras respon-

la comunicación es la verdad), *contra* la procreación, *contra* la amistad y la justicia que esta implica en la amistad. Esto da lugar a los estrictos preceptos negativos.¹⁵

El sentido general de «responsabilidad», «deber», «obligación», «permisibilidad», no es lo que me interesa aquí, sino más bien el *contenido* de nuestras responsabilidades, nuestros deberes, nuestras obligaciones, las exigencias que el bien humano nos plantea a cada uno. La exigencia general es que estemos apropiadamente abiertos, atentos, respetuosos y deseosos de perseguir el bien humano, en la medida en que esto pueda depender de nuestras decisiones y disposiciones. La mayoría de los fracasos morales no consisten en una violación de los preceptos negativos estrictos, es decir, no son formas de directas contra valores básicos. Más bien son formas de negligencia, de *insuficiente* atención a esos bienes básicos, o a las estructuras derivadas, razonables, mente, para apoyar esos bienes. Y cuando se acusa a alguien de violar directamente un bien básico, suele alegar que intentaba mantener un cuidado y una atención adecuados para la consecución de ese u otro de esos valores básicos en sus consecuencias, aunque no por el acto mismo. Por ejemplo, un investigador acusado de matar niños para realizar pruebas médicas señalará que esas pruebas son necesarias para esas pruebas, y esas pruebas para unos descubrimientos médicos, y los descubrimientos para salvar muchas más vidas; de modo que, teniendo en cuenta las consecuencias previsibles de su acción, demuestra (alegará) una consideración completamente adecuada (en realidad, la única adecuada) y razonable por el valor de la vida humana.

Pero aludir a las consecuencias de este modo es dejar de lado un criterio de razón práctica y, por tanto, de

¹⁵ Estas observaciones están en mi «Natural Law and Unnatural Acts», *Heythrop Journal*, II (1970), pág. 365. Ver también Germain Grisez, *Abortion: the Myths, the Realities and the Arguments*, Nueva York, 1970, cap. 6. Mi argumento debe mucho a esta y otras obras de Grisez.

sabidumbres concretas en cierta situación, sean cuales sean las demás circunstancias y consecuencias esperables? Cuando separamos *por qué*, en ambos lados del debate sobre el aborto, nos basamos en estas distinciones, estaremos mejor situados para considerar si 1) desconectarse o no del violinista es, después de todo, matar directamente en el sentido aludido por los Papas y otros, y 2) si el aborto es o no, después de todo, exactamente igual que desconectar al filósofo cautivo del músico moribundo.

2

Igual que el lenguaje moral de Thomson (que plantea lo «permisible» contra lo «no permisible»), la norma tradicional sobre la privación de la vida obtiene su agudeza perentoria sobre todo (en sentido histórico) del mandato, respetado como divino y revelado, «No matarás al inocente y al justo».¹⁶ Pero el puñado de principios morales perentorios corresponden al puñado de aspectos realmente básicos del bienestar humano, que a su vez corresponden al puñado de necesidades e inclinaciones humanas realmente básicas. Para ser razonables, hay que estar *abiertos* a todos los aspectos básicos del bien humano, a todas las formas básicas del bien humano. Ya que ¿no es cada uno irreduciblemente básico, y no un medio para un fin? ¿No son incommensurables los bienes básicos? Por supuesto, es razonable centrarse en conseguir esas formas de bien, en o para las comunidades y personas concretas (empezando por uno mismo) para las que sean adecuadas la situación, capacidad y oportunidades de uno. Pero la concentración, especialización, concreción, es una cosa; y muy otras, en sentido racional y moral, tomar una decisión que no tiene más remedio que caracterizarse como decisión *contra* la vida (matar), *contra* el conocimiento de la verdad que se puede comunicar (mentir, cuando lo que interesa en

¹⁶ Exodo, 23:7; Exodo, 20:13, Deuteronomio, 5:17, Génesis, 9:6, Jeremías, 7:6 y 22:3.

moralidad —en concreto, que cada uno se enfrenta a cada valor básico en cada uno de nuestros actos—, en favor de otro criterio muy distinto, el de que cada uno decida actuar para conseguir resultados que impliquen un mayor bien que el que es esperable de haber actuado de cualquier otra forma. Hare ha observado que «en la práctica no hay gran diferencia» entre la mayoría de las teorías éticas a las que se suele recurrir; son todas «utilitarias», término que usa para abarcar la teoría del observador ideal de Brandt, la teoría del contratante racional de Richards (?Rawls?), el utilitarismo concreto, el utilitarismo universal y su propio prescriptivismo universal.¹⁶ Todos justifican y requieren, asegura, la adopción de «principios cuya inculcación general tenderá, finalmente, las mejores consecuencias».¹⁷ No voy a criticar este utilitarismo aquí; el artículo de Thomson no se basa, a primera vista, en las consecuencias. Basta preguntar cómo Hare y sus colegas «consecuencialistas» conocen el futuro que permanece oculto para la mayor parte de nosotros. Como saben que unidad computable elegir de entre los incommensurables e irreducibles aspectos básicos del bienestar humano; que principio de distribución de bienes encomendar a un individuo, teniendo en cuenta sus propios intereses, los de sus amigos, su familia, sus enemigos, su patria y los de los hombres actuales y futuros; cómo saben definir la situación, la «situación» cuya concreción universal aparecerá en el principio cuya adopción (¿en solitario?, ¿junto con otros principios?) «tenderá» las mejores consecuencias¹⁸; cómo sopesar las consecuencias futuras e inciertas frente a las circunstancias actuales y ciertas; y cómo saben que las buenas consecuencias serán mayores (suponiendo que, *per impossible*, fueran

¹⁶ R. M. Hare, «Rules of War and Moral Reasoning», *Philosophy & Public Affairs*, I, núm. 2 (invierno de 1972), págs. 167, 168.
¹⁷ *Ibid.*, pág. 174.
¹⁸ Cfr. H.-N. Castañeda, «On the Problem of Formulating a Coherent Act-Utilitarianism», *Analysis*, 32 (1972), pág. 118; Harold M. Zellner, «Utilitarianism and Derived Obligation», *Analysis*, 32 (1972), pág. 124.

calculadas), con la adopción general de principios consecuencialistas en la acción, junto con «principios» consecuencialistas que justifiquen la no observancia de «principios» consecuencialistas en los «casos difíciles».¹⁹ No se puede entender la tradición moral occidental, con sus principios negativos perentorios (que requieren contención), ya que los principios positivos son pertinentes en general, pero perentorios en pocas ocasiones concretas, si no se ve por qué esa tradición rechazó el consecuencialismo como mero autoengaño, puesto que Hare y sus colegas no pueden ofrecer respuesta satisfactoria a ninguna de estas líneas de investigación, y no pueden dar ninguna información coherente sobre un plano moral por encima del hombre que piensa que estaría bien actuar «para lo mejor».²⁰ Las consecuencias globales, previsibles, de una acción no ofrecen suficiente base para tomar una decisión que no puede verse más que como una elección contra un valor básico (aunque ese valor básico que se espera se consiga finalmente en las consecuencias), ya que no se puede valorar esas consecuencias de forma suficientemente razonable y definitiva para ser la medida decisiva de nuestra reacción ante los valores humanos, mientras que una elección directa que vaya verdadera-mente contra un bien básico proporciona, por el contrario, su propia valoración definitiva.

No espero que estas observaciones aisladas y fragmentarias sean persuasivas por sí solas. No niego que la posición occidental tradicional (en teoría) a dejar de lado las consecuencias previsibles cuando la acción, en sí misma, no podía caracterizarse más que como una decisión sea mejor.»

¹⁹ Véase D. H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism*, Oxford, 1967.
²⁰ Cfr. Hare, «Rules of War and Moral Reasoning», pág. 174.

evidente en cada caso, pero se verá más claro en la próxima sección.

1) *Suicidio*. Considerado como una decisión totalmente deliberada (sin duda, rara vez es lo contrario), el suicidio es un caso paradigmático de una acción contra un valor fundamental, la vida. La caracterización es importante, ya que lo que hace atrayente el quitarse la vida suele ser, sin duda, la perspectiva de paz, incluso de un tipo de libertad o integración personal, y a veces una admirable preocupación por los demás; pero todo este atractivo no puede disimular para un pensador práctico y de mente clara que es por y al matarse cómo pretende o espera alcanzar esos bienes. Y la caracterización es más precisa y definida por contraste con los sacrificios heroicos en una batalla o el martirio gozoso²². Aunque Durkheim consideraba el martirio un caso de suicidio²³, cualquiera que piense en la estructura intencional de las acciones (más que en un análisis simplista de los movimientos con consecuencias previsibles) admitirá que el mártir no elige directamente la muerte, ni como fin ni como medio. Ya que, por muy segura que sea la muerte a partir de la decisión del mártir de no acceder a las pretensiones del tirano, procederá de, y a través de, el acto deliberado de otra persona (el tirano o el verdugo), y el acto deliberado de desafío por parte del mártir no debe interpretarse, por tanto, como una decisión contra la vida en sí misma.

El caso del suicidio tiene otro significado. Los juicios, caracterizaciones y distinciones que se hacen respecto a la decisión de alguien sobre su propia muerte se usan respecto a las decisiones sobre la muerte de otros. En otras palabras, los *derechos* (como «el derecho a la vida»

²² Advértase que no afirmo (ni niego) que el heroísmo con sacrificios y el martirio sean deberes morales; explico por qué no deben considerarse como fallos morales.
²³ *Le Suicide*, París, 1897, pag. 5. Cfr. también las observaciones de Dauthe sobre Donne en «The Linguistics of Suicide», *Philosophy & Public Affairs*, I, núm. 4 (verano de 1972), páginas 418 y ss.

contra un valor básico, se apoya, o se apoyaba, en la creencia de que la Providencia haría inevitablemente que «todo saliera bien» (es decir, que todo el curso de la historia resultaría ser una cosa extraordinaria, sin duda las malas acciones y sus consecuencias resultarían haber sido «buenas», tanto como los hechos indiscutiblemente santos y sus consecuencias). En realidad, el moralista consecuencialista, que alimenta su imaginación moral en escenarios en los que por matar a uno o dos niños salva a cientos, miles, millones de personas, o toda la raza, es evidentemente un fenómeno post-cristiano, porque la asunción del papel de la Providencia habría parecido absurda a los filósofos pre-cristianos²¹ que conocían Cicerón y San Agustín. Me conformo con sugerir el contexto teórico y moral en el que se desarrolla la casuística de lo «directo» y lo «indirecto», dentro del contexto más amplio de los tipos de acción considerados «no permisibles» (dejo el término incompleto), porque la *inevitabilidad* (sean cuales sean las consecuencias previsibles) decide contra un valor básico de la vida y la actividad humana. En pocas palabras, la responsabilidad por la consecución del bien humano, la búsqueda del respeto por el bienestar humano en futuros estados de cosas, en una etapa anterior o posterior a partir de nuestra acción presente, no olvida la responsabilidad de respetar cada forma básica de bien humano que se plantea directamente en la propia acción actual.

¿Pero cómo se decide «directamente contra» una forma básica del bien? Cuando ocurre, por ejemplo, que nuestra decisión, nuestro acto intencionado, «no puede ser más que» caracterizado como «inevitablemente» contra la vida? ¿Es el aborto siempre (o alguna vez) ese caso? Una forma de afrontar estas preguntas puede verse en tres casos difíciles cuyas «soluciones» tradicionales contribuyeron decisivamente a la opinión tradicional sobre el aborto. La importancia de estos «casos difíciles» y sus «soluciones» para este debate con Thomson debería ser

²¹ Para no mencionar a los moralistas judíos: ver D. Dauthe, *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*, Oxford, 1965.

no son la base fundamental de la opinión de que quitar la vida a otras personas (inocentes) no es permisible. Lo que no es permisible es una intención planteada contra el valor de la vida humana si ese valor está envuelto directamente en cualquier acción por la estructura intencional y causal de esa acción; y esta intención no permisible puede referirse a mi vida o a la de otro, pero nadie habla de su «derecho a la vida» contra sí mismo, como algo que explicaría por qué sería malo su acto de matarse.

En realidad, creo que la justificación para hablar de «derechos» es plantear que, en lo que se refiere a la caracterización de acciones intencionales de acuerdo con su actitud ante los valores humanos básicos, esos valores deben plasmarse en las vidas y el bienestar de los otros, así como en la vida y el bienestar de uno mismo. Es decir, la importancia de los «derechos» es que plantean las importantes exigencias de igualdad y no discriminación (exigencias que no plantean la igualdad absoluta, ya que *mi* vida y *mi* bienestar tienen una prioridad razonable en *mis* esfuerzos prácticos, aunque sólo sea porque estoy en mejor situación para asegurarlos). Son exigencias de igualdad en el *tratamiento*; así que, mejor que hablar en vacío del «derecho a la vida», por ejemplo, habría que hablar de «derecho a no ser muerto intencionadamente»; el significado y la importancia de «matar intención» puede ilustrarse teniendo en cuenta lo bueno y lo malo de quitarse la vida (es decir, de una situación en la que no se plantean «derechos», y uno está a solas con el problema de la relación acertada entre nuestros actos y los valores básicos que pueden conseguirse o despreciarse en las acciones humanas).

Por último, el caso del suicidio y su tradicional solución occidental nos recuerda con fuerza que la ética occidental no acepta, por las buenas, que «una persona tiene derecho a disponer de su cuerpo», derecho que, en opinión de Thomson, asombrosamente (ya que habla de Pío XI y Pío XII), «todo el mundo está dispuesto a conceder» (pág. 11). En realidad, podríamos incluso decir

que la ética occidental tradicional sostiene que, en la medida en que uno *no* tiene derecho a disponer de su cuerpo, no tiene derecho a disponer, por medio de sus actos, del cuerpo de ninguna otra persona. Como ya he sugerido, y desarrollaré más tarde, esto sería una simplificación excesiva, ya que la propia responsabilidad por la propia vida, salud, etcétera, se considera, razonablemente más importante que la preocupación por la vida y la salud de otros. Pero la simplificación vale la pena para plantear que la tradicional condena del aborto (como algo que uno hace que ocurra con el cuerpo de un niño) *empieza* por rechazar lo que Thomson cree que todos admiten.

2) *D mata a V (que es inocente) para evitar morir a manos de F, que ha ordenado a D que mate a V.* Este caso se ha tratado tradicionalmente de la misma forma que cuando D mata a V para salvar a Q de la muerte (quizá a manos de F) o de la enfermedad (si D es médico investigador); ya que tales casos no tienen más remedio que caracterizarse como decisiones de actuar directamente en contra de la vida humana. Por supuesto, en cada caso, la razón para tomar esa decisión es salvar una vida; pero esa salvación se conseguirá, si lo hace, mediante las decisiones de otros agentes (por ejemplo, la decisión de F de no matar a D si D ha matado a V; o la decisión de P de no matar a Q) o mediante secuencias distintas de sucesos (por ejemplo, que a Q se le den drogas que le salven la vida descubiertas por D). Por eso la ética tradicional afirma que «hay drásticos límites al derecho de defensa propia», más o menos en los mismos términos que Thomson. «Si usted recibe amenaza de muerte a no ser que consienta en matar a otra persona con torturas... ni para salvar la vida tendría usted derecho a hacer tal cosa» (pág. 16). Y fue este mismo problema el que provocó el primer pronunciamiento de la Iglesia sobre el aborto en la época moderna, al negar que «sea lícito procurar el aborto antes de la animación del feto para evitar que una joven embarazada muera o se

y está claramente mal, sean cuales sean las consecuencias. Así que la tradicional condena del aborto terapéutico de los niños, sino de una recta aplicación de la solución de un caso a otro, sobre la base de que la madre y el niño son *igualmente* personas en las que debe plasmarse el valor de la vida humana (o el «derecho a la vida» respetado) sin ser atacado²⁶.

3

Pero ahora, por último, estudiemos más detenidamente esta «tradicional condena del aborto» de lo que lo hace Thomson. No es una condena de la administración de medicinas a una mujer embarazada cuya vida está amenazada, por ejemplo, por la alta fiebre (provocada por el embarazo o no), aunque se sepa que esas medicinas tienen el efecto colateral de producir un aborto. No es una condena de la extracción del útero, cancheroso de una mujer embarazada, aunque se sepa que el feto en su interior no es aún viable, y por tanto morirá. Es dudoso que sea una condena de la operación necesaria para poner en su lugar el útero desplazado de una mujer embarazada cuya vida está amenazada por el desplazamiento, aunque se sepa que la operación necesita el drenaje del líquido amniótico necesario para la supervivencia del feto²⁷.

²⁶ La observación de Pío XII, citada por Thomson, de que «el niño en el seno materno tiene derecho a la vida emanado directamente de Dios» se centra (Thomson, pág. 14), no en la afirmación de una premisa de la que no pueda deducir la malidad de matar directamente, sino en la afirmación de que si alguien —por ejemplo, la madre— tiene derecho a no ser privado de la vida, entonces el niño tiene el mismo derecho, ya que, como dice Pío XII en la misma medida y por la misma razón que la humana en los tres casos mencionados en este párrafo se examinan en un libro de texto católico corriente y conservador: Marcelino Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, Madrid, 1938, I, pág. 885.

vea deshonrada»²⁴. La decisión de abortar, en este caso, no puede caracterizarse más que como una decisión contra la vida, ya que sus pretendidos efectos de salvar la vida o la reputación son sólo consecuencias esperadas, que, si tienen lugar, será por mediación de otras personas, y no son lo que se *hace*, por tanto, en y por el acto del aborto. Pero no se cómo se puede llegar a una conclusión sobre este tipo de caso difícil jugando, como parece querer hacer Thomson, con el «derecho a la vida», el «derecho a disponer del propio cuerpo», el «derecho de defensa propia», y el «derecho a negarse a poner las manos encima de otras personas», todos ellos derechos igualmente compartidos por D, V, P y Q.

3) *Matar a la madre para salvar al niño*. Este era el único aspecto del aborto que tocó Santo Tomás de Aquino, pero lo estudió tres veces²⁵. Ya que, si se acepta que la muerte eterna es peor que la meramente corporal, ¿no habría que elegir el mal menor? Así que si es probable que el nonato muera sin ser bautizado, ¿no habría que abrir a la madre, sacar al niño y salvarle de la muerte eterna por medio del bautismo? (Si el problema de Santo Tomás parece irreal, se puede arreglar, considerando en su lugar los casos en los que la vida del niño parece mucho más valiosa, tanto para sí como para los demás, que la vida de su madre anciana, o enferma, o de clase baja.) Santo Tomás dice que no. Evidentemente considera (por razones que estudio en la sección 3) que el proyecto implica una decisión directa contra la vida,

²⁴ Decreto del Santo Oficio, 2 de marzo de 1679, núm. 34; ver Denzinger y Schönmeier, *Enchiridion symboliarum definitivum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, 1967, 2134; Grisez, pág. 174; John T. Noonan, Jr., «An Almost Absolute Value in History», en *The Morality of Abortion*, ed. John T. Noonan, Jr., Cambridge, Mass., 1970, pág. 34.
²⁵ Véase *Summa Theologiae* III, q. 68, art. 11, 4 *Sententiarum* d. 6, q. 1, a. 1, q. 1, ad. 4, d. 23, q. 2, a. 2, q. 1, ad. 1 & 2; Grisez, op. cit., pág. 154; Noonan, op. cit., pág. 24.

Pero ¿por qué no se condenan estas operaciones? Como ha subrayado Foot, la distinción entre estas operaciones y otras que tienen que ver con la muerte «ha provocado reacciones particularmente amargas por parte de los no católicos. Si se nos permite provocar la muerte del niño, ¿qué importa cómo se haga?»²⁸ Pero ella misma comienza a responderse; no se conforma con dejar el asunto donde lo había dejado Hart, cuando decía:

Quizá el rasgo más asombroso de estos casos es que el objetivo fundamental en todos ellos es el mismo, es decir... salvar la vida de la madre. Las diferencias entre los casos son diferencias de estructura causal que llevan a la aplicación de diferentes distinciones verbales. No parece haber diferencia moral importante entre ellos respecto a ninguna teoría de la moralidad... [atribuir revelancia moral a las distinciones de este tipo en casos en que el propósito final es el mismo] sólo se puede explicar como resultado de una concepción legalista de la moralidad, como si se concibiera en forma de una rígida ley que prohíba toda muerte intencionada, distinta de la muerte causada consistentemente.²⁹

Foot reconoce que la atención al «objetivo fundamental» y el «propósito final» no basta para eliminar diferencias morales como salvar la vida matando a rehenes inocentes, etcétera. Como principio general, aunque no exclusivo ni (al parecer) primordial, ella propone que tenemos el deber de no hacer daño a la gente inocente y que este deber es más estricto que el de ayudar a otros; esto le permite ver que «podríamos hallar» acertada la conclusión tradicional, que no debemos aplastar el cráneo del nonato para salvar a la madre (en un caso en el que el niño se pudiera salvar si se dejara morir a la madre): «Ya que, en general, no pensamos que podemos matar

²⁸ Philippa Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», *The Oxford Review*, 5 (1967), pag. 6.
²⁹ H. L. A. Hart, «Intention and Punishment», *The Oxford Review*, 4 (1967), pag. 13; reeditado en Hart, *Punishment and Responsibility*, Oxford, 1968, págs. 124-125.

a un inocente para salvar a otro»³⁰. Pero ¿qué es «hacer daño» a inocentes? No cree que sea hacer daño despedido a un hombre, o matarlo, o comérselo, para salvar a otros atrapados con él en una cueva, si se sabe que, de todas formas, él va a morir pronto³¹. Así que supongo que, después de todo, ella estaría dispuesta (aunque de mala gana) a justificar que D mate a los rehenes V₁, V₂, cuando el chantajista F amenazara con matarles también a ellos, además de a Q₁, Q₂, si no lo hacía el propio D. Me pregunto si esta no es una concesión injustificada, aunque lógica, al consecuencialismo.

De cualquier modo, Foot se dio cuenta, no sólo de que la «doctrina del doble efecto» «debería tomarse en cuenta seriamente, pese a que suene extraña...»³², sino también de algo que Thomson no ha apuntado en su breve nota (n. 3) sobre el significado técnico dado al término «directa» por los moralistas que usan la «doctrina» para analizar la relación entre las decisiones y los valores básicos; en concreto, que la «doctrina» requiere algo más que el que cierto efecto o aspecto malo (por ejemplo, que muera alguien) de nuestro acto no se prenda como medio ni como fin. Si se quiere establecer que nuestro acto respecto a la muerte no debe caracterizarse como directa o intencionadamente contra el bien de la vida humana, la «doctrina» requiere además que el buen efecto o aspecto que se pretende deba ser proporcional (por ejemplo, salvar la vida de alguien), o sea, suficientemente bueno e importante, en relación con el efecto o aspecto malo: de otro modo (podemos añadir, en nuestras propias palabras), nuestra decisión, aunque no sea matar directa e intencionadamente, contará, razonablemente, como decisión inadecuada frente al valor de la vida³³. Y esta sola consideración debería bastar para

³⁰ Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», pag. 15.
³¹ *Ibid.*, pag. 14.
³² *Ibid.*, pag. 8.
³³ *Ibid.*, pag. 7. Esta es la cuarta de las cuatro condiciones contrarias para la aplicación de la «Doctrina del doble efecto»; ver, por ejemplo, Grisez, *Abortion: the Myths, the Realities and the*

desachar el aborto ejecutado para extraer el feto no que-
rido del cuerpo de una mujer que lo haya concebido
como resultado de una violación, aunque explicáramos la
expresión «directamente pretendido como medio o como
fin» de tal modo que el aborto no supusiera una priva-
ción directa de la vida (por ejemplo, porque la madre
sólo deseaba la extracción, no la muerte del feto, y esta-
ría dispuesta a que el feto se incubara en un útero artifi-
cial, si existiera).³⁴

¿Cómo debemos entender estas exigencias fundamen-
tales de la «doctrina» del doble efecto? ¿Cuándo debe-
mos decir que el mal efecto o aspecto previsible de una
acción no se pretende como medio ni como fin y, por
tanto, no determina el carácter moral del acto como deci-
sión de no respetar uno de los valores humanos básicos?
Como, en cualquier caso, es imposible emprender un
examen exhaustivo de esta cuestión aquí, me limitaré al
problema, más difícil y controvertido, del «medio». De
modo bastante claro, D pretende la muerte de V como
medio cuando le mata para cumplir las órdenes del chan-
tajista P (con objeto de salvar las vidas de Q y los de-
más), ya que el buen efecto del acto de D sólo se conse-
guirá mediante otro acto humano (aquí, el de P). Pero
Grisez (que no es consecuencialista) alega que los malos
efectos o aspectos de ciertos procesos o cadenas causales
para conseguir los aspectos o efectos buenos de ese pro-
ceso aunque estos últimos *dependan* de ellos en sentido
causal (y dando por supuesto que esos buenos efectos no

Arguments, pag. 329. G. E. M. Anscombe, «War and Murder»,
en *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, ed. W. Stein,
Londres, 1961, pag. 57, formula el «principio del doble efecto»
a no ser que yo haga algo depravado»: «no se es un asesino si
la muerte de un hombre no era el fin ni el medio escogido, y si
hubo que actuar de forma que ese fuera el resultado, o haber
hecho, si no, algo absolutamente prohibido» (el subrayado es mío).
³⁴ Grisez alega esto en *op. cit.*, pag. 343; también en «Toward
a Consistent Natural-Law Ethics of Killing», *American Journal of
Jurisprudence*, 15 (1970), pag. 95.

se puedan lograr de otra forma por parte del agente en
esas circunstancias³⁵. Así que, en mi opinión, el diría
que Thomson tendría razones para desconectarse del vio-
linista (al menos si la conexión sólo pudiera hacerse des-
pedazando al violinista. Del mismo modo trata el pro-
blema de la operación de aborto para salvar la vida,
manteniendo que no es una decisión directa contra la
vida cortar al feto en trozos si lo que se pretende como
fin es salvar la vida de la madre y lo que se pretende
como medio no es más que la extracción del feto y el
consiguiente alivio para el cuerpo de la madre³⁶. Como
argumento, señala otra vez que si existiera un útero
artificial o una operación restauradora para el feto abor-
tado, una madre de conciencia recta, en ese caso, se los
proporcionaría al feto; esto demuestra, dice, que el mé-
dico y la madre de conciencia recta, aunque tales facili-
dades no existan en realidad, no pretenden la muerte del
feto al que quitan la vida³⁷. Por mi parte, creo que la
confianza de Grisez en estas hipótesis contraobjetivas
para especificar el significado moralmente relevante de
los actos humanos es excesiva, ya que aparta demasiado
la «intención» moralmente relevante de la intención de
sentido común, tiende a simplificar las tradicionales opi-
niones morales y de sentido común sobre el suicidio (al-
guen diría: «No estoy eligiendo la muerte, sólo un gran
espacio de paz y quietud, tras lo cual con gusto resucitaré, si fuera posible»), e igualmente perturba nuestras
opciones sobre el asesinato y en concreto sobre la dife-
rencia entre administrar drogas (que aceleren la muerte)
para aliviar el dolor y administrar drogas que alivien el
dolor mediante la muerte.

³⁵ *Ibid.*, pag. 333 y págs. 89-90, respectivamente.
³⁶ *Ibid.*, pag. 341 y pag. 94, respectivamente.
³⁷ *Ibid.*, pag. 341 y pag. 95, respectivamente.

nea, la muerte de su hijo. Creo que Judith Thomson estaría de
acuerdo; *cf.* pag. 32.
demuestra que esas mujeres no transgieren su hijo abortado a él,
artificial, muchas mujeres *no* transgieren su hijo abortado a él,
con Grisez en que el hecho de que, si se obtuviera un útero

De cualquier modo, la versión de la ética consecuen-
cialista tradicional que ha obtenido la explícita aproba-
ción de la Iglesia católica estos últimos noventa años
trata el asunto de otra forma: considera un aspecto o
efecto malo o no querido de A₁ como aspecto *pretendido*
de A₁, no sólo cuando el efecto bueno (al contrario que
el malo) sólo se consigue por otro acto humano A₂, sino
también, a veces, cuando el efecto bueno y el malo son
partes de un proceso causal natural que no requiere nin-
gún otro acto humano para conseguir su efecto. A veces,
pero no siempre. Entonces, ¿cuándo?

Se alude a una serie de aspectos, explícita o implícita-
mente, para hacer un juicio de que el mal efecto se pre-
tende como medio; Bennett llamaría a la serie de facto-
res un «barullo»³⁸, pero son incluso más variados de lo
que él ha advertido. Será conveniente plantearlos y al
mismo tiempo observar su influencia en los dos casos
centrales del debate, la craneotomía de un feto para sal-
var la vida de la madre y esa notable escena en la que
«extiende la mano y se desconecta del violinista para
salvar su propia vida».

1) ¿La acción decidida se habría decidido si la víc-
tima no hubiera estado presente? Si es así, hay base
para decir que el mal aspecto de la acción, es decir, sus
efectos mortales sobre la víctima (el niño o el violinista)
no se pretenden ni deciden como fin ni como medio,
sino que son efectos colaterales completamente acciden-
tales que no tienen por qué determinar el carácter de
nuestra acción como (no) respetuosa de la vida humana.
Esta fue la principal razón de que los moralistas ecle-
siásticos consideraran permisible la operación para extraer
el útero canceroso de la mujer embarazada³⁹. Y la «amar-
ga» reacción que Foot cita —«Si se nos permite provocar

³⁸ Jonathan Bennett, «Whatever the Consequences», *Analysis*,
26 (1966), pag. 92, n. 1.
³⁹ Véase el debate entre A. Gemelli y P. Vermeeersch, resumido
en *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 11 (1934), págs. 525-561;
ver también Noonan, *The Morality of Abortion*, pag. 49; Zalba,
Theologiae Moralis Compendium I, pag. 885.

la muerte del niño, ¿qué importa cómo lo hagamos? —
parece olvidar lo fundamental. Ya que la cuestión no es
un mero asunto de técnicas, o de modos diferentes de
hacer algo. Es más bien asunto de la razón que cada uno
tiene para actuar como lo hace, y estas razones pueden
dar lugar a que el acto sea una ejecución intencionada.
No hay razón ni para querer deshacerse del feto dentro
del útero, por no hablar de matarlo; así que ese acto,
aunque se sepa que va a quitarle la vida, no es una de-
cisión intencionada contra la vida.
Pero, desde luego, este factor no sirve para distinguir
una craneotomía de la desconexión del violinista; en am-
bas situaciones, la opresiva presencia de la víctima es lo
que nos decide a actuar.

2) ¿La persona que toma la decisión es la que está
amenazada por la presencia de la víctima? Thomson ve,
acertadamente, que esta es una cuestión importante, y
al hablar de matar en defensa propia (el estudio del que
se puede decir que ha surgido la «doctrina» del doble
efecto, como modo retóricamente elaborado de analizar
la intención). Dice:

Aunque no es permisible pretender matar a otra
persona para defenderse (ya que no está bien realizar
la acción «matar a un ser humano», excepto [en cer-
tos casos de agresión injusta], por autoridad pública
y para el bienestar general), no es moralmente necesá-
rio dejar de hacer lo que sea estrictamente necesario
para asegurar la propia vida sólo por no matar a otro,
ya que prevenir lo necesario para la propia vida es una
preocupación moral más estricta que hacerlo con la
vida de otras personas⁴⁰.

⁴⁰ *Summa Theologiae* II-II, q. 64, art. 7: «Nec est necessarium
ad salutem ut homo actum moderatae tutele praesteminar ad
evitandum occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitae
suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem
non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut
ex supra dictis patet [art. 3], illicitum est quod homo intendat
occidere hominem ut seipsum defendat.»

⁴¹ *Ibid.*, arts. 2 y 3.

Como Thomson sugiere, un espectador, enfrentado a una situación en la que la presencia de una persona inocente está en situación diferente; decidir intervenir, para matar a una persona y salvar a la otra, implica una decisión de convertirse en amo de la vida y de la muerte, un juez de quién vive y quién muere; y (podemos decir) este contexto de elección le impide decir, razonablemente, lo que puede decir un hombre en defensa propia: «No de- sólo por sus remotas consecuencias o por la acción sub- siguiente de otro— es estrictamente necesario para pro- teger mi vida, eliminando por la fuerza lo que la amenaza.» La condena tradicional del aborto «afecta a la si- tuación del espectador: un espectador no puede más que decidir matar si a) abre a la madre, de una forma previ- siblemente fatal para ella, para salvar al niño de la ame- nazante envoltura de su madre (por ejemplo, porque la placenta se ha soltado y el niño, ya viable, está atrapado si no se le rescata, o porque la sangre de la madre está envenenando al niño, en una situación en la que el es- pectador preferiría salvar al niño, bien porque quiere salvarle de la condena eterna, bien porque el niño es de sangre real y la madre de clase baja, o porque de cualquier forma la madre está enferma, o vieja, o inútil, o «ha tenido su oportunidad», mientras que el niño tiene toda una vida por delante); o si b) corta o ahoga al niño para salvar a la madre de su amenazadora presen- cia.» Tal como están las cosas, no hay mucho que una mujer pueda hacer para practicar un aborto sin peli- gro», como dice Thomson (pág. 15); al menos, no sin tomarían la misma decisión que si lo hicieran por sí mismos. Pero la desconexión del violinista la hace la misma persona que quiere defenderse. Thomson admite (pág. 15) que esto da un matiz muy diferente a la si- tuación, pero cree que la diferencia no es decisiva, porque los espectadores tienen una razón definitiva para inter-

⁴² Bennett, «Whatever the Consequences»
⁴³ Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», págs. 11-13.

venir en favor de la madre amenazada por la presencia de su hijo. Y encuentra esta razón en el hecho de que la madre posee su cuerpo, igual que la persona conectada al violinista posee sus riñones y tiene derecho a su uso sin obstáculos (pág. 16). Este también se ha considerado como un factor en estos problemas, como podemos ver al pasar a la siguiente cuestión.

3) ¿La acción elegida implica no sólo una negación de ayuda y socorro a alguien, sino una intervención real que resulte en un ataque al cuerpo de esa persona? Bennett quería quitar toda importancia a esta pregunta⁴², pero Foot⁴³ y Thomson han visto, acertadamente, que en el difícil asunto del respeto a la vida humana en las per- sonas de otros, y de la caracterización de las decisiones con una opinión que afirma su respeto por la vida, puede importar que uno esté dañando directamente, y no sólo dejando de mantener, un nivel de conservación de la vida en otra persona. A veces, como aquí, es la estructura cau- sal de nuestra actividad lo que nos implica, queramos o no, en una decisión en pro o en contra de un valor básico. La relación entre la propia actividad y la des- trucción de la vida puede ser tan estrecha y directa que las intenciones y consideraciones que le darían un carác- ter diferente a la mera no conservación de la vida son incapaces de influir en el carácter dominante de una pri- vación directa de la vida. Esta es la razón, sin duda, de que Thomson persista en representar la decisión de abortar como una decisión de no proporcionar ayuda o facilidades, de no ser un buen o espléndido samaritano; y de que, además, describa cuidadosamente el asunto del violinista quitando importancia al grado de intervención contra el cuerpo del violinista, y dando máxima a la ana- logía con el simple rechazo de la invitación a ofrecer voluntariamente los riñones para su bienestar (como el rechazo de Henry Fonda a cruzar América para salvar una

vida). «Si hay algo en el mundo que sea cierto, es que usted no estaría cometiendo un asesinato, no haría lo no permisible, si extiende la mano y se desconecta del violinista para salvar su propia vida» (pág. 15). Así es. De todas formas puede ser útil probar un poco más las propias reacciones morales: supongamos no sólo que la «desconexión» exigiera la intervención de un *espectador*, sino también que (por razones médicas, veneno en la sangre, shock, etcétera) la desconexión no se pudiera hacer sin peligro hasta que el violinista no llevara seis horas muerto y hubiera muerto, además, de forma violenta, por ejemplo, por asfixia o decapitación (aunque no necesariamente mientras estaba consciente). ¿Podríamos tener *lanta* confianza, como espectadores, en que estaba bien matar al violinista para salvar al filósofo? Pero planteo esta versión revisada, principalmente, para ilustrar otra razón para pensar que, dentro de la casuística tradicional, la desconexión del violinista en la versión de Thomson *no* es el «matar directamente» que ella afirma, y que *debe* afirmar si quiere apoyar su rechazo del principio tradicional sobre privación directa de la vida. Veamos ahora la norma tradicional sobre el aborto. Si la madre necesita tratamiento médico para salvar su vida, lo obtiene, aunque se sepa que el tratamiento matará al niño no nacido, ya que, después de todo, su cuerpo es su cuerpo, como «las mujeres han dicho una y otra vez» (y han sido oídas por los casuistas tradicionales). ¿Cuál es la condición? Que el tratamiento médico no consista en un ataque o intervención directa contra el cuerpo del niño. Ya que, después de todo, *el cuerpo del niño es el cuerpo del niño, no de la mujer*. Los casuistas tradicionales han admitido las reclamaciones hechas en nombre de un «cuerpo» hasta el límite en que esas reclamaciones se hacen *meros* (*comprendibles*) *prejuicios*, *meros* (*comprensibles*) *rechazo interesado a escuchar las mismas reclamaciones* («Este cuerpo es *mío*») por parte de otra persona⁴⁴. Desde luego, un casuista tradicional

⁴⁴ No se trata, por supuesto, de que hayan usado la curiosa terminología de Thomson sobre la «posesión» del propio cuerpo,

mostraría una falta absoluta de sentimientos si no simpatizara profundamente con las mujeres en las circunstancias desesperadas que tratamos. Pero molesta encontrar a una Judith Thomson filosófica, en horas serenas, incapaz de ver cuando un argumento corta las dos salidas, y sin darse cuenta de que los casuistas han visto la cuestión antes que ella y, al contrario que ella, han permitido que el argumento corte las dos salidas de forma imparcial. El niño, como su madre, tiene una «justa prioridad sobre su cuerpo», y el aborto significa poner las manos encima de, manipular, ese cuerpo. Y aquí tenemos, tal vez, la razón decisiva de que el aborto no se pueda asimilar al terreno de los problemas del samaritano y de que la localización que Thomson hace de ellos en ese campo sea una mera originalidad (ingeniosa).

4) ¿Pero es la acción una acción contra alguien que tenía el deber de no hacer lo que hace, o de no estar donde está? Parece no haber duda de que la «inocencia» de la víctima cuya vida se quita es relevante para la diferencia entre caracterizar una acción como respetuosa de la vida humana o como una privación intencionada de la vida. Como y por qué es precisamente relevante es una cosa difícil de aclarar; no lo voy a intentar aquí. Por una razón u otra, todos reconocemos la diferencia y Thomson le ha concedido expresamente esa relevancia (pág. 15).

Pero su forma de hablar de «derechos» tiene un efecto final poco afortunado a este respecto. Podemos admitir, y hemos admitido, que el niño no nacido no tiene *derecho de reclamación* hofsteldiano a que se le permita permanecer dentro del cuerpo de su madre en todas las circunstancias; la madre no tiene el deber estricto de permitirle quedarse en cualquier circunstancia. En ese sentido, el niño «no tiene derecho a estar ahí». Pero Thomson trata también el caso del ladrón en casa; y el

con sus connotaciones legalistas y su reducción dualista de sujetos a objetos de la justicia.

tampoco «tiene derecho a estar ahí», aunque ella haya abierto la ventana. ¡Pero cuidado con el equívoco! El ladrón no sólo no tiene derecho a que se le permita entrar o quedarse; también tiene el deber estricto de no entrar o quedarse; es decir, no tiene *libertad* hofeldiana, y esto es lo principal en nuestra mente cuando quepsamos que «no tiene derecho a estar ahí»: es realmente injusto que esté ahí. Lo mismo pasa con Gómez, que quita el abrigo a López, y le deja helado (pág. 17). Y lo mismo con el violinista. El y sus agentes tenían el deber de no conectar a Judith Thomson o a su atento lector. Desde luego, puede que el violinista estuviera inconsciente y entonces no es culpable; pero todo el asunto es una gran injusticia con la persona cuyos ríñones se conectan, y esa injusticia no se mide sólo por el grado de falta moral de una de las partes en conflicto. Toda nuestra opinión sobre el caso del violinista está influida por la persistente y criminal malidad de esto so-¿Pero se puede decir razonablemente algo de esto sobre el nonato? Es verdad que el niño no tiene *derecho de reclamación* a que se le permita permanecer dentro de la madre; pero no rompe ningún *deber* al estar dentro de ella. Thomson no ofrece ningún argumento en favor de que el niño rompa un deber al estar presente (aunque sus contraejemplos muestran que lo supone tácitamente). (En realidad, si vamos a usar la dudosa analogía de la posesión de casas, no puedo ver por qué el niño no nacido no puede decir con justicia: «Esta es mi casa. Nadie me ha dado derechos de posesión sobre ella, pero tampoco nadie le dio esos derechos a mi madre.» El hecho es que ambos *comparten* el uso del cuerpo, ambos con el mismo tipo de derecho, que así es como han ocurrido las cosas. Pero sería mejor dejar esta palabrería poco adecuada de «posesión» y «derechos de posesión».) Así que, aunque el nonato «no tenía derecho a estar ahí» (en el sentido de que nunca tuvo derecho de reclamación a que se le permitiera *empezar* a estar ahí), en otro sentido más directo y más importante sí «tenía derecho a estar ahí» (en el sentido de que no rompió ningún deber al estar o se-

guir estando ahí). Creo que es claramente distinto del caso del violinista. Quizá la violación es un caso especial; pero incluso entonces parece fantástico decir que el niño es culpable, del mismo modo que lo es el violinista si no se ha dado la circunstancia de que estuviera inconsciente en el momento de conectarle. Pero no quiero ser dogmático sobre la justicia o injusticia, inocencia o culpa, implícitas en un caso de violación. (Ya he observado que la impermisibilidad del aborto en un caso de éstos, cuando la madre no tiene su vida en peligro, no depende necesariamente de demostrar que el acto es una decisión directa de matar.) Basta con que haya demostrado que en tres aspectos reconocidamente importantes el caso del violista difiere del aborto terapéutico realizado para salvar la vida de la madre. Tal como lo presenta Thomson, el caso del violinista implica: 1) ningún espectador; 2) ninguna intervención o ataque contra el cuerpo del violinista, y 3) una indiscutible injusticia para el agente en cuestión. Cada uno de estos tres factores está ausente de los casos de aborto que discutimos. Cada uno se ha considerado relevante por los casuistas tradicionales cuyas condenas pretendía refutar Thomson al conectarse al violinista. Sin embargo, una vez que se ha hecho y se ha dicho todo, no he contestado, en rigor, mi propia pregunta. ¿Cuándo debemos decir que el mal efecto o aspecto previsible de un acto no se pretende como medio ni como fin, y por tanto no determina el carácter moral del acto como decisión de no respetar uno de los valores humanos básicos? No he hecho más que enumerar algunos factores. No he examinado cómo decidimos qué combinaciones de estos factores bastan para contestar la pregunta de un modo u otro. No me he ocupado del hombre sobre la plancha o fuera de ella; o de la mujer que abandona a su niño cuando huye de un león, o de la mujer que ofrece su hijo al león para que se entretenga mientras ella huye; o el niño «inocente» que amenaza con matar a un hombre, o el hombre que dispara a ese niño para salvar-

se⁴⁵; o el explorador que se mata para que sus compañeros tengan alimento, o el otro explorador que huye del grupo para que tengan una ración más. Los casos son muchos, variados e instructivos. Una aplicación demasiado general o normativa de la noción del «doble efecto» infringiría la ley de Aristóteles, el derecho común, la sabiduría wittgensteiniana, de que «aquí no sabemos cómo trazar los límites de ese concepto» —de la intención, del respeto al bien de la vida, y de la acción como distinta de las consecuencias— «excepto con un propósito definido»⁴⁶. Pero creo que aquellos a quienes Aristóteles llama sabios pueden tener opiniones claras sobre la mayoría de los problemas de aborto, opiniones que no coincidirán con las de Thomson.

4

He supuesto que el niño no nacido es, desde la concepción, una persona, y por tanto no debe ser discriminado con motivo de la edad, la apariencia u otros factores en la medida en que tales factores se consideren razonablemente irrelevantes cuando lo que importa es el respeto por los valores humanos básicos. Thomson argumenta contra este supuesto, pero en mi opinión no lo hace bien. Ella piensa (como *Wetherheimer*⁴⁷, *mutatis mutandis*) que el argumento para considerar a un niño recién concebido como persona es escurridizo (pág. 9), igual que (supongo) decir que todos los hombres son barbudos porque no está clara la línea de separación entre tener barba y no tenerla. Más concretamente, piensa que un niño recién concebido es como una bellota, que, después de todo, no es un roble. Es descorazonador ver cómo se fía de este vago equivoco. Una bellota puede seguir siendo durante

sec. 69.
⁴⁷ Págs. 33-68.

⁴⁶ Cfr. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, págs. 335.
en «Thomson on Abortion», *Philosophy & Public Affairs*, I, primavera de 1972, págs. 335.

años lo mismo, simplemente una bellota. Si se planta, de ella saldrá un roble, un sistema biológico nuevo y dinámico que no tiene mucho que ver con la bellota, salvo que viene de ella y es capaz de producir otras nuevas. Supongamos que una bellota se forma en septiembre de 1971, se recoge en febrero de 1972, y se almacena en buenas condiciones durante tres años, y luego se planta en enero de 1975; brota en marzo de 1975 y cincuenta años más tarde es un roble maduro. Supongamos que preguntó: «Cuándo empezó a crecer el roble? Dirá alguien que en septiembre de 1971 o en febrero de 1972? Pensará en qué fecha fue visto por primera vez en el jardín? Desde luego que no. Si sabemos que ha brotado de la bellota plantada en marzo de 1975, esto basta (aunque un biólogo querría ser más preciso); esa es la fecha en que nació *el roble*. Con mayor razón pasa con la concepción del niño, que no es una *mera germinación* de una semilla. Dos células sexuales, cada una con sólo veintitres cromosomas, se unen y de forma más o menos inmediata se funden para convertirse en una nueva célula con cuarenta y seis cromosomas, que dan lugar a una constitución genética única (no la del padre, ni la de la madre, ni una mera yuxtaposición de los dos), que a partir de ahí y durante toda su vida, por larga que sea, determinará sustancialmente los rasgos del individuo⁴⁸. Esta nueva célula es la primera etapa en un sistema dinámico integral que no tiene mucho en común con las células sexuales femeninas y masculinas aisladas, salvo que surgió de ellas y en su momento productora otras nuevas. Decir que *este* es el momento en que empezó la vida de una persona no es remontarnos desde la madurez, preguntando en cada punto cómo se puede trazar en el la línea. Es más bien señalar un límite perfecto como comienzo al que cada uno de nosotros se puede remontar y ver cómo, en un sentido muy inteligible, «en mi comienzo está mi fin». Judith Thomson piensa que empezó a «adquirir características humanas» «al-

⁴⁸ Véase Grisez, *Abortion: The Myth, the Realities and the Arguments*, cap. I y págs. 273-287, donde cita bibliografía.

rededor de la décima semana» (cuando se hicieron visibles los dedos, etcétera). No sé por qué pasa por alto la característica humana más distinta y radical de todas, el hecho de que la concibieron padres humanos. Y ahí está Henry Fonda. Desde el momento de su concepción, aunque no antes, se podía decir, mirando su constitución personal única, no sólo que «alrededor de la décima semana» Henry Fonda tendría dedos, sino también que a los cuarenta años tendría la mano fresca. Esta es la razón de que no parezca haber motivo para esperar «diez semanas», hasta que sus dedos o lo demás se haga visible, antes de declarar que *ahora* tiene los derechos humanos que Judith Thomson le reconoce de forma incompleta.

Derechos y muertes

por JUDITH JARVIS THOMSON

En el artículo anterior, John Finnis hace muchas observaciones adversas sobre mi artículo en torno al aborto¹. No puedo hablar de todas, son demasiadas. Por el contrario, me centraré en algunas de las propuestas positivas. Una de ellas (la examino en la sección 2), si fuera cierta, haría el aborto no permisible en casos en que lo considero permisible; y otra (la examino en la sección 3), si fuera cierta, dañaría un argumento que yo había usado para sostener la permisividad del aborto en esos casos y en otros. Ambas propuestas tienen consecuencias que van más allá del problema del aborto, y que en cualquier examen, por tanto, requirieren atención.

1

Pero antes, algunas cosas que dice Finnis sobre los derechos. *Creo* que su principal queja contra mí en la parte de su documento que trata de los derechos es que no había razón para ocuparme de ellos, y al hacerlo «sin necesidad, complica y confunde el problema». Me extra-

¹ Págs. 9-32.

na. Mi intención era plantear dudas sobre el argumento de que el aborto no es permisible porque el feto es una persona, y todas las personas tienen derecho a la vida; y ¿cómo se hace eso sin hablar de los derechos? Pero esto es circunstancial. Creo que es más interesante otro punto: Yo había dicho que el derecho a la vida era problemático, que el que un hombre tenga derecho a la vida no garantiza que tenga derecho a que se le conceda el uso de lo que necesita para vivir, ni que tenga derecho al uso continuado de lo que usa actualmente y necesita para vivir. De modo que, decía, el derecho a la vida no sirve a los que se oponen al aborto de la forma simple y clara que parecían haber pensado. Finnis piensa que mi problema con el derecho a la vida es verdadero y bastante conocido: tiene una explicación para él. Dice que va a llamar, por ejemplo, al derecho de un hombre a cortar la garganta de otro «derecho hofeldiano»; pre-sumiblemente, el derecho de un hombre a pegar en la nariz a otro es también un derecho hofeldiano. Los derechos hofeldianos tienen la misma «estructura lógica», dice: «establecer un derecho hofeldiano es establecer una relación de tres polos entre dos personas y la acción de una de ellas, siempre que esa acción concierne a la otra persona». De modo que (supongo) afirmar:

1) Alfredo tiene derecho a pegar a Pepe en la nariz

es establecer una relación de tres polos entre Alfredo, Pepe y cierta acción. En cambio, afirmar:

2) Carlos tiene derecho a la vida

es establecer una relación bipolar entre Carlos y cierta cosa («o estado de cosas»). Los derechos como el que establece el aserto 2) «no pueden ser analizados totalmente en términos de una combinación única de derechos hofeldianos», es decir (si lo he entendido), las frases como 2) no son analizables en ninguna función de frases como 1). Y (dice) este hecho es, aunque yo no lo

supere ver, la explicación de lo que me llamaba la atención respecto al derecho a la vida. Pero me inclino a pensar que este examen de lo que se afirma al establecer 1) y 2) no tiene futuro. Finnis, por las buenas, no ha advertido las dificultades que le esperan². ¿Que se supone que es precisamente el tercer polo en el caso de 1)? Una acción real, concreta, de Alfredo, como pegar en la nariz a Pepe? Y qué pasa si no existe nunca esa acción, porque Alfredo no ejerce nunca su derecho? ¿Tal vez el tercer polo es, por el contrario, una especie de acto ya realizado? Y entonces, ¿cual? Y cuál se supone que es el segundo polo en el caso de 2)? La vida? ¿Que Carlos siga viviendo? ¿Y qué pasa si no existe su seguir viviendo, porque muere? Resulta todo confuso.

Sospecho que lo que se esconde tras la observación de Finnis es una diferencia gramatical: en 1), la expresión «derecho a» va seguida de un sintagma verbal, cuyo verbo principal («pegar») es lo que algunos filósofos llaman un verbo de acción. En cambio, en 2) la expresión «derecho a» va seguida de un sintagma nominal («vida»). Así que su objeción tal vez sea ésta: que las frases como 2), en este aspecto, no son analizables en la vida parece ser equivalente a «Tiene derecho a vivir»; pero supongo que diríamos que el verbo «vivir» no es un verbo de acción. Si este es su problema, puede tener razón; deberían decirnos cómo reconocer un verbo de acción cuando lo vemos, pero quizá Finnis nos lo pueda contar. Pero para mí propósito actual, no importa si puede o no, ni siquiera si ésta es su objeción o no: ya que su objetivo era explicar lo que me llamaba la atención en el derecho a la vida, y eso no es explicable por ninguna

² En realidad, una nota bastante oscura (n. 10) sugiere que Finnis puede no querer decir lo que dice. Ya que en ella parece que esa «concepción inadecuada» de la acción que alguien tenía derecho a haber realizado para sí mismo puede causar problemas. Mientras que si hay una relación entre tres cosas, la hay de cualquier forma que se concreten.

diferencia entre la lógica o la gramática de 2), por un lado, y frases como 2), por otro.

El hecho es que me encantó el ejemplo de que tratamos. Yo decía que el que un hombre tenga derecho a la vida no garantiza ni que tenga derecho a que se le conceda el uso de lo que necesite para vivir, ni que tenga derecho al uso continuado de lo que ahora usa y necesita para vivir. El derecho a la vida es un derecho natural; y al estar fascinada por el derecho a la vida, sólo advertí que hay cuestiones análogas que son ciertas para todos los derechos naturales. Debería haber comprendido que son ciertas para *todos* los derechos. Si Alfredo tiene muchas ganas de pegar a Pepe en la nariz, Pepe podría venderle el derecho de hacerlo; Pepe lo vende, Alfredo lo compra, y ya tiene derecho. ¿Tiene derecho a que se le conceda el uso de lo que necesite para pegar a Pepe en la nariz? Si a Pepe se lo ha llevado un águila, y sólo se le puede alcanzar con un helicóptero, ¿tiene derecho Alfredo a que se le dé un helicóptero? Más bien no. Si Alfredo roba tu helicóptero, y va hacia Pepe, ¿tiene derecho a seguir usando el helicóptero? No creo.

En mi opinión, la situación respecto a los derechos es la siguiente: *todos* ellos son problemáticos en el aspecto que he mencionado: ninguno sirve a nadie del modo simple y claro en que los que se oponen al aborto han parecido pensar que les serviría el derecho a la vida. Al contrario que Finnis, creo que no existe ni siquiera una remota teoría plausible sobre la lógica de los derechos. Sin embargo, y de nuevo al contrario que Finnis, creo que no hay ningún problema ético importante en el que podamos evitarlos u olvidarnos de ellos.

2

Yo había sugerido en mi artículo que era moralmente permisible que usted se desconectara del violinista enfermo para salvar su vida, aunque eso significara matarle a él. «Estoy de acuerdo», dice Finnis. Después había preguntado: ¿por qué no ocurre lo mismo con el aborto en

análogas circunstancias? ¿Qué pasa si una mujer se queda embarazada tras una violación, y al permitir que el niño permanezca en su interior pone en peligro su propia vida? ¿No puede decidir abortar para salvarse? Finnis responde: 1) Eso sería matar *directamente* al inocente, y matar directamente a un inocente no es nunca permisible. 2) El desconectarse del violinista para salvar su propia vida sería sólo, por su parte, quitar la vida *indirectamente*. Quitar la vida indirectamente no siempre es permisible, pero a veces sí lo es; en concreto, quitar la vida indirectamente al violinista lo sería.

Así que esta diferencia entre matar directa o indirectamente es muy importante: implica una pesada carga moral. Pero no estoy convencida de que Finnis deje claro cómo puede soportar esa carga.

El lo plantea así: Matamos directamente a alguien si nuestra decisión de actuar es «una decisión contra la vida»; y dice —al menos, creo que intenta decir— que esa decisión contra la vida existe cuando es una decisión de provocar una muerte, bien como fin en sí misma, bien como medio para otro fin posterior. Matamos directamente a una persona si nuestra decisión de actuar es una decisión de provocar una muerte como fin o como medio. En cambio, sólo quitamos la vida indirectamente a una persona si, aunque prevemos que su muerte será consecuencia de lo que hacemos, nuestra decisión de actuar no es una decisión de provocar su muerte, como fin ni como medio. (Yo había dicho en una nota de mi artículo que lo que importa es si el matar es o no el fin o medio del agente; Finnis dice que lo que importa es si la *muerte* es o no el fin o medio.

3 Porque en la pág. 130 se pregunta: «¿Cuando deberíamos decir que el mal efecto o aspecto previsto de una acción no se pretende ni como fin ni como medio, y por tanto no determina el carácter moral del acto como decisión de no respetar uno de los valores humanos básicos?» Considero que si un mal efecto previsible, por ejemplo una muerte, no se pretende como fin ni como medio, el acto que ocasiona la muerte no surge de una decisión contra la vida, y por tanto el agente no mata de forma directa.

dio del agente. Hay razones para preferir mi plantamiento, pero me conformo con aceptar el suyo a continuación.)

Nos encontramos con dos preguntas: 1) ¿Por qué hay que pensar que esta diferencia se convierte en una diferencia moral? 2) Si es una diferencia moral, ¿es la diferencia moral que Finnis pretende?

Las dificultades que destaca la pregunta 2) son conocidas, y no voy a emplear mucho tiempo con ellas⁴. Su-

pongo que Finnis tiene razón al decir que si usted se desconecta del violinista, sólo le quita la vida indirectamente; como se desconecta para salvar su propia vida, su muerte no es el fin que usted persigue (el fin es salvar su propia vida), y tampoco es un medio (su medio para salvar su vida es la desconexión). Pero ¿qué pasa si una mujer está embarazada por una violación, y al permitir que el niño permanezca en su interior pone en peligro su propia vida? Supongamos que toma una medicina de la que se sabe que provoca el aborto natural⁵, y la toma para provocar el aborto para salvar su vida. La muerte del niño no es el fin que persigue (su fin es salvar su propia vida), y tampoco es un medio (su medio para salvar su vida es la medicina que toma y el aborto que provoca). Así que aquí la privación de la vida sería indirecta. Pero, si es indirecta, tendría que ser permisible, ya que, igual que usted se desconecta del violinista para salvar su propia vida, ella toma la medicina para salvar la suya.

⁴ Véase, por ejemplo, Philippa Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», *The Oxford Review*, 5 (1967), y Thomas Nagel, «War and Massacre», *Philosophy & Public Affairs*, 1, núm. 2 (Invierno de 1972). Debería mencionarse aquí cuánto he aprendido sobre las materias tratadas en esta sección, no sólo de esos dos artículos, sino de los debates sobre ellos en la Society for Ethical and Legal Philosophy.
⁵ No sabía que existieran tales medicinas. Pero Finnis dice que si la vida de una mujer embarazada está amenazada por la fiebre, es permisible que tome una medicina para hacerla bajar, aunque se sepa que esa medicina provoca el aborto. (En este caso, la privación de la vida será indirecta.) Así que debe de haberlas.

Sin embargo, de acuerdo con Finnis, ella actúa erróneamente, comete un acto no permisible.

Finnis necesita que la privación de la vida del niño por parte de la madre resulte ser una forma de matar directamente, y que el que usted quite la vida al violinista sea una privación indirecta de la vida. Pero me temo que no lo consigue. Menciona cuatro preguntas que deberíamos preguntarnos sobre una hipótesis privación indirecta de la vida: a) «¿Se habría decidido la acción elegida si la víctima no hubiera estado presente?» Si es así, hay razones para decir que la privación de la vida es indirecta; la muerte no es el fin que persigue el agente, sino un mero efecto colateral (previsto) de la acción que emprende para lograr su fin. Pero, como concede el propio Finnis, esto no diferencia los casos que estamos estudiando: «En ambas situaciones, la presencia opresiva de la víctima es lo que hace que uno se decida a realizar la acción.» b) «¿La persona que toma la decisión es la que tiene su vida amenazada por la presencia de la víctima?» Si, en ambos casos. c) «¿La acción decidida implica no sólo una negación de ayuda y socorro a alguien sino una intervención real que supone un ataque corporal a esa persona?» En la misma medida en un caso que en el otro. En lo que piensa Finnis es en comparar la desconexión del violinista, no con una madre que, simplemente, se toma una cucharada de medicina, sino con una madre que se practica una craneotomía, es decir, una operación en la que se rompe el cráneo del niño para poderlo sacar de la madre. (Y, por supuesto, no es muy probable que una madre sea lo suficiente-mente ágil como para practicarla.) Uno se puede descomentar del violinista sin quitarse los guantes blancos; pero para una craneotomía hay que tomar parte real, y es demasiado complicado. Sin embargo, no puedo creer que Finnis pretenda que nos tomemos esta cuestión muy en serio. Los abortivos que se pudieran tomar a cucharadas, entonces, serían moralmente seguros, y el procedimiento existente para un aborto tardío (una solución salina), casi, casi. Jonathan Bennett despreciaba este tipo

de factores en el artículo que cita Finnis, y creo que tenía razón al hacerlo. d) «La acción está dirigida contra alguien que tenía el deber de no hacer lo que hace, o de no estar donde está?» En mi opinión, Finnis supone que la falta es mayor en el caso de usted y el violinista que en caso de la mujer y el niño; en el primero, «todo ello era una enorme injusticia». Crea que no era necesario recordar a nadie lo injusto de la violación. Pero, más importante, es difícil ver cómo puede nadie pensar que esta pregunta tiene que ver con la cuestión de si una muerte concreta es, por un lado, el fin o el medio de un agente, o, por otro, una mera consecuencia prevista de lo que hace para salvar su vida.

Aun así, podría decirse que quizá la privación de la vida en el caso de la mujer y el niño (pero no en el caso de usted y el violinista) es verdaderamente una forma directa de matar, aunque Finnis no lo ha probado demasiado bien. O se podría decir (por ejemplo, el profesor Grisez lo diría) que en ambos casos la privación de la vida es indirecta, y Finnis se ha equivocado al pensar que en un caso es permisible y en el otro no. Así que me parece que deberíamos volver a la pregunta 1), y preguntar —aparte de Finnis, sus argumentos y sus concepciones morales— por qué hay que pensar que esta diferencia que estamos viendo es una diferencia moral. Algunos pueden pensar que Finnis ha contestado suficientemente esta cuestión al pedirnos que notáramos que matar de forma directa implica una decisión «contra la vida». ¿No está mal eso? Y no está claro que las decisiones, intenciones, razones de un hombre tienen influencia en la valoración moral adecuada de lo que hace?

Por supuesto. Pero un hombre que sólo quita indirectamente la vida a alguien prevé perfectamente que va a provocar una muerte, y decide realizar una acción que, sabe, va a traer esa muerte. Lo que necesitamos saber es por qué es tan importante si la muerte que prevé el hombre es, por un lado, su fin o su medio, o, por el otro, una mera consecuencia prevista.

A veces lo que se hace es esto: se nos dan actos mo-

delo en los que la muerte es el fin o el medio de un hombre. En ellos, el hombre mata porque sí, simplemente por odio; o bien mata por dinero. Los actos son verdaderamente horribles. Junto a ellos hay otra serie de actos en los que, aunque un hombre mata, y la muerte que provoca está prevista, ésta no es su fin ni su medio. En éstos, el hombre es un bombardero que tiene la tarea de destruir una base de misiles que ha estado atacando a su país. Desgraciadamente hay una niña en la base, la hija enferma, de dos años de edad, del comandante de la base. Si el bombardero deja caer sus bombas, la niña resultará muerta. Por muy lamentable que sea el tener que actuar, no estará cometiendo un acto horrible si lo hace.

Pero este camino, por muy fascinante que parezca, no prueba nada. Un hombre puede realizar un acto espantoso con las botas puestas, o una acción permitida, incluso buena, con los pies descalzos. Esto no establece la importancia moral (hasta ahora desconocida) de las botas.

Lo que se necesita es demostrar que la diferencia es una diferencia moral, o al menos contribuye a crearla. Y la mejor forma de probar esta afirmación es aislar la diferencia en la medida de lo posible. Debemos intentar conseguir una privación directa y una privación indirecta de la vida tan claras como podamos, que hasta el momento sólo difieran entre sí en ese aspecto, y ver si de ahí surge una diferencia moral.

Imaginemos lo siguiente:

3) Una nación agresora violenta nos ha amenazado de muerte si no nos dejamos esclavizar. Tiene listo y preparado un lanzamisiles monstruoso, que usará contra nosotros si no nos rendimos.

Hasta ahora, muy bien. Nada extraño. Desgraciadamente, aunque pensamos que el lanzamisiles que ha preparado contra nosotros es perfectamente posible, no es tal como la nación violenta agresora ha pretendido hasta ahora.

3) (continuación): El lanzamisiles tiene en su interior túneles, cada uno de ellos para un misil. Por razones técnicas, los túneles tenían que ser muy pequeños; también por razones técnicas, cada misil tiene que ser disparado por manos humanas; los enanos resultan demasiado grandes, así que ha sido necesario entrenar a un equipo de niños muy pequeños, de dos años, para deslizarse por los túneles y disparar los misiles.

Esta historia puede seguir de dos formas. Podríamos imaginar dos mundos, de forma que en ambos fuera verdad 3), pero en uno de ellos se diera 4) y en otro 5):

4) Con su tecnología, han sido capaces de construir un solo lanzamisiles; tardarán al menos dos años en construir otro. (En cambio, el entrenamiento de los niños ha sido muy fácil, han tardado un solo día.) Podemos bombardear la base. Desgraciadamente, si lanzamos bombas que destruyan el lanzamisiles para salvar nuestras vidas, matamos a los niños.

5) Con su psicología, han podido entrenar a un solo equipo de niños; tardarán al menos dos años en entrenar a otro. (En cambio, la construcción del lanzamisiles ha sido muy fácil, han tardado un solo día.) Podemos bombardear la base. Desgraciadamente, el bombardeo salvará nuestras vidas sólo si las bombas matan a los niños.

Ahora bien, si 4) es verdad, y actuamos, sólo quitamos la vida indirectamente a los niños; sus muertes no son nuestro fin, y no las necesitamos para conseguir nuestro objetivo, que se conseguiría igualmente si por un milagro los niños sobrevivieran. Los casos como éste han considerado, de forma generalizada, como casos de privación indirecta de la vida. En cambio, si es verdad 5), y actuamos, matamos directamente a los niños: sus muertes son necesarias para lograr nuestro fin, y si, por un milagro, sobreviven al bombardeo, debemos intentarlo de nuevo.

Por supuesto, las personas de conciencia muy estricta

⁶ Thomas Nagel, *op. cit.*, llama la atención sobre ello.

dirían que no debemos bombardear en ningún caso: después de todo, los niños no tienen la culpa. La gente de conciencia laxa, como yo, diremos que se puede bombardear en ambos casos: después de todo, es la nación violenta agresora la que ha impuesto ese riesgo a los niños. Pero creo que nadie puede decir que podemos bombardear en el caso de 4) y no en el caso de 5). Si esto fuera cierto, una nación violenta agresora haría bien en pretender ese lanzamisiles. Una cuidadosa organización de los trabajos y las provisiones que asegurara 5) garantizaría que iba a tragarse a las buenas personas. Sospecho que la reacción más probable ante lo que he dicho es: esos niños no son realmente inocentes en el sentido en que se entiende la frase «Matar directamente a los inocentes no es nunca permisible». En ella, «inocente» no quiere decir «libre de culpa», sino que tiene un sentido técnico: quizá «que no hace daño ahora, ni va a hacer daño en un futuro inmediato», quizá «que no es parte de una amenaza contra otros». Los niños de la base de misiles están, sin duda, libres de culpa (no pretenden hacer daño a nadie), pero son parte de lo que nos amenaza, ya que son precisamente los que van a disparar los misiles contra nosotros.

¿Pero cómo se supone que influye esto en lo que nos ocupa? Finis parece pensar que la inocencia o falta de inocencia de la víctima afecta a la cuestión de si se le mata directamente o se le priva indirectamente de la vida. [Véase su pregunta d.)] ¿Pero entonces estábamos mal encaminados respecto a la diferencia entre privación de la vida directa e indirecta? Se nos ha dicho que era cuestión de si la muerte de la víctima era el fin o el medio, o sólo una consecuencia prevista; ¿y cómo puede afectar la inocencia de la víctima, en sentido técnico o quizá en cualquier otro, a eso? Después de todo, los niños no son inocentes en sentido técnico ni en 4) ni en 5); sin embargo, en un caso se les mata directamente, y en otro se les quita la vida indirectamente. Me he tomado una libertad cuando he dicho anterior-

mente que los casos como nuestra actuación en 4) se han considerado, por lo general, como casos de privación indirecta de la vida. Lo que nos han presentado normalmente son casos en los que las víctimas son inocentes en este sentido técnico. (Comparamos con la hija enferma del comandante de la base en el caso del bombardeo citado más arriba.) Mientras que los niños en 4) no son inocentes en sentido técnico. De todas formas era adecuado tomarse esa libertad, ya que nuestra actuación en 4) es exactamente como en los casos que se suelen presentar, en los aspectos que definen la «privación indirecta de la vida». Es distinto en otros aspectos, lo que hace patente que los casos que se nos han presentado no aislaban la diferencia de cuya importancia moral estaban intentando convencernos.

En ausencia de un nuevo examen de la diferencia entre matar directamente y privar indirectamente de la vida, creo que la inocencia, más propiamente, afecta no a si una privación de la vida es directa o indirecta, sino a si matar directamente en un caso concreto es o no permisible. Quien acepte esto podrá explicar por qué la actuación en 5) se permite igual que en 4): aunque el acto, en 5), es una privación directa de la vida, al contrario que en 4), sus víctimas no son inocentes en sentido técnico, y lo único que debe prohibirse es matar directamente a los *inocentes* en sentido técnico.

Pero, por otro lado, aceptar esto es conceder que la diferencia entre privación directa e indirecta de la vida no tiene la importancia moral que se aseguraba. Los actos en 4) y 5) están permitidos, pese a que uno es matar directamente y el otro es privar indirectamente de la vida.

Y aceptarlo es también abrir la puerta al aborto en los casos en que el propio niño es parte de lo que amenaza a la madre, ya que entonces no es, en sentido técnico, inocente. Estos abortos ya no entran en la prohibición, y ha sido sólo una manipulación de la palabra «inocente» lo que hizo parecer que entraban.

Finis dice, con razón, que mi intención era asimilar ciertos casos en los que una mujer permite que continúe el embarazo con los casos en los que el hombre es un buen samaritano hacia otro; e igualmente, asimilar su rechazo del embarazo con los casos en que un hombre se niega a ser buen samaritano hacia otro. Mi intención real, más allá, era llamar la atención sobre el hecho de que hay circunstancias en las que es moralmente aceptable que un hombre —y, por tanto, la mujer— lo rechace, diga «no, el coste es demasiado grande, y no lo voy a pagar».

Finis piensa que tiene una prueba concluyente de que me equivocaba. «Y aquí —dice— tenemos quizá la razón definitiva por la que el aborto no puede asimilarse con la serie de problemas del samaritano, y por qué la localización que hace Thomson de él dentro de esa serie es una mera innovación ingeniosa.» Veamos dónde se-
ñala.

Lo que encontramos es esto: «El niño, como su madre, tiene prioridad justa sobre su propio cuerpo, y el aborto implica poner las manos sobre él, manipularlo.» Creo que este es su planteamiento. Un hombre que se niega a ser un buen samaritano no pone sus manos encima de nadie, no manipula a nadie, no hace daño a nadie; sólo deja de ayudarle. En cambio, la mujer que se practica un aborto (si es que puede) pone las manos encima del niño y lo manipula. Bueno, quizá no lo *toque* realmente. Pero desde luego le hace daño: de hecho, le mata. Así que la razón decisiva por la que me equivoco

7 Creo que aquí falla algo. Finis habla dicho en una nota que el derecho a disponer del propio cuerpo «equivale, al parecer, a una justa prioridad sobre él; así que aquí dice que tanto el niño como la madre tienen derecho a disponer de sus cuerpos. Sin embargo, anteriormente había dicho que «la ética occidental tradicional no acepta, por las buenas, que una persona tenga "derecho a disponer de su cuerpo"». ¿Ha cambiado de opinión la ética occidental tradicional? Tan rápido?

al hacer la asimilación es ésta: uno que se niega a ser buen samaritano sólo deja de salvar una vida, mientras que la madre mata al niño.

No se me había escapado que la madre que se practica un aborto mata al niño, mientras que el hombre que se niega a ser buen samaritano — en el sentido tradicional del buen samaritano — sólo deja de salvar. Mi sugerencia era que, desde un punto de vista moral, estos casos debían asimilarse: la mujer que permite que el embarazo continúe, con gran coste para sí misma, tiene derecho a igual número y, lo que es más importante, igual tipo de alabanzas que el hombre que se para, con gran coste para sí mismo, y presta ayuda a otro. Esta es la razón de que llamara la atención sobre el caso de usted y el violinista: desde luego, si deja que el violinista continúe conectado, con gran coste para usted, merece el mismo número y el mismo tipo de alabanzas que cualquier buen samaritano tradicional. ¿Y en qué se distingue esto del caso de la mujer y el niño? Decir «Ah, pero si ella lo rechaza, mata, mientras que un hombre que se niegue a prestar ayuda sólo deja de salvar» no sólo no es decisivo contra mi asimilación, no es en absoluto razón para considerarla inadecuada, en ausencia de una demostración de que a) la diferencia entre matar y no salvar es una diferencia moral, y, en realidad, de que b) la diferencia entre matar y no salvar es una diferencia moral suficientemente profunda para considerar inadecuada la asimilación, y, desde luego, de que c) la veracidad de b) no choca con que sea permisible que usted se niegue a mantener al violinista, es decir, con que sea permisible que se desconecte de él, quitándole así la vida.

⁸ Finnis debe demostrar c) tanto como a) y b), ya que esta de acuerdo conmigo en que se puede usted desconectar del violinista. *Puede* ser que Baruch Brody («Thomson on Abortion», *Philosophy & Public Affairs*, 1, núm. 3 [primavera de 1972]) no tenga que demostrar c) tanto como a) y b). Brody plantea el mismo argumento contra la asimilación que Finnis, pero, al contrastar que él, no dice que usted puede desconectarse del violinista. Por otro lado, tampoco dice explícitamente que no pueda.

Finnis no sólo no ha presentado estas demostraciones, es que no parece que vea su necesidad. Esto *puede deberse* a que piensa que no salvar es lo mismo que privar indirectamente de la vida y, por tanto, ya está demostrado que difiere moralmente del matar de forma real (directa). ¿Por qué, si no, nos aconsejaría que si queremos saber si un agente mata directa o indirectamente, preguntemos si realiza un ataque o sólo niega su ayuda? [Véase la pregunta c) de la sección precedente.] Pero es simplemente un *error* pensar que el no salvar es privar indirectamente de la vida. Una privación indirecta de la vida es siempre una privación de la vida, y, sin embargo, es muy posible que un hombre que no haya quitado nunca la vida a nadie haya dejado de salvar muchas vidas.

O *puede* deberse a que piensa que a), b) y c) son tan evidentes que no necesitan argumentos. Mi opinión es que ninguna de ellas es evidente. Me parece una cuestión interesante, y abierta, el que a) sea verdad o no, y quiero hacer algunas sugerencias al respecto posteriormente. Pero b) me parece totalmente falsa, como demuestra la historia de usted y el violinista; y creo que c) es también falsa. Como no veo que se haya propuesto ninguna razón para que b) se pueda considerar cierta, la ignoraré, así como c).

¿Es cierta a)? Una vez más hay que advertir que los actos modelo que se nos ofrecen para convencernos de que la diferencia es moralmente importante no la aíslan. He aquí un hombre que comete un asesinato sangriento y monstruoso; horrible, ¿verdad? Hay un hombre que está durmiendo y, por tanto, no está salvando vidas; no creo que sea horrible y, desde luego, es permisible que un hombre duerma. Pero, por supuesto, hay otros factores además del hecho de que uno mate y el otro no salve. Para empezar, el durmiente no sabe que no

Todo lo que expresa sobre el asunto es que mi «relato del violinista» es «muy problemático».

⁹ Michael Tooley, págs. 69-107, también llama la atención sobre ello, e intenta aislar la diferencia para demostrar que no es moralmente relevante.

está salvando, mientras que el asesino sabe que mata. Así que, en su lugar, compáremos:

6) David camina por un campo. Sin que él lo sepa, un niño enfermo se ha refugiado bajo un montón de heno delante de él. Pasa por encima del montón, y lo mata.

7) Eduardo camina por un campo. Sin que él lo sepa, un niño enfermo se ha refugiado bajo un montón de heno a un lado del camino. Sigue caminando y pasa de largo; el bebé muere; no le ha salvado.

¿Hay una diferencia moral aquí? Esto me trae a la primera observación que quiero hacer sobre a): sus defensores tendrán que tomar una decisión. ¿Quieren decir que, aunque ni David ni Eduardo son culpables por lo que han hecho, o por lo que ocurra, aun así sus actos difieren moralmente? ¿O quieren decir que los actos no residen entre matar y no salvar, sino entre matar y no salvar conscientemente?

Propongo que dejemos esto de lado, y nos limitemos a los casos en que los dos hombres actúan conscientemente. Una segunda diferencia entre cometer un asesinato y no salvar mientras se duerme es que el durmiente no, y esto también contribuye a la diferencia moral entre los dos casos. Así que, en su lugar, compáremos:

8) Paco odia a su mujer y quiere su muerte. Pone limpiador en su café, y la mata.

9) Jorge odia a su mujer y quiere su muerte. Ella pone limpiador en su café (por error, creyendo que es crema). Jorge tiene el antidoto, pero no se lo da; no salva su vida, y ella muere.

Los dos casos son horribles. Pero si a) es verdad, ¿es peor lo que hizo Paco que lo que hizo Jorge? Me parece que si alguien piensa que lo es, será porque cree que

Paco hizo *dos* cosas moralmente importantes: primero impuso un riesgo a su mujer al poner limpiador en su café, y después, igual que Jorge, no la salvó. (Tal vez no tenía el antidoto, pero seguramente podía haber llamado a una ambulancia.) Así que ni el Jorge salvaron una vida; pero Paco había provocado el riesgo por el que su mujer necesitó salvación, y está mal imponer riesgos a la gente aunque al final no resulten dañados. Supongo que, después de todo, puede ser esta¹⁰ la razón que incline a la gente a elegir a). ¿Pero debemos hacerlo? ¿Qué pasa si no hay oportunidad de salvar una vez que el agente se ha puesto en marcha?

Pensemos lo que pensemos sobre Paco y Jorge, parece muy difícil construir un par de casos claros y convincentes en los que se aisle la diferencia (que el conocimiento, las intenciones y las razones sean, en la medida de lo posible, los mismos), pero en los que el que mata actúe mal, y el que no salve, no. Quizá a) podría ser cierto aunque esto no se pueda hacer; pero, desde luego, arroja dudas sobre ello.

Lo que parece claro es esto: la pregunta sobre la veracidad de a) es, hasta el momento, una cuestión abierta. Merece una atención que Finnis no le ha prestado, sin la cual su objeción a mi asimilación no es más que palabrería.

¹⁰ Y la cuestión subsiguiente de que un hombre que no quiere salvarla, y que no le impuso el riesgo, siempre puede plantear la fascinante pregunta: «¿Por qué yo?»