

RONALD DWORKIN, LA CONTROVERSIA SOBRE EL ABORTO Y EL PROBLEMA DEL HAMBRE GLOBAL

Thomas Pogge*

RESUMEN

Este ensayo relaciona la lucha por suprimir el hambre en el mundo, con la controversia sobre el aborto. Critica la defensa de Dworkin de la legalidad del aborto, y presenta razones para que las personas en los lados pro-vida y pro-elección inviertan su tiempo y recursos en la lucha contra el hambre en el mundo, en lugar de la controversia sobre el aborto, en la cual ambos lados podrían trabajar juntos. En la lucha sobre si, y en qué medida, los abortos deben ser legales, un gran gasto de esfuerzo es simplemente neutralizando entre las perspectivas pro-vida y pro-elección, mientras que combatir el hambre en el mundo es mucho menos despilfarrador y costoso para la armonía civil y para la situación de la moralidad en nuestra cultura. Varios contraargumentos, como aquellos que invocan consideraciones sobre el costo-beneficio, la distinción entre hacer y dejar hacer, o entre los compatriotas y los extranjeros, pueden ser refutados.

Palabras clave: Aborto, Dworkin, Hambre global, Prioridades morales, Armonía civil.

* Universidad Nacional de Australia, Canberra. Agradezco a Rüdiger Bittner, Bonnie Kent, Jens Saugstad, Judith Thomson y Ling Tong por sus útiles comentarios y críticas. Traducción del inglés de: Leonardo García Jaramillo y Pablo R. Arango (Universidad de Caldas), publicada con la gentil autorización del autor. Los traductores agradecen al Profesor Pogge por la aprobación de algunos cambios menores en la versión castellana, al prof. Carlos Emilio García (Universidad de Caldas) por su ayuda en la solución de varios problemas de traducción y al prof. David Álvarez García (Universidad de Vigo) por su cuidadosa lectura y pertinentes observaciones. La versión original fue publicada en Veronique Zanetti – Steffen Wesche (eds.) *Ronald Dworkin*. Bruselas: Ousia, 1999:463-507. RECIBIDO:10.08.06 ACEPTADO:03.10.06

**RONALD DWORKIN, THE CONTROVERSY OF ABORTION AND
THE PROBLEM OF GLOBAL HUNGER**

Thomas Pogge*

ABSTRACT

This essay relates the struggle to eradicate world hunger to the battle over abortion. It criticizes the Dworkin's defense of the legality of abortion, by presenting arguments those in both sides of the abortion debate (pro-election and pro-life) to spend their time and resources in the fight against world hunger instead of the abortion battle, in which both sides could work together. In the fight over whether and to what extent abortions should be legal, great expenditures of effort are merely neutralizing each other. Fighting world hunger is much less wasteful, and less costly for civil harmony and for the standing of morality in our culture. Various counter-arguments invoking considerations of cost-effectiveness, or the distinctions between doing and letting happen or between compatriots and foreigners can be refuted.

Key words: Abortion, Dworkin, Global hunger, Moral priorities, Civil harmony.

* Universidad Nacional de Australia, Canberra. Agradezco a Rüdiger Bittner, Bonnie Kent, Jens Saugstad, Judith Thomson y Ling Tong por sus útiles comentarios y críticas. Traducción del inglés de: Leonardo García Jaramillo y Pablo R. Arango (Universidad de Caldas), publicada con la gentil autorización del autor. Los traductores agradecen al Profesor Pogge por la aprobación de algunos cambios menores en la versión castellana, al prof. Carlos Emilio García (Universidad de Caldas) por su ayuda en la solución de varios problemas de traducción y al prof. David Álvarez García (Universidad de Vigo) por su cuidadosa lectura y pertinentes observaciones. La versión original fue publicada en Veronique Zanetti – Steffen Wesche (eds.) *Ronald Dworkin*. Bruselas: Ousia, 1999: 463-507.

ACTUALMENTE SE DESARROLLA en muchos países, como Colombia, una intensa y algunas veces mordaz discusión pública y académica sobre el aborto. La principal disputa intelectual (de aquí en adelante nos referiremos indistintamente a la *discusión* o a la *controversia* sobre el aborto) está relacionada con qué posición *debe* tomar el Estado, y específicamente, la ley: si permiten la realización de abortos en casos determinados que sean interpuestos mediante una demanda, por lo menos en las primeras etapas del embarazo; o si tales abortos deben estar legalmente prohibidos y aquellos que se los practiquen y quienes los realicen, deben ser castigados penalmente. Esta discusión es parte de una lucha política más grande de aquí en adelante: la controversia sobre el aborto que trata sobre la posición que el Estado y la ley asumen y asumirán, *de hecho*, en cuanto al aborto.

Ronald Dworkin ha hecho una seria y sensible contribución a la controversia sobre el aborto (Dworkin, 1993). Su afirmación central es que esta controversia se entiende mejor, no como una discusión sobre si los seres humanos no nacidos son personas con intereses propios y que tienen el derecho a vivir, sino como una discusión sobre cómo interpretar mejor una profunda creencia en el valor intrínseco de la vida humana que es compartida por todos los puntos de vista en debate.

El motivo principal tras el intento de Dworkin de entender la controversia sobre el aborto de esta nueva manera, es político: él comparte el propósito de varios autores recientes de encontrar un fundamento común para las partes en disputa, o ayudar a los norteamericanos a vivir juntos, incluso mientras discrepan sobre el aborto (entre muchas otras cosas)¹.

¹ Dworkin menciona específicamente en este punto a Tribe (1990) y a Rosenblatt (1992). Aunque realiza serios esfuerzos por incorporar la experiencia política europea (principalmente Británica), su discusión está, sin embargo, fuertemente centrada en los Estados Unidos y, particularmente, en el período inaugurado por la Suprema Corte, cuando en *Roe vs. Wade* (1973), afirmó el derecho constitucional de la mujer embarazada a poder practicarse el aborto durante los primeros seis meses de embarazo. Sigo a Dworkin en discutir la controversia sobre el aborto, fundamentalmente, dentro de este contexto, mientras que comparto su opinión de que las cuestiones, en los aspectos relevantes, son similares en muchos otros países.

Dworkin afirma contundentemente (Dworkin, 1993: 9) que alcanzar este propósito es poco realista siempre y cuando un lado crea que las mujeres tienen el derecho fundamental de elegir realizarse el aborto, mientras que el otro lado sostenga que el aborto viola el derecho a la vida de la persona que aún no ha nacido.

Pero, ¿no son precisamente estas creencias específicas las que están en discusión? Según Dworkin, sí y no. Aquellos en el lado pro-elección creen que, de hecho, las mujeres tienen el derecho fundamental de escoger practicarse el aborto, y Dworkin está completamente de acuerdo con ellos en que las mujeres tienen este derecho y que lo deben tener legalmente, durante los primeros dos trimestres del embarazo. Ostensiblemente, Dworkin se dirige entonces, a quienes están del lado pro-vida. Su discusión está planteada para mostrar que ellos o la gran mayoría de ellos realmente no creen que un feto humano tiene el derecho a vivir, no importa cuán firmemente *piensen* que lo creen.

También está planteada para mostrar que las personas en el lado pro-vida realmente sostienen otras dos creencias. Creen, *primero*, que la vida humana en todas sus formas tiene un valor intrínseco, una cierta santidad, que se viola cuando un feto humano es abortado.

Dworkin dice que esta creencia es compartida por la mayoría de las personas en el lado pro-elección, incluido él mismo. La mayoría de las personas en el lado pro-vida creen, *en segundo lugar*, que incluso en las primeras etapas del embarazo, la violación de la santidad de la vida humana por un aborto tiene mayor peso moral que las frustraciones habituales que una mujer embarazada tiene que soportar al llevar su feto hasta el término de su gestación y que es, por tanto, moralmente incorrecto tener o realizar un aborto *ordinario*, uno que no implica circunstancias especiales.

Las circunstancias especiales se dan cuando la madre es extremadamente joven, el embarazo amenaza su propia salud o cuando fue causado por violación o incesto. Esta segunda creencia, por supuesto, es rechazada por Dworkin y sus aliados en el lado pro-elección. Si la reformulación que hace Dworkin de la posición pro-vida tiene éxito, entonces la discusión sobre el aborto es sobre cuánto peso otorgar a algo que todos aceptamos que constituye un mal: la violación de la santidad de la vida humana por

Esto sería atractivo para ambos lados porque resultaría que el desacuerdo está basado en un acuerdo más profundo, y también porque dicho desacuerdo estaría basado en la ponderación de valores en conflicto justo el tipo de cuestión sobre el que pueden discrepar las personas razonables sin perder el respeto mutuo. Por otra parte, sería *muy* conveniente para el propio lado pro-elección de Dworkin, ya que el problema de cuánto peso debe ser otorgado a la violación de la santidad de la vida humana por un aborto, parece ser justo el tipo de cuestión que no deseamos que el Estado resuelva para cada uno.

Porque tal interrogante es sumamente personal (Dworkin, 1993: 106, 172) y extremadamente polémico en nuestra cultura (Dworkin, 1993: 151), y también, e incluso de forma más importante, porque es una cuestión “*esencialmente religiosa*” (Dworkin, 1993: 155).

Mediante la reformulación frecuente de la creencia que supuestamente todos nosotros compartimos en términos de la *santidad* (y sólo raramente en términos del valor intrínseco) de la vida humana, Dworkin prepara el terreno para el estribillo de su texto, el cual aparece en todas partes con variaciones menores: “La pregunta crucial es si un Estado puede imponerles a todos los ciudadanos la concepción mayoritaria de lo sagrado” (Dworkin, 1993: 109). De una forma que no nos sorprende, Dworkin sostiene que la única respuesta razonable para esta pregunta es *no*. E incluso invita cordialmente a sus oponentes del lado pro-vida a que abracen el punto de vista de que el desacuerdo sobre si los abortos ordinarios son incorrectos, como cualquier otro desacuerdo religioso y espiritual, requiere una tolerancia mutua antes que el ejercicio de la coerción por parte del Estado: puesto que todos hemos llegado a aceptar firmemente que el Estado no debe movilizarse para impedir que los ciudadanos cometan lo que algunos de nosotros consideramos como un error religioso, los defensores de la posición pro-vida, así reformados, aceptarán de buena gana que el Estado no debe movilizarse para impedir que se cometa lo que ellos mismos consideran un serio menosprecio de cuán grave resulta la ofensa de la posición pro-vida, así reformados, aceptarán de buena gana que el Estado no debe movilizarse para impedir que se cometa lo que ellos mismos consideran un serio menosprecio de cuán grave resulta la ofensa

producida por un aborto con respecto a la santidad de la vida humana². Ellos pueden mantener aún que el Estado debería promover decisiones reflexivas y responsables sobre el aborto, exigiéndoles a las mujeres que se informen adecuadamente e imponiéndoles un período de espera³. Pero los defensores (reformados) de la posición pro-vida, estarán de acuerdo en que el Estado no debe obligar a las mujeres a tomar una decisión particular.

Se requiere cierta osadía para anunciar en la tercera década de un intenso debate sobre si el aborto debe ser legal que uno de los lados de la controversia ha malinterpretado seriamente sus propias creencias básicas; que quienes se refieren a sí mismos como partidarios del movimiento en pro del derecho a la vida, no creen realmente que cada feto humano tiene el derecho de vivir. Si resultase ser que un gran número de partidarios pro-vida fuesen en realidad a aceptar después de que Dworkin les explicó la verdadera naturaleza de sus propias creencias la reestructuración de su posición, entonces yo seguramente no querría oponerme a ellos.

Sin embargo, dudo mucho que esto ocurra, y que Dworkin mismo crea que ocurrirá (e incluso que Dworkin *piense* que él mismo cree que será así). Sospecho, más bien, que mientras Dworkin aparentemente escribe para los partidarios del bando pro-vida, la audiencia a la que realmente se dirige está constituida por sus propios aliados en el campo pro-elección. Su mensaje es que los buenos liberales no tienen porque tolerar a los partidarios del movimiento pro-vida que buscan proscribir legalmente el aborto, ya que tales contendores sólo están intentando en realidad imponerles sus propias convicciones religiosas a sus conciudadanos.

En el resto del ensayo, mostraré algunas razones para dudar que el argumento de Dworkin represente algún progreso para el punto de vista pro-vida. Intentaré mostrar que la reconstrucción que él propone de la posición pro-vida no es convincente (sección II), y por qué no me parece que dicha posición esté contaminada por las inconsistencias que Dworkin

² Cfr.: (Dworkin, 1993: 164n.)

³ Dworkin mismo se opone a tal período de espera porque lo considera indebidamente coercitivo (Ibíd.: 173n). Pero pienso que él sostendría que la posición pro-vida reformada que esboza, podría permitirlo plausiblemente (e incluso requerirlo). Stroud (1996) interpreta a Dworkin de esta forma.

dice ver en ella (sección III). Entonces, intentaré mostrar que lo que Dworkin declara imposible, es posible después de todo: que se puede desarrollar un significativo terreno común para las partes en controversia, incluso si los partidarios de la posición pro-vida reafirman su tesis más severa: que, al menos en circunstancias ordinarias, el aborto es un asesinato (secciones IV-VIII).

II

MIENTRAS QUE LA NUEVA auto-comprensión que Dworkin les ofrece a los enemigos del aborto tiene un considerable atractivo intelectual ciertamente, mucho más del que deja entrever mi breve resumen, su argumento, sin embargo, tiene tres debilidades importantes. La siguiente sección discutirá dos de ellas, las cuales se revelan en la forma en que Dworkin apoya su tesis de que quienes están actualmente comprometidos con la posición pro-vida estándar, tienen razones convincentes para aceptar las drásticas revisiones que él propone.

En esta sección discuto la tercera, que es la debilidad del vínculo entre la reformulación planteada por Dworkin de la posición pro-vida y la actitud política que él piensa que se sigue de dicha reformulación. Tal vínculo me resulta dudoso, es decir, dudo que la versión ofrecida por Dworkin de la posición pro-vida conduzca tan fácilmente a la tolerancia como él lo sugiere. De hecho, su argumentación se vuelve algo incompleta en este punto. Él simplemente dice que, al interpretar la posición pro-vida dándole mayor peso a la santidad de la vida humana, “se la vincula a una tradición importante de tolerancia religiosa con raíces sustanciales en todas las democracias genuinas modernas” (Dworkin, 1993: 20). Pero seguramente alguien puede aceptar la reformulación de Dworkin de la posición pro-vida y, sin embargo, sostener que, independientemente de cualquier creencia religiosa, la violación de la santidad de la vida humana a través de un aborto supera tan claramente, desde un punto de vista moral, las frustraciones ordinarias que una mujer embarazada tiene que aguantar al llevar su feto hasta el final de la gestación, y que el Estado *debe* o por lo menos (por medio de procedimientos legislativos democráticos) *puede* prohibir el aborto de cualquier feto sano, cuando el embarazo no es debido a la violación o el incesto y cuando no pone en peligro seriamente los intereses vitales de la madre.

Conclusiones análogas prevalecen a lo largo de los países desarrollados con respecto a problemas como el sacrificio de animales, la poligamia y la pedofilia. En el primer caso, dos males deben ser ponderados: una violación del valor de la vida animal y de nuestro respeto por la vida en general contra las frustraciones que deben sufrir quienes se ven impedidos de orar o realizar sacrificios en la medida en que su religión se los exige.

El segundo caso implica sopesar la preocupación por desalentar las relaciones moralmente ofensivas entre hombres y mujeres, contra las frustraciones que deben soportar aquellos a quienes se les impide determinar sus vidas privadas según su propio criterio. En estos casos, Dworkin, como la mayoría de ciudadanos del occidente desarrollado con la ayuda de las sectas religiosas dominantes no cree que el Estado deba permitirle a cada adulto que resuelva el conflicto tal como él o ella juzgue apropiado.

En vez de esto, sostenemos que nuestros Estados deben (o por lo menos, pueden) prohibir las prácticas en cuestión, que de hecho es lo que hacen⁴. Sigue siendo una pregunta abierta, entonces, ¿por qué quienes aceptan la reconstrucción de Dworkin de la posición pro-vida, deben terminar apoyando el acuerdo político que Dworkin mismo favorece, de la legalidad de cualquier aborto durante los dos primeros trimestres?

Dworkin no es el único que ha intentado apoyar este acuerdo político apelando a algún ideal de tolerancia religiosa. Aproximadamente, durante los últimos 15 años, muchas discusiones de este tipo se han desarrollado en los Estados Unidos. Las expuestas por Mario Cuomo, entonces Gobernador

⁴ Las tres analogías muestran claramente que Dworkin no puede establecer el nexo crucial con la tolerancia simplemente a través de preguntas retóricas como la citada atrás (tomada de Dworkin, 1993: 109), o: “¿Un gobierno decente debe intentar dictarle a sus ciudadanos qué valores intrínsecos deben reconocer, por qué y cómo?” (Dworkin, 1993: 117). De hecho, hacemos este tipo de imposiciones cuando proscribimos los sacrificios animales, los matrimonios múltiples y la pedofilia (incluso si fue consentida tanto por el menor como por sus padres). Igualmente, las analogías muestran algo más. Dworkin argumenta que la ley debe permitirles a las mujeres practicarse el aborto puesto que “si una mayoría tiene el poder de imponer sobre todos los ciudadanos su propio punto de vista sobre la santidad de la vida, entonces el Estado podría incluso *exigirle* a alguien practicarse el aborto, incluso si esto fuera en contra de sus propias convicciones éticas o religiosas” (Dworkin, 1993: 159). Pero esto es evidentemente falso. Nuestra creencia ampliamente compartida de que el Estado podría *prohibir* los sacrificios animales, la poligamia y la pedofilia, seguramente no implica que el Estado podría también *exigirlos*.

del estado de New York, y John Rawls, son las más conocidas⁵. Su estrategia general, presente también en todo el libro de Dworkin⁶, consiste en establecer las restricciones que deben imponerse con respecto a las razones que pueden ser legítimamente aducidas en las discusiones políticas públicas y en la justificación de la coerción estatal. Cualquier ejercicio del poder estatal debería ser justificable por las razones que están disponibles en la cultura pública compartida y son, así, generalmente accesibles para todos. Incluso si uno se convence, por ejemplo, de que exigiéndoles a los ciudadanos que realicen prácticas religiosas se salvarían incontables almas de la condenación eterna, uno no puede apoyar, votar, o ayudar a hacer cumplir tales medidas si todo lo que uno puede aducir en su apoyo es la propia fe religiosa, no importa cuán firme y sincera sea ésta. La misma restricción a la cual Rawls se refiere como el “*deber de la civilidad*” se invoca, entonces, para resolver la controversia sobre el aborto, en las siguientes líneas: “Usted propone que los abortos sean prohibidos legalmente y castigados por el Estado. La adopción de esta propuesta constituiría un ejercicio del poder del Estado contra sus conciudadanos. Tal ejercicio del poder estatal debe ser justificable con razones públicas. La noción de que un feto humano en las primeras etapas de la gestación tiene un derecho a vivir en igualdad de condiciones que el de un ser humano nacido está, sin embargo, fundamentada en ciertas convicciones religiosas que no son parte de nuestra cultura pública y, así, no son accesibles para todos. Por tanto, el uso propuesto del poder del Estado es ilegítimo”.

Aunque aquí no puedo discutir esta opinión a fondo, mencionaré tres objeciones que, en mi opinión, hasta ahora no han recibido una respuesta satisfactoria. primero, se han suscitado dudas significativas sobre si puede elaborarse una distinción razonablemente clara y no controvertida entre las justificaciones que son y las que no son “generalmente accesibles” o “disponibles dentro de la cultura pública”. En segundo lugar, ¿es realmente razonable exigir que los ciudadanos dejen de lado sus convicciones morales más profundas, que ignoren lo que firmemente creen que son males o

⁵ El argumento de Cuomo fue presentado en una conferencia dictada, en 1984, en la Universidad de Nôtre Dame, Indiana, y se reimprimió en Cuomo (1993). El argumento de Rawls fue desarrollado por la misma época y aparece ampliamente reformulado en la Parte II de (Rawls, 1993). Dworkin cita ambos argumentos con aprobación. (Dworkin, 1993: 31 y 252 n.13, respectivamente).

⁶ Especialmente en las páginas 156 y siguientes.

injusticias de la mayor gravedad, simplemente porque las razones para sustentar sus convicciones no son parte de la cultura pública?⁷.

En tercer lugar, puede argumentarse convincentemente que la restricción no se impone en una única vía. En el argumento que acabamos de considerar, la restricción opera sólo en conjunción con una cierta suposición sobre la carga de la prueba. Se asume que lo que requiere justificación es el ejercicio del poder del Estado contra las mujeres y sus doctores. Dworkin, aunque se apoya en esta suposición constantemente, no argumenta a su favor y ni siquiera la formula claramente. Una formulación ejemplar la ofrece Judith Thomson: “Desde un lado se dice que el feto humano tiene el derecho a vivir desde el momento de la concepción, el otro lado niega esto. Ninguno de los dos lados puede probar su causa (...) ¿Por qué romper la simetría dejando ganar a quienes lo niegan? La respuesta es que la situación no es simétrica (...) Lo que desean quienes apoyan la afirmación es una autorización para imponer la fuerza; lo que quieren quienes la niegan es la licencia para verse libres de tal fuerza. son los primeros quienes necesitan justificación” (Thomson, 1995: 14). Pero, uno puede poner la carga de la prueba sobre la otra parte, con base en la consideración de que son los partidarios de la posición pro-vida quienes buscan la licencia para liberarse de la opresión: una licencia para que los seres humanos no nacidos no sean forzados a salir de la única parte donde pueden continuar con vida; y que son realmente los partidarios del punto de vista pro-elección quienes buscan una licencia para imponer la fuerza: una autorización para que las mujeres embarazadas puedan forzar a su descendencia inviable a salir de sus cuerpos hacia una muerte segura. Con seguridad, a quienes se les prohíbe tener un aborto tienen la capacidad de pedir justificaciones, mientras quienes son expulsados de un útero no la tienen. A este respecto, la situación es, de hecho, asimétrica. Pero, ¿por qué debe ser ésta una asimetría moral relevante? Y si el ejercicio de la fuerza contra un ser humano necesita una justificación sólo si tal ser humano puede exigir una, entonces ¿por qué no podríamos legalizar el asesinato de fetos en una etapa muy avanzada de la gestación o de niños pequeños también?

En ausencia de una respuesta a este desafío, uno podría entonces revertir la situación y argumentar *a favor* de la penalización de los abortos ordinarios,

⁷Ambos tipos de dudas aparecen, por ejemplo, en Greenawalt (1987). Ver también Galston (1990).

de la siguiente manera: “Usted exige que el ejercicio del poder estatal para la protección de la integridad física de los seres humanos se limite a los que han nacido (o a quienes ya pasaron del segundo trimestre de gestación). Pero esta discriminación debe ser justificada por razones que estén disponibles en nuestra cultura pública. La noción de que el estatus moral de un feto en los primeros meses de su gestación es, de lejos, inferior al estatus moral de los seres humanos ya nacidos está basada, sin embargo, en convicciones concernientes quizás a la falsedad de ciertas religiones que no son parte de nuestra cultura pública y, así, no son accesibles para todos. Por tanto, el uso discriminatorio propuesto de la fuerza del Estado es ilegítimo”⁸. Claramente, la disponibilidad de tal argumento paralelo hace que la restricción, por sí misma, no pueda resolver nada mientras que se carezca de una asignación autorizada de la carga de la prueba que ninguno de los dos lados pueda rechazar razonablemente.

III

PROCEDAMOS CON LO QUE, considero, son los otros dos puntos débiles importantes en el argumento de Dworkin. Primero, es dudoso que Dworkin haya mostrado realmente que la posición pro-vida estándar esté en el tipo de profundos apuros que, según él, empujan a sus defensores a buscar una alternativa plausible. Sin esta presión, tales adherentes no tendrían el interés suficiente como para ver el atractivo intelectual de la reformulación que hace Dworkin de la posición pro-vida. En segundo lugar, es dudoso que los partidarios de la posición pro-vida realmente encuentren la reformulación de Dworkin como la alternativa más próxima y atractiva. De hecho, Dworkin no afirma esto, e incluso no considera la cuestión. Si la posición pro-vida estándar llegara a ser considerada insostenible, entonces surgirían otras

⁸ En términos generales, este argumento es paralelo a la forma en que puede aducirse la restricción a favor del derecho femenino al sufragio que es ahora un clamor universal: la carga de la prueba debe estar en quienes favorecen un estatus moral desigual. Esta línea de pensamiento tiene una fuerza considerable, creo, contra el argumento de Dworkin, que asigna un estatus moral inferior a un feto humano, que es gradualmente elevado a medida que las “inversiones” humanas y naturales en él se vuelven más sustanciales (Dworkin, 1993: 91-100). No tiene ninguna fuerza, sin embargo, contra los libertarios que proponen la legalización del aborto ya discutida, quienes conceden que un feto humano tiene el mismo estatus moral que un humano ya nacido.

reconstrucciones plausibles, quizás mucho menos conciliadoras; y los partidarios de dicha posición podrían perfectamente encontrar alguna de esas reconstrucciones más atractiva que la propuesta por Dworkin. Estas dos debilidades se confunden entre sí; sus identidades dependen de cuán precisa o imprecisamente se entienda la posición pro-vida estándar. De cualquier manera, la cuestión fundamental es si los partidarios de la posición pro-vida realmente tienen razones convincentes para aceptar una reestructuración tan dramática de su posición como la que les propone Dworkin.

La posición que, según Dworkin, deben abandonar los partidarios de dicha posición, al precio de ser incoherentes, puede resumirse en las siguientes cuatro afirmaciones:

(0) Incluso en las primeras etapas del embarazo, un feto humano tiene intereses propios

(1) Incluso un feto humano en las primeras etapas del embarazo es una persona.

(2) Incluso un feto humano en las primeras etapas del embarazo tiene el derecho a vivir.

(3) El aborto es un asesinato.

Los partidarios de la posición pro-vida generalmente creen (3) con base en (2) y, en algunos casos por lo menos, (2) con base en (1). Dworkin sostiene que tanto (1) como (2) presuponen (0), aunque concede correctamente que los partidarios de la posición pro-vida típicamente no toman ninguna posición respecto a (0).

Claramente, las afirmaciones cruciales aquí son (2) y (3). Las afirmaciones (0) y (1) son tesis filosóficas abstractas, las cuales no parecen tener un significado claro y compartido en la controversia pública sobre el aborto y los extensos datos que Dworkin toma de las encuestas no aclaran cómo son entendidas estas afirmaciones o cuán extensa es su aprobación. Si (2) y (3) se abandonan, la posición pro-vida se verá dramáticamente transformada, y si se mantienen, la posición se mantendrá igualmente en lo esencial.

Cuando alguien ha afirmado o negado firmemente (2) y (3), su punto de vista sobre (1) y (0) será de muy poca relevancia política, práctica o personal. Dworkin niega esto sobre la base de que las afirmaciones (2) y (3) presuponen (1) y (0) que, en particular, no tiene ningún sentido atribuirle un derecho a un ser que no tiene intereses. Pero él no ofrece ninguna defensa para sustentar esta afirmación. Judith Thomson, la principal teórica filosófica sobre los derechos y una defensora incondicional del derecho al aborto, admite que “carecemos de una razón convincente” para afirmar la dependencia de los derechos respecto de intereses particulares, por lo que, debido a esto, “no [sé] de ninguna razón concluyente para negar que los óvulos fertilizados tengan un derecho a la vida” (Thomson, 1995: 12). Esto debe ser suficiente para mostrar que hoy día no es irracional, *pace* Dworkin, afirmar (2) al mismo tiempo que se niega (0).

Las inconsistencias que presionan la posición estándar pro-vida, derivan del hecho, dice Dworkin, de que la gran mayoría de los partidarios de esta posición también están comprometidos con que (4) El aborto debe ser legal en algunas circunstancias⁹.

Dworkin (1993: 13) recurre a varias encuestas para apoyar su atribución de esta idea a los partidarios de la posición pro-vida. Entre los resultados más recientes que cita, están los siguientes: una encuesta realizada en 1991 por Gallup, encontró que el 48.3% de los norteamericanos sostienen que el aborto es asesinato¹⁰. Una encuesta realizada en 1990 por Wirthlin, encontró que el 60% de los norteamericanos consideran la afirmación “toda vida humana, incluyendo la del ser no nacido, debe ser protegida” es absolutamente convincente o muy convincente, y que aproximadamente lo mismo resultó verdadero para la afirmación de que “cada niño no nacido tiene un derecho fundamental a la vida”. La misma encuesta encontró, por

⁹ Esta es, por ejemplo, la postura de la Corte Constitucional Colombiana en sentencia C-355 de 2006 donde se declaró la constitucionalidad condicionada del artículo 122 del Código Penal que penaliza el aborto. Para la Corte, el aborto es ilegal a menos que concurra alguna de estas circunstancias: (1) que la continuación del embarazo constituya peligro para la vida o la salud de la madre, (2) que exista grave malformación del feto que haga inviable su vida, y (3) que el embarazo sea el resultado de acceso carnal o acto sexual sin consentimiento, o incesto. La Suprema Corte norteamericana en sus sentencias ha sostenido respecto al aborto que debe haber libertad en el primer trimestre, que debe ser controlado en el segundo y prohibido en el tercero [*Nota de los Traductores*].

¹⁰ Un 36.8% está de acuerdo en que “el aborto es tan malo como matar a una persona que ya ha nacido: es asesinato”, y el 11.5% acepta, por el contrario, que “el aborto es homicidio, pero no es tan malo como matar a alguien que ya ha nacido”.

otra parte, “que solamente el 7% dice que el aborto debe ser ilegal en todas las circunstancias, y que sólo el 14% dijo que debe ser legal sólo cuando es estrictamente necesario para salvar la vida de la madre” (Dworkin, 1993: 14). Esto fue confirmado en 1992 por una encuesta realizada por Time y CNN, encontrando que solamente el 10% sostiene que el aborto debe ser ilegal en todas las circunstancias. Entonces, las encuestas muestran, de hecho, que una gran mayoría a saber, entre el 79% y el 89% de los que sostuvieron que el aborto es asesinato o que cada niño no nacido tiene un derecho básico a la vida¹¹ de partidarios de la posición pro-vida están dispuestos a permitir abortos en casos de violación, incesto, deformidad fetal o riesgo para la vida de la madre.

Antes de examinar si (4) es realmente inconsistente con (2) y (3), debo precisar que, incluso si lo fuera, de todos modos las inconsistencias todavía podrían ser resueltas. Dworkin razona que, puesto que (4) es inconsistente con (2) y (3), quienes se comprometen con (4) no pueden creer *realmente* que un feto humano tiene un derecho a vivir y que el aborto es asesinato. Pero, uno podría razonar perfectamente al revés: puesto que (4) es incompatible con (2) y (3), los que aceptan (2) y (3) no pueden *realmente* creer que el aborto debe ser legal en algunas circunstancias. Políticamente, es una gran pregunta abierta cómo reaccionaría ese 38-50% de los norteamericanos que ahora creen en (2), (3) y (4), si aceptaran las inconsistencias que Dworkin señala. Es enteramente posible que muchos de ellos cerrasen filas en torno de lo que es ahora una minoría (de 11-21%) entre los partidarios pro-vida: los que sostienen que el aborto debe ser ilegal en todas las circunstancias¹². Un revés de este tipo para el análisis de Dworkin es mucho más probable si se tiene en cuenta que él no ofrece ningún argumento en contra de esta versión más radical de la posición pro-vida todo su esfuerzo se dirige a los moderados que aceptan (4), i.e., a quienes aceptan algunas excepciones.

Resulta entonces afortunado para la causa de Dworkin, en general, que las inconsistencias que pretende encontrar sean algo dudosas. Consideremos primero la supuesta inconsistencia entre (2) y (4). Se ha gastado una gran cantidad de energía intelectual en mostrar cómo es que

¹¹ Estimado sobre la base de los datos arrojados por la encuesta que he citado, este porcentaje sería, al menos de $[(48.3\% - 10\%) / 48.3\%]$, y a lo sumo de $[(60\% - 7\%) / 60\%]$.

¹² Esta fue, por su puesto, la posición del Papa Juan Pablo II. Ver Juan Pablo II (1995).

estas dos creencias son consistentes, y Dworkin no hace ningún esfuerzo para demostrar que todos estos intentos han fallado. No puedo hacer justicia aquí a esta vasta literatura, por supuesto, pero discutiré al menos un planteamiento bien conocido y alarmante, que argumenta que el derecho a la vida está limitado por los derechos básicos de libertad¹³.

Desde este punto de vista, yo no violaría su derecho a la vida si resulta que no puedo rescatarlo de un peligro mortal si el rescate implica un costo considerable para mí. Así mismo, una mujer no viola el derecho a la vida de su feto si con una droga, un baño caliente, o un procedimiento físico separa el feto de su propio útero. El derecho a la vida no incluye ningún derecho a ser alimentado apropiadamente y a ser sostenido a un costo considerable. A uno no se le exige ofrecer la hospitalidad de su propio cuerpo a otros durante meses en un momento determinado, aun cuando sus vidas dependan de eso. La versión mejor conocida de esta perspectiva ha sido presentada por Judith Thomson (1971)¹⁴.

Su ensayo describe gráficamente el gran costo implicado cuando se experimenta un embarazo indeseado. Incluso el derecho a la vida que tiene un adulto, sostiene Thomson, no implica que otras personas tengan que preservar esa vida a un alto costo. Su defensa de la permisibilidad del aborto

¹³ Otros dos intentos clásicos, desde los cuales sólo puede justificarse un reducido grupo de excepciones, involucran las doctrinas de la autodefensa y del doble efecto. El primero limita el derecho a la vida de forma que uno puede matar a otra persona cuando sea indispensable para protegerse uno mismo de una amenaza planteada por dicha persona, aun si ésta lo hace involuntariamente. Una mujer puede, por tanto, ocasionar la muerte de su feto cuando éste amenaza su supervivencia (o quizás simplemente su salud), aunque el feto tenga el derecho a la vida. La segunda doctrina limita el derecho a la vida de modo que uno puede realizar una acción que prevea que dará lugar a la muerte de un ser humano inocente, si esta muerte no se piensa como fin ni como medio, y si la bondad de la acción no puede ser obtenida a un costo menor, y si es suficientemente amplia como para equilibrar la maldad prevista de la muerte. Para tratar de preservar la vida (o incluso simplemente la salud) de una mujer embarazada, su doctor puede, por tanto, tomar las medidas necesarias que resultarían previsiblemente en la muerte de su feto. Aunque estas dos maneras de incorporar excepciones en la posición pro-vida se remontan, por lo menos, hasta Santo Tomás de Aquino, Dworkin no menciona ninguna de ellas. Ambas doctrinas se discuten en Grises (1970) y en Donagan (1977, secciones 3.3 y 5.3). Ver también Anscombe (1981: 54-81) y Foot (1977).

¹⁴ Dworkin menciona la perspectiva de Thomson *en passant* (Dworkin, 1993: 54, 249n4), pero no se compromete con su sustancia.

es entonces compatible con asignarle a un feto humano exactamente el mismo derecho a la vida que tiene un ser humano ya nacido¹⁵.

Podemos pensar que una perspectiva como la de Thomson justifica todos los abortos, por lo que es incompatible con cualquier posición pro-vida. Pero esto no es así. Uno puede sostener plausiblemente que yo tengo el deber de rescatarlo a Usted incluso a un costo muy considerable, si el hecho de que usted esté en peligro mortal es una consecuencia previsible de algo que yo hice voluntariamente. Y uno puede insistir entonces, análogamente, que una mujer tiene el deber de completar un embarazo normal si es la consecuencia previsible de su propia conducta voluntaria. Concebido a lo largo de estas líneas, el derecho a la vida del feto podría excluir la legalización del aborto y todavía ser consistente con las excepciones usuales en los casos de violación, deformidad fetal y serio peligro para los intereses vitales de la madre.

Ahora, consideremos la supuesta incompatibilidad entre (3) y (4). Es improbable que muchos norteamericanos afirmen que el asesinato debe ser legal en algunas circunstancias. Por tanto, también es improbable que muchos encuestados entiendan (3) en el sentido de que “cada caso de aborto es un asesinato”. Porque, así entendido, (3) y (4) implican de una manera muy directa que hace esta implicación difícil de perder de vista que algunos asesinatos deben ser legales. En lugar de asumir que entre el 38 y el 50% de los encuestados eran extremadamente estúpidos o estaban a favor de legalizar algunas formas de asesinato, debemos asumir, por tanto, que entendieron la palabra ‘aborto’ en (3) como refiriéndose solamente a esos abortos que creyeron que deben ser ilegales.

¹⁵ El argumento de Thomson parece ajustarse bien a los sistemas legislativos y al pensamiento moral anglófonos, los cuales sólo requieren en circunstancias excepcionales que las personas actúen como “buenos samaritanos”. Así, Donald Regan argumenta muy convincentemente que el veredicto en el caso *Roe vs. Wade* podría ser plausiblemente defendido sobre la base de la igual protección: es injusto imponerles a las mujeres embarazadas exigencias de “buen samaritano” más estrictas que las impuestas a otras personas (Regan, 1979). Las sociedades configuradas por el pensamiento jurídico de la Europa continental, por el contrario, tienden a concebir el derecho a la vida de forma que éste impone deberes positivos más fuertes, cuyos costos iniciales podrían exceder el costo de un embarazo indeseado. Entonces, en tales contextos, la conclusión de Thomson puede no ser compatible con la asignación al feto humano de un derecho a la vida equivalente al de un ser humano ya nacido.

Esta conjetura no es implausible: la clase de abortos corrientes excede por mucho al resto de los abortos (los cuales, según esos encuestados, deberían ser legales), y tal clase es, después de todo, el centro casi exclusivo de la gran controversia pública sobre el aborto. Las personas que sostienen que el aborto debe ser legalmente permitido solamente en circunstancias excepcionales (violación, incesto, deformidad fetal, y/o peligro para la madre), se refieren a ellos mismos, a menudo, como anti-abortistas. Y esto muestra que ellos usan la palabra 'aborto' para referirse a la clase más grande y central de los abortos ordinarios.

Que mi conjetura sea correcta o no, es, por supuesto, una cuestión empírica que solamente los datos adicionales arrojados por otras encuestas podrían resolver concluyentemente. Uno necesita preguntarles a quienes aprueban (3) y (4) bajo qué circunstancias especiales creen ellos que un aborto debería ser legalmente permitido. Entonces, uno necesita preguntarles además, si los abortos realizados bajo estas circunstancias especiales, también son asesinatos. Supongamos ahora que mi conjetura resulta equivocada. Esto es, supongamos que un significativo número de norteamericanos realmente cree que ciertas clases de abortos, aunque sean asesinatos, deben, sin embargo, ser legales. Incluso en tal caso, no estarían manteniendo creencias inconsistentes. Habría una inconsistencia en sus creencias, y por tanto una razón contundente para reformular su posición, sólo si ellos también afirmaran:

(5) El asesinato debe ser ilegal en todas las circunstancias.

Pero, la atribución de esta inconsistencia a una gran cantidad de norteamericanos requiere una credulidad excesiva. Es simplemente increíble que muchas personas creen tan alegremente que todos los abortos son asesinatos y que todos los asesinatos deben ser ilegales, así como que algunos abortos deben ser legales. En cualquier caso, si el blanco del argumento de Dworkin son aquellos que sostienen esta ligera creencia triple, y además espera convencerlos con la sofisticada concepción pro-vida que él sugiere, entonces seguramente tiene un problema que él mismo se ha buscado.

En esta sección he mostrado que Dworkin no logra probar su afirmación de que la posición estándar pro-vida es inconsistente. Es más, ni siquiera lo ha intentado seriamente.

También he bosquejado, con la ayuda del trabajo de Thomson, la manera en que las excepciones pueden encajar en la posición pro-vida. No sé si este bosquejo puede especificarse de una forma que pruebe ser, en última instancia, filosóficamente defendible. Pero esto es irrelevante. El punto decisivo es que, en el estado actual de la controversia pública y filosófica sobre el aborto, es enteramente razonable creer que la afirmación (4) es consistente tanto con (2) como con (3).

Por supuesto, el hecho de que Dworkin no haya presentado una buena razón para que (2) y (3) sean inconsistentes con (4), no significa que su propuesta política no tenga éxito. Así como la gente, a menudo, se aferra a sus creencias incluso cuando tienen buenas razones para revisarlas, a menudo también revisan sus creencias incluso cuando no tienen buenas razones para hacerlo.

IV

HE CRITICADO A UN AUTOR y a un libro que también admiro. Es hora, entonces, de exponerme a mí mismo a la crítica, ofreciendo mi propio argumento constructivo. Mi argumento es paralelo al de Dworkin en cuanto también intenta movilizar elementos dentro de la posición convencional pro-vida, hacia una cierta modificación. Pero, difiere en cuanto afirma que no existe ninguna inconsistencia en esta posición. Mi conclusión afirma algo que Dworkin niega explícitamente: que puede desarrollarse un terreno común significativo para las posiciones pro-elección y pro-vida, incluso si estos últimos se adhieren a la afirmación más radical de ese punto de vista: que los abortos ordinarios son asesinatos.

El terreno común que intentaré desarrollar está en un tercer nivel, que es generalmente ignorado (y no sólo por los protagonistas del debate sobre el aborto). Recapitulemos los dos niveles que ya nos resultan familiares. En el primero, tenemos la cuestión sustantiva sobre cómo el aborto debe ser regulado por la ley: si, en qué medida y cuán severamente los abortos deben ser proscritos y castigados. En esta discusión, un rol central es desempeñado, muy adecuadamente, por la pregunta de si tener o practicar un aborto es moralmente incorrecto y, si es así, cuán grave es. Como hemos visto, quienes sostienen que el aborto debe ser proscrito, generalmente afirman que cualquier ser humano no nacido tiene un derecho a la vida, un derecho a ser traído al

mundo, lo cual tiene el mismo peso que el derecho a la vida de las personas ya nacidas. Podrían también, sin embargo, defender su oposición a las leyes permisivas sobre el aborto asumiendo una posición más moderada: que tenemos el deber moral de no interrumpir una vida humana y que este deber supera el resto de consideraciones morales disponibles, tales como el derecho moral de la mujer de ejercer un pleno control sobre su propio cuerpo y el derecho de su pareja a perseguir su propia felicidad¹⁶. Quienes sostienen que los abortos corrientes deben ser legales, a menudo afirman que no hay tal deber (y, por tanto, que no hay un derecho moral a la vida) por lo menos en las primeras etapas del embarazo. Pero, sería suficiente para ellos que afirmaran que el deber (y el derecho), si éste existe, no es lo bastante fuerte como para eliminar el derecho moral de una mujer de ejercer el control sobre su cuerpo y el derecho de la pareja de buscar su propia felicidad.

En el segundo nivel, tenemos un problema de segundo orden acerca de qué argumentos pueden plantearse apropiadamente en el primer nivel, y cómo debe asignarse la carga de la prueba. Aquí, quienes están a favor de la legalización del aborto argumentan que sería incorrecto imponer severas restricciones a la libertad de las mujeres por razones que son “*esencialmente religiosas*” o, al menos, que dependen de una concepción sobre el significado de la vida humana que no es compartida por todos y que se puede rechazar de una manera razonable. Quienes se oponen a la legalización del aborto pueden plantear un argumento similar: que sería equivocado privar a algunos seres humanos de las protecciones legales más básicas extendidas a todos los otros por razones que dependen de una concepción del significado de la vida humana que no es compartida por todos y que se puede rechazar razonablemente.

Se han propuesto, defendido y discutido muchas veces argumentos y contra-argumentos en estos dos niveles. Sin embargo, han tenido muy poco impacto en la lucha alrededor del aborto. Sin embargo, por mucho que queramos ver esta controversia decidida por argumentos en lugar que por un contundente golpe político, actualmente parece haber poca evidencia de que las extensas energías gastadas en el intento de desarrollar un terreno

¹⁶Hemos visto cómo cualquiera de estas perspectivas puede ser combinada con la creencia de que el aborto puede o debe estar legalmente permitido en ciertas circunstancias excepcionales.

común en ambos niveles, conducirán al progreso convenciendo a un significativo número de personas de cualquiera de los bandos para que cambien sus mentalidades.

La importancia del tercer asunto depende del hecho de que, en nuestro mundo, el crimen, la injusticia y el sufrimiento son tan abundantes que quienes están resueltos a atenuar estos males, deben tomar opciones dolorosas sobre la asignación de su escaso tiempo, dinero y energía. No se trata simplemente del problema de que debemos escoger, a menudo bajo condiciones de gran incertidumbre, qué medios utilizar para combatir un particular y significativo mal moral¹⁷. Hay un problema adicional en virtud del cual debemos elegir qué mal(es) moral(es) significativo(s) debemos intentar combatir en primer lugar. Este último problema, diferente al problema de elegir medios, es un problema moral genuino que, sin embargo, no ha sido extensamente examinado. Hay una parte considerable de discusión sobre conflictos y dilemas morales, donde un agente debe violar uno de varios derechos o deberes determinados (lastimar a alguien o romper una promesa, matar a un inocente o dejar que dos inocentes mueran, etc.). Muy poca atención se le ha prestado a lo que uno puede llamar una *competición moral*, donde escasos recursos se deben asignar entre varios proyectos o causas morales importantes. Esta falta de discusión puede indicar una preferencia por dejar tales preguntas a la reflexión personal. En un mundo en el cual tan pocas personas hacen algo por intentar combatir los males que los rodean, uno no está ansioso de criticar a quienes les importan tales males y están haciendo algo, sólo porque tienen unas prioridades incorrectas. Incluso a riesgo de que al final sea esto todo lo que consiga, propondré un poco más de reflexión pública.

Lo que deseo examinar es si, en el mundo tal y como es, uno puede hacer el siguiente llamado: “Detengamos, de momento, la batalla sobre el aborto y, en cambio, concentrémonos en otra tarea con respecto a la cual podemos estar de acuerdo en que tiene, por lo menos, igual urgencia moral”.

¹⁷ Por ejemplo, alguien preocupado por la lucha para reducir el hambre global podría enfrentarse al problema de si puede llevar a cabo tal lucha de una forma más efectiva realizando trabajos voluntarios en el extranjero, o participando activamente en política, o escribiendo un libro, o buscando fondos para Oxfam, o acumulando riqueza para hacer donaciones en el futuro.

Políticamente, este llamado favorece a uno de los bandos el *status quo*, cualquiera que sea en una jurisdicción determinada al conducir a ambos lados lejos de la batalla sobre el aborto. Pero intelectualmente, el llamado difiere de los argumentos en los otros dos niveles, ya que no se refiere a la controversia sobre el aborto. No tiene que ver con los méritos del caso y, así, no favorece sustancialmente un lado ni el otro. Afín a esto, mi llamado puede dirigirse a ambos lados simultáneamente. Quizás no con una justificación exactamente igual, porque para convencer a alguien de que la otra causa tiene por lo menos la misma urgencia moral, podemos tener que apelar a sus creencias morales particulares según como éstas se manifiestan en su actitud hacia el aborto. Pero quizás con justificaciones similares, sería muy deseable poder mostrarles a ambos lados que tienen una razón para trabajar juntos en una causa moral alternativa, en vez de luchar entre sí en la batalla política sobre el aborto.

Para ahorrar espacio, dirigiré mi llamado solamente a uno de los bandos: a los que creen que el aborto debe ser ilegal. Una razón para ocuparme primero de ellos es que son quienes están implicados más fuertemente en el intento de cambiar el *status quo* legal. Otra razón es que mi llamado debe parecer inicialmente inútil si se dirige a los partidarios de la prohibición del aborto. Porque se les está pidiendo tolerar (lo que ellos ven como) el asesinato legalmente autorizado de millones de seres humanos inocentes e indefensos. ¿Qué mal existente o inminente podría ser de una importancia moral comparable? A quienes proponen que las leyes sobre el aborto deben ser permisivas, en el escenario opuesto, se les está pidiendo tolerar (lo que ellos ven como) violaciones masivas legalmente autorizadas de los derechos que tienen las mujeres de ejercer el control sobre sus propios cuerpos y de los derechos de las parejas de buscar su propia felicidad. Esto es seguramente, para ellos, un mal muy grave. Pero no sobrepasa enteramente otros males morales, tales como los horribles males de la violación y la violencia doméstica, y del hostigamiento y la discriminación sexual, que todavía son omnipresentes en nuestra cultura. Así, estoy más bien confiado en que, si mi llamado puede resultar plausible para quienes creen que el aborto debe ser proscrito, entonces también resultará plausible para quienes creen que debe ser legal tener y realizar abortos en las primeras etapas del embarazo. Aquí procuro solamente lo primero, una tarea más difícil.

V

MI LLAMADO DEBE identificar una causa que pueda competir en cuanto a prioridad moral con la causa de prohibir el aborto. Elijo para este propósito la causa de la atenuación y la supresión del hambre en el mundo. Simplificando en cierta medida, podemos entonces considerar el siguiente dilema. Considérese el caso de quien está sinceramente convencido de que cada aborto constituye la destrucción deliberada de una vida humana inocente y que esto es un mal moral grave. Tal persona tiene una razón moral para involucrarse en la batalla contra el aborto: para participar en manifestaciones y bloqueos de las clínicas donde se practican abortos, vincularse al trabajo político que busca la aprobación de leyes y enmiendas constitucionales que prohíban el aborto, y así sucesivamente. Pero, entonces, esta misma persona también vive en un mundo en el cual unas veinte millones de personas, muchas de ellas niños¹⁸, mueren cada año a causa de problemas relacionados con la extrema pobreza, tales como hambre, diarrea y otras enfermedades que resultaría barato curar¹⁹. Puesto que las muertes innecesarias de los seres humanos no nacidos constituyen un grave mal moral, también lo son las muertes innecesarias de niños inocentes. La persona que nos ha servido de ejemplo tiene, por consiguiente, una razón moral para unirse a la lucha contra el hambre en el mundo: para invertir tiempo y dinero en las organizaciones de ayuda alimentaria, para hacer parte del trabajo político que promueve iniciativas gubernamentales concertadas, y así sucesivamente.

Dado el hecho de la escasez, está claro que las dos causas compiten: cualquier parte del esfuerzo (en tiempo, dinero y energía) dedicado a una de las dos causas, se podría, en cambio, dedicar a la otra. Por tanto, la

¹⁸En Colombia mueren diariamente 3 niños menores de cinco años por problemas relacionados con la desnutrición. Referencia tomada del noticiero RCN, de agosto 9 de 2006 [*N. de los T.*]

¹⁹Grant (1993) da muchos detalles. Allí se reporta que cada año unos tres millones de niños mueren de diarrea simple, que se podría curar con un paquete de rehidratación oral de 15 centavos, y unos 3.5 millones mueren de pulmonía y un millón de sarampión, ambos también fácilmente curables. Estadísticas adicionales más detalladas se pueden encontrar en el Informe anual de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Por supuesto que puede haber algunas controversias menores sobre la exactitud de los números, pero no importa. Los números que doy tendrían que ser profundamente equivocados para que mi argumento se vea afectado de alguna forma.

pregunta es: ¿es moralmente importante decidir cuál de estas dos causas apoyar? Y, si es así, ¿a cuál causa darle precedencia?²⁰ Permítanme esbozar tres consideraciones morales a favor de darle precedencia a la lucha contra el hambre en el mundo.

Primero, el *Argumento de la Duda*. El estatus jurídico apropiado del aborto es muy polémico. Personas honestas, inteligentes, bien informadas y bien intencionadas, han llegado a conclusiones opuestas hay muchas de tales personas en ambos lados. Este hecho me otorga una cierta razón para dudar de la solidez de mi propia convicción en esta materia. Esta duda es de poca importancia en las situaciones donde debo actuar con base en mi propia convicción o en su opuesta, cuando, por ejemplo, me piden un consejo para una mujer que está considerando practicarse un aborto. Pero, la duda puede ser de gran importancia cuando hago frente a afirmaciones morales conflictivas. Virtualmente, no hay un serio conflicto sobre la pregunta de si el hambre que sufren los niños constituye un mal moral significativo. Casi todos convienen en que es moralmente importante atenuar y, si es posible, suprimir tal sufrimiento innecesario. Por tanto, tengo menos razones (siendo iguales las demás cosas) para dudar de mi creencia en la importancia moral de unirme a la lucha contra el hambre en el mundo, que para dudar de mi creencia en la importancia moral de involucrarme en la lucha sobre el aborto. Por lo tanto, tengo una razón para dedicar mis esfuerzos a la primera causa en lugar de la segunda guiado por el pensamiento de que, siendo iguales las demás cosas, debo dirigir mis esfuerzos hacia las causas en cuya importancia moral tenga confianza a expensas de otras causas cuya importancia moral es más dudosa.

Este argumento es absolutamente diferente del argumento de segundo nivel que consideramos en la sección II. Allí la idea dominante era que tengo el deber civil (*el deber de la civilidad*) de apartar algunas de mis más profundas convicciones cuando encuentro que no pueden basarse en ideas que estén disponibles en la cultura pública común.

²⁰ El dilema escueto que estoy considerando en este párrafo es una simplificación, porque uno puede estar perfectamente activo en ambas causas. Los argumentos aquí planteados podrían ser tomados para mostrar sólo que uno debe asignar más esfuerzo a una causa que a la otra. Dejo esta complicación a un lado, en parte para ahorrar espacio y en parte porque las personas moralmente activas tienden a concentrar sus esfuerzos sólo en una causa (y pienso que es razonable que lo hagan).

No debo actuar con base en tales convicciones en la arena pública al menos cuando ello produzca una coerción estatal significativa para las personas que rechazan razonablemente tales convicciones. Aquí, por el contrario, no se invoca un deber moral, sino un principio epistémico: cuando una convicción encuentra menos apoyo entre los que considero competentes para juzgar asuntos relevantes, entonces debo estar menos seguro de ella y actuar en consecuencia. Este principio es de amplia aplicación. Suponga que usted es un meteorólogo y que sus cálculos muestran que una gran tormenta golpeará alguna isla, destruyendo sus dos ciudades principales. Otros meteorólogos, que usted respeta, creen que solamente la ciudad ubicada al sur será destruida. Usted no está convencido. Insistirá en que ambas ciudades deben ser alertadas. Sin embargo, debe recomendar, creo, que (siendo iguales las demás cosas) los escasos esfuerzos para la evacuación se concentren en la ciudad del sur²¹.

En segundo lugar, el *Argumento del Derroche Moral*. La mayoría de los esfuerzos dedicados a la controversia sobre el aborto, simplemente se anulan mutuamente. Este despilfarro no es simplemente temporal, porque es probable que ninguno de los dos lados pueda alcanzar una victoria permanente, i.e., una victoria que no necesite ser defendida a través de una continua movilización política²².

²¹ Probablemente este principio epistémico no se sostiene en cualquier circunstancia. En particular, podría no sostenerse cuando haya una conexión lógica o causal negativa entre lo que la gente cree acerca de alguna proposición y el valor de verdad de la proposición en sí misma. Un ejemplo clásico es la así llamada “doctrina del pronóstico contrario en la bolsa de valores”: si la mayoría de los inversionistas serios está convencida de que el mercado de valores va a subir, entonces (así lo dice la doctrina) el mercado de valores probablemente caerá. Los optimistas, después de todo, presumiblemente ya habrán realizado fuertes inversiones en valores. Así, la demanda futura por acciones provendrá de los pesimistas que se están volviendo optimistas. Una gran proporción de optimistas es, entonces, un mal signo: demuestra que quedan pocos inversionistas que puedan todavía volverse optimistas; y también demuestra que hay muchos inversionistas que podrían volverse más pesimistas. En el caso del aborto, esta limitación del principio epistémico no se aplica. No hay una buena razón para pensar que *un incremento* en el número de personas serias que asumen uno de los lados del debate *haga menos probable* que dicho bando esté en lo cierto.

²² La decisión de la Suprema Corte norteamericana en el caso *Roe vs. Wade*, no es una victoria permanente, porque bien puede ser modificada por el mismo tribunal con los votos de los nuevos jueces designados por los presidentes republicanos. Si se diera, tal modificación tampoco sería una victoria permanente, porque entonces el Congreso de los Estados Unidos sería presionado para asumir acciones compensatorias, y la lucha también ocurriría en las

Así, la lucha continuará, y un significativo esfuerzo moral seguirá gastándose en llevar hacia delante y hacia atrás la situación legal. En la lucha contra el hambre global, en contraste, no hay ningún derroche moral. Aquí no tenemos virtualmente ningún opositor que se sienta moralmente preocupado por asegurar que el hambre continúe a pesar de nuestros esfuerzos dedicados a eliminarla. Por tanto, tengo otra razón para dedicarme a la lucha contra el hambre en el mundo, guiado por el pensamiento de que, siendo iguales las demás cosas, debo darle precedencia a las causas donde los esfuerzos morales de la gente se apoyarán y complementarán, en lugar de anularse mutuamente.

Tercero, el *Argumento de la Armonía Civil*. Cuando nos enfrentamos a lo largo del aparentemente infranqueable abismo de una controversia moral con cada lado convencido de que el alegato opuesto es moralmente intolerable, entonces es muy fácil olvidar cuánto tenemos en común moralmente hablando. una batalla prolongada sobre el aborto tiende a debilitar la cohesión moral de nuestra sociedad, socavando el sentido de que estamos conjuntamente comprometidos en un esquema de principios, valores e ideales compartidos. Una lucha prolongada para la erradicación del hambre en el mundo aumentaría esta conciencia colectiva: nos uniría contra un ‘enemigo’ común en lugar de atacarnos unos a otros como en una guerra civil. Por tanto, tengo una tercera razón para dedicar mi esfuerzos a la lucha contra el hambre global guiado por el pensamiento de que, siendo iguales las demás cosas, debo darles precedencia a las causas morales que me unen con otros en lugar de las causas que me ponen en desacuerdo con ellos.

Uno puede objetar a los dos últimos argumentos que no debería pedírsele a nadie que cambie de causa, sin antes garantizar que quienes están en el bando opuesto están dispuestos a hacer lo mismo. Pero, no estoy de acuerdo. Porque tal garantía no es práctica. Es simplemente imposible negociar un retiro gradual de la lucha alrededor del aborto sobre la base del modelo de retiro gradual de los misiles nucleares de rango intermedio en Europa. Además, los argumentos anteriores buscaban demostrar (sólo para quienes

legislaturas estatales, donde deberían aprobarse nuevas leyes anti-aborto. La esperanza de resolver el asunto mediante una enmienda constitucional parece muy poco realista en este punto, e incluso tal enmienda podría ser revertida. La 18ª enmienda de la Constitución de los EE.UU., que proscribió el consumo de alcohol, fue adoptada en 1920 y modificada en 1933 con la enmienda 21.

están del lado pro-vida) que, incluso el peor escenario de retiro unilateral, es preferible a continuar la lucha contra el aborto. Suponga que solamente los miembros de uno de los bandos de la controversia sobre el aborto son quienes atienden a mi llamado. Entonces estarían haciendo algo que, desde su propio punto de vista, es por lo menos de igual importancia moral que seguir defendiendo su posición en el debate sobre el aborto. Sí, el otro bando puede entonces ganar. Pero esto, también, podría tener su lado bueno. Porque el otro bando no tendría entonces nada que hacer en el frente del aborto y, por tanto, es probable que al menos algo del esfuerzo moral que habrían dedicado a esa causa, sea consagrado a otras causas morales, tales como la erradicación del hambre en el mundo, la cual es apoyada por ambos lados²³.

VI

VOLVIENDO AHORA NUESTRA ATENCIÓN a las posibles objeciones a la idea de dar prioridad a la lucha contra el hambre global, consideremos en primer lugar la *Distinción entre Hacer y Dejar Pasar*. Generalmente, se considera que infligir deliberadamente un daño es mucho peor que meramente permitir que dicho daño ocurra. Así, mientras el mal que se produce por el hecho de que un niño muera de hambre es, de hecho, por lo menos igual al producido por un aborto, es todavía mucho peor practicarse o ejecutar un aborto que dejar de salvar a un niño que muere de hambre. Por tanto, es más importante apoyar la lucha contra el aborto que trabajar en contra del hambre en el mundo.

Tal como está formulado, este contra-argumento no funciona, porque la conclusión no se sigue de la premisa. Ésta sólo entraña que es más importante no practicarse o ejecutar un aborto que salvar a un niño de la hambruna. Pero, la conclusión (y nuestro problema original)

²³ Un proponente de leyes permisivas sobre el aborto podría presentar el siguiente contra argumento: “Quizás si prohibimos el aborto, una gran cantidad de esfuerzo moral sería liberado a favor de otras causas. Pero “la carga moral” se incrementaría dramáticamente también. Habría una gran cantidad adicional de niños indeseados, nacidos en las peores circunstancias sociales. Es entonces improbable que nuestra retirada de la lucha en el caso del aborto nos permita reducir significativamente la incidencia de los males morales”. No entraré aquí en las complejas cuestiones empíricas que requeriría una evaluación apropiada están del otro lado, a quienes creen que el aborto debería ser prohibido legalmente. de este contra argumento, porque quiero concentrarme en mi intento de persuadir a quienes están del otro lado, a quienes creen que el aborto debería ser prohibido legalmente.

concierno a una comparación distinta: la importancia de impedir abortos realizados *por otros* versus la importancia de impedir muertes por hambre. En ambos casos, tales fracasos para son instancias de “dejar pasar”. Y nada en el argumento muestra que sea más importante impedir que ocurran los abortos que impedir (el mismo número) de niños muertos por hambre. Desde luego, podría decirse que impedir asesinatos siempre es más importante que evitar otras muertes. Pero, ésta es una distinción diferente, cuya significación moral (hasta ahora) goza de poco reconocimiento en el discurso ordinario o académico. Generalmente, no se concibe como menos importante el rescatar a un niño inocente que se ahoga que el salvar a otro de ser matado deliberadamente.

La objeción puede revivirse invocando la distinción adicional entre *Las Responsabilidades de los Participantes y las de los No-participantes*. Los niños que están a punto de morir de hambre en los países pobres son extranjeros. En la medida en que no los ayudamos, permitimos que sus muertes ocurran; pero, seguramente no participamos en sus muertes de ninguna manera. Los seres humanos cuyos abortos podríamos tratar de prevenir mediante cambios legales son, sin embargo, nuestros compatriotas. En sus muertes nosotros desempeñamos algún papel y, así, en algún sentido estamos contribuyendo a que tales muertes ocurran. Porque, en tanto que ciudadanos de una sociedad democrática, co-determinamos sus leyes e instituciones sociales y, así, compartimos una responsabilidad especial por ellas. Las leyes permisivas con el aborto son injustas porque engendran un número más grande de muertes del que habría si el aborto fuera prohibido más severamente y castigado de manera estricta. Manteniendo tales leyes, nosotros, ciudadanos, somos responsables no solamente por permitir que tales muertes ocurran. Somos responsables por contribuir a producir esas muertes, mediante nuestra participación en el sostenimiento y consolidación de un sistema legal que, al permitir el aborto, previsiblemente produce muertes adicionales.

Para ilustrar la fuerza de este contra-argumento revisado, considérese el caso de la esclavitud tal como existió en los Estados Unidos antes de 1860. La esclavitud no era un crimen popular cometido por los individuos, como el asalto a los coches del correo, sino que era una injusticia profundamente incrustada en las prácticas e instituciones del país: en sus leyes electorales,

en sus leyes acerca de esclavosfugitivos, y así sucesivamente. La creación, continuación y consolidación de tales leyes fue autorizada por el electorado. Y los miembros de este electorado, a diferencia de sus contemporáneos extranjeros, eran, por tanto, participantes morales de tal esclavitud. Un ciudadano sueco adinerado podría haber estado tan bien ubicado, causalmente, como la mayoría de los ciudadanos norteamericanos por lo que respecta a la protección de los esclavos o a la gestión de una reforma legislativa. Pero él no era un participante de la injusticia y, para él, el sufrimiento de esos esclavos estaba, así, desde el punto de vista moral, a la par con mucha parte del resto del sufrimiento en el mundo. En contraste, los ciudadanos norteamericanos, incluso aquellos que no poseían esclavos, compartían una responsabilidad especial porque era su legislación la que autorizaba y, por tanto engendraba, la esclavitud tan extendida.

Acepto completamente la significación de la distinción entre las responsabilidades de los participantes y las de los no participantes. Conuerdo en que los participantes más aventajados en un sistema institucional, tienen una gran responsabilidad por la justicia de tal sistema y por los daños que produzca. Si el sistema es injusto y tales personas no hacen nada al respecto, entonces no sólo están violando un deber positivo de ayudar en general a las víctimas de la injusticia, sino un deber negativo mucho más serio de no participar en la imposición de instituciones injustas.

Sin embargo, cuestiono una suposición clave del contra-argumento revisado: que nuestro papel con respecto al hambre mundial es la de los no participantes. *Por lo menos no es claro que, en la medida en que no protegemos a los pobres de todo el mundo, simplemente estamos permitiendo que sus muertes ocurran, que no participamos en sus muertes de ninguna manera.* Porque la siguiente hipótesis es plausible: el esquema global actual de las instituciones políticas y económicas afecta profundamente las condiciones de vida de los pobres globales. Mientras el orden mundial actual permanezca intacto, podemos esperar, por ejemplo, que las enormes diferencias de ingreso persistan y que el número de muertes diarias por causas relativas a la pobreza siga siendo de decenas de miles. Al producir tales efectos previsibles, el orden mundial presente es injusto en la medida en que hay alternativas institucionales viables (i.e., practicables y accesibles) que no producirían tal catástrofe de sufrimiento humano.

Podría parecer que esta hipótesis está expuesta a una crítica devastadora: “La pobreza extrema y su distribución se deben obviamente a causas locales. Porque algunos países pobres tienen gobiernos decentes, mientras que otros están infectados por la corrupción; algunos están embrollados en guerras frecuentes y en luchas internas, y otros no; algunos se desarrollan rápidamente mientras otros se hacen más pobres cada año; la inanición es rampante en algunos pero rara en otros. Por tanto, nuestro esquema institucional global tiene poco qué ver con las privaciones padecidas por los países subdesarrollados”.

Esta crítica utiliza premisas verdaderas, pero realiza una inferencia inválida. El que nuestro orden económico global no pueda, obviamente, explicar las variaciones locales en las privaciones no implica que no pueda explicar su incidencia global. Esto es paralelo a la manera en que la cultura japonesa podría figurar en la explicación de la tasa de suicidios en Japón, o a la forma en que la laxitud de la legislación norteamericana sobre porte de armas podría figurar en la explicación de la tasa de homicidios de los Estados Unidos, sin por ello explicar suicidios u homicidios particulares, o incluso diferencias relativas en las tasas respectivas de las ciudades. En estos dos últimos casos resulta obvia la necesidad de una macroexplicación si se contempla el hecho de que hay otras sociedades cuyas tasas de suicidio/homicidio son significativamente más bajas. En el caso de las instituciones económicas globales, la necesidad de una macroexplicación de la incidencia de la malnutrición es, digamos, menos obvia, porque aparte de algunas comparaciones históricas más bien problemáticas carecemos del contraste observable con esquemas alternativos de instituciones globales.

Y, sin embargo, tal necesidad se hace perfectamente clara a la luz de la reflexión. Los factores institucionales globales tienen una influencia considerable en los factores nacionales (en las instituciones políticas y económicas de las sociedades más pobres tanto como en sus culturas, tecnologías y ambientes naturales), y también inciden en la manera en que tales factores nacionales afectan las vidas individuales. El orden mundial actual está caracterizado por mercados globales de recursos y bienes en conjunción con una división de la superficie del planeta en territorios claramente delimitados, en los cuales a quienes tienen el poder se les reconoce jurisdicción sobre los recursos y los habitantes del territorio.

Ciertamente, tales factores de orden mundial desempeñan un papel en la explicación de la alta incidencia de factores antidemocráticos en las sociedades más pobres tanto como en las enormes desigualdades de ingreso entre las personas en todo el mundo. Esto puede verse con más claridad si se reflexiona cómo, incluso reformas globales institucionales más bien menores (y claramente viables), alterarían la incidencia total de las privaciones humanas²⁴.

Si nuestro esquema institucional global es de hecho injusto a la luz de sus efectos distributivos predecibles, entonces los ciudadanos más acomodados de los países desarrollados siendo los participantes más aventajados del esquema tienen una responsabilidad especial por esta injusticia: es a través de nuestra participación y apoyo que tales instituciones se sostienen; y estamos también en la mejor posición para aliviar sus peores efectos y para trabajar por reformas institucionales. No somos, entonces, como testigos externos que solamente permiten que la hambruna masiva ocurra. Nuestra posición, en cambio, es análoga a la de los ciudadanos norteamericanos que no poseían esclavos antes de la guerra civil, quienes eran participantes de la esclavitud de los negros. Al imponer colectivamente el actual sistema de mercado libre con propiedad nacional de los recursos territoriales, estamos produciendo una estable y predecible incidencia de la escasez y, por tanto, excluyendo efectivamente amplios sectores de la humanidad, aquellos que no pueden convertir sus necesidades básicas en demandas efectivas en el mercado (que carecen de poder de adquisición), de los más mínimos beneficios de los recursos planetarios. Al apoyar este sistema, participamos en la hambruna de millones.

La objeción puede todavía recibir una vindicación final invocando la distinción adicional entre *Daños Establecidos* y *Engendrados*²⁵. Lo que hace del aborto algo especialmente ofensivo desde un punto de vista moral es que las muertes que produce son oficial y explícitamente permitidas por la ley, por cuyo contenido nosotros, como ciudadanos, compartimos una responsabilidad. Las muertes por hambre, en contraste, aunque podrían ser

²⁴ He tratado de apoyar las hipótesis relevantes elaborando algunos ejemplos, tales como compartir los recursos globales más equitativamente y proteger a los gobiernos democráticos de los estados pobres de las deudas adquiridas por sus predecesores no-democráticos. Véase Pogge (1989, especialmente §24; Pogge, 1995b; y Pogge, 1996).

²⁵ Esta distinción fue introducida por primera vez en Pogge (1989, §3). Desde entonces, he revisado mi punto de vista sobre su significación moral.

producidas regular y predeciblemente por las actuales “reglas de juego” globales, no son oficialmente permitidas por tales reglas. Que esta distinción marca una diferencia moral se ve, por ejemplo, si se reflexiona en los sistemas penales: consideramos moralmente intolerable autorizar oficialmente ciertos métodos de interrogación violentos por parte de la policía, bajos estándares de evidencia en los procesos judiciales, castigos desproporcionados (tales como la pena de muerte por conducir borracho) incluso si con tales perjuicios se disminuye el daño general²⁶. Esto muestra que, al evaluar la justicia de un esquema institucional, asignamos más peso a los daños que el esquema autoriza oficialmente que a los que sólo se producen predeciblemente.

Lo que este argumento muestra, de manera convincente según creo, es que sería injusto que una sociedad autorizara oficialmente el asesinato de algunos seres humanos, incluso si un número mucho mayor de muertes por inanición pudiera ser evitado. Pero, no he estado tratando de convencer a los miembros del movimiento pro-vida de que las leyes que permiten el aborto deben aceptarse como justas i.e., sobre la base de que habrá menos muertes humanas prematuras con ellas que sin ellas. Por el contrario, he aceptado completamente, aunque sólo en gracia de la discusión, que las leyes que permiten el aborto constituyen una seria injusticia, y estoy dispuesto a conceder sobre esta base que, si tenemos que elegir entre instituciones que autorizan el aborto y otras que producen una pobreza extrema (ambas cosas más o menos según los niveles actuales), las últimas deben aceptarse como justas. Pero nuestra situación no es ésta, no se trata de un caso en el que debemos decidir según una *prioridad de diseño* entre valores *conflictivos*. Las instituciones que no permiten el aborto y que, además, no producen una pobreza extrema son fácilmente viables en este mundo. Así, las instituciones actuales son injustas en ambos respectos. Como participantes en tales instituciones doblemente injustas, nos enfrentamos entonces a una situación en la cual debemos decidir, según una *prioridad de implantación*, entre valores en *competencia*: ¿cuál de las dos injusticias es más urgente superar?²⁷.

²⁶ Véase Pogge (1995a), sección V, para una discusión detallada.

²⁷ Para la distinción entre prioridades de diseño e implantación, véase Pogge (1989: 127).

Mi tesis es que en este caso la prioridad se revierte: a la luz de la implantación, la injusticia más grande, la que mata más seres humanos, debe tener precedencia sobre la más pequeña que mata menos (asumiendo perspectivas iguales para la erradicación de ambas). Es así porque la razón central para la prioridad opuesta en cuestiones de diseño no se aplica aquí: al dar prioridad a la erradicación del hambre mundial, uno no está aceptando moralmente la autorización legal de los abortos. La prioridad se hace mucho más fuerte en el presente caso, en el cual, como vimos en la sección previa, las consideraciones acerca de la duda, el derroche moral, y la armonía civil, favorecen la gran urgencia de combatir el problema del hambre en el mundo.

VII

SEGURAMENTE QUE ESTA tesis puede ser criticada de varias maneras. Aquí me enfocaré en las tres objeciones que considero más importantes.

En primer lugar, podría decirse que, aunque el problema del hambre en el mundo es de mayor magnitud que el del aborto, la responsabilidad moral por este problema es mucho más difusa. Cada uno de nosotros comparte una parte más pequeña de la responsabilidad por el primer problema que la que comparte por el segundo. Deberíamos por tanto, siendo iguales las demás cosas, concentrar nuestros esfuerzos morales en el problema doméstico del aborto, por el cual nuestra responsabilidad individual es más grande²⁸. Aceptemos la matemática moral a la que apela esta objeción²⁹, y concedamos que cada ciudadano norteamericano bien situado, que comparte

²⁸ Interpreto la noción de responsabilidad a la que apela esta objeción en términos objetivos: uno tiene más responsabilidad en la medida en que su conducta sea más seriamente incorrecta. Decir que somos responsables por el hambre en el mundo significa que podemos actuar incorrectamente al mantener las instituciones sociales que la producen. Cualquier noción subjetiva de responsabilidad, como la de culpabilidad, queda así excluida. Pero, permítaseme decir que la responsabilidad objetiva entraña la responsabilidad subjetiva sólo bajo ciertas condiciones, tales como la ausencia de errores fácticos o morales genuinos y excusables.

²⁹ Aunque podría ser fácilmente cuestionada por ejemplo, mediante la afirmación de que, cuando dos personas juntas matan a una tercera, la responsabilidad moral de cada una es equivalente a la de un único asesino. No estoy tratando de resolver este asunto aquí, sino meramente de responder a una objeción en sus propios términos. Para un tratamiento sofisticado, aunque preliminar, de la matemática moral, véase Parfit (1984, capítulo 3).

cierta responsabilidad por ambas injusticias, tiene una menor carga de responsabilidad por el problema del hambre mundial que por el del aborto en los Estados Unidos. Si, más o menos, cada persona comparte tres veces más responsabilidad por la injusticia del esquema institucional doméstico de los Estados Unidos (habida cuenta de los abortos que el esquema produce) que por nuestro esquema institucional global (habida cuenta de la pobreza que produce), entonces cada ciudadano privilegiado de los Estados Unidos comparte, más o menos, una carga de responsabilidad tres veces mayor por los abortos practicados en dicho país que la carga correspondiente por las muertes que produce la pobreza global³⁰.

Sin embargo, este factor de tres es prácticamente sobrepasado por el número mucho más grande de las muertes que causa la pobreza. Se estima que el número de personas que muere cada año de inanición y otras enfermedades fácilmente curables está alrededor de los 20 millones, mientras que el número de muertes producidas anualmente por abortos en los Estados Unidos es apenas 1/15 de la cifra anterior³¹. Mientras tres veces más personas comparten la responsabilidad por la injusticia de nuestro esquema institucional global (habida cuenta del hambre mundial), esto se ve más que compensado por la magnitud quince veces superior de este problema. Aquí supongo que el peso de la responsabilidad por una injusticia aumenta con el número de muertes que engendra. Esto está en el espíritu de la matemática moral estipulada por la objeción que estamos discutiendo.

³⁰ Nuestro orden económico global es sostenido y reforzado principalmente por los países del "G-7": Estados Unidos, Japón, Alemania, Francia, Italia, el Reino Unido y Canadá, cuyo PNB constituye el 68% del PNB combinado de todos los países. La población de los Estados Unidos constituye cerca del 39% de la población agregada de los países del G-7. Cuando uno agrega los restantes once países de la Unión Europea, más Suiza, Noruega, Hong Kong, Singapur, Australia y Nueva Zelanda, el PNB combinado sube hasta el 79% del total mundial, y la población de los Estados Unidos se reduce al 32%. Así, parece justo suponer, en el espíritu de la matemática moral sugerida, que cada ciudadano estadounidense privilegiado (definase a este grupo como sea) comparte una responsabilidad tres veces mayor por el problema del aborto que por el problema del hambre global. Mis cálculos se basan en las cifras de población y PNB que aparecen en ONU (1997: 194, 202, 218, 223).

³¹ La última cifra publicada por el Centro de Control y Prevención de Enfermedades es 1.330,414 para 1993, luego de un pico de 1.429.577 en 1990. Se admite que el número real es más alto, porque algunos abortos son practicados extraoficialmente a través de dosis altas de alguna píldora anticonceptiva ampliamente disponible, quizás, o a través de dosis de RU-487 importadas de manera privada. Sin embargo, esto resulta irrelevante, porque los abortos ilegales ciertamente no se reducirán con la prohibición (antes bien, se incrementarán).

Porque, con seguridad, si la responsabilidad por una injusticia se diluye en la medida en que más personas participen de ella, entonces debe incrementarse en la medida en que más personas resulten victimizadas por ella. De otra forma, quienes imponen instituciones injustas podrían reducir su responsabilidad simplemente distribuyendo sus operaciones. Nuestra responsabilidad moral por las muertes que causa la pobreza sobrepasa entonces nuestra responsabilidad por las que causa el aborto: cada uno de nosotros, quienes ayudamos a sostener el actual orden mundial y el régimen permisivo con respecto al aborto en los Estados Unidos, somos responsables por casi cinco veces más de las muertes causadas por la pobreza que por las que causa el aborto³².

En segundo lugar, podría decirse que, incluso así, la responsabilidad por la injusticia doméstica (que produce muertes de compatriotas) debería pesar más que la responsabilidad por la injusticia global (que produce muertes de extranjeros). Si esta concepción fuera desarrollada un paso más como una pieza de chauvinismo nacional, al efecto de que las vidas americanas,

³² Al hacer este cálculo crudo, he ignorado dos factores importantes que reforzarían enormemente mi respuesta a la objeción. Primero, uno puede criticar un esquema institucional, razonablemente, sólo por las muertes *evitables*. Lo que importa es cómo tal esquema produce muchas *más* muertes que sus mejores alternativas institucionales viables. A través de reformas institucionales practicables, probablemente podemos erradicar las muertes causadas por la pobreza global de una manera mucho más completa que en el caso de las muertes debidas al aborto, en la medida en que la prohibición del aborto incrementaría el número de abortos ilegales. Nuestra responsabilidad por las muertes que el aborto causa en los Estados Unidos es, entonces, significativamente menor que lo que sugiero en el texto, mientras que nuestra responsabilidad por las muertes que produce el hambre global permanece igual. Segundo, la catástrofe de la pobreza global no se manifiesta sólo en las muertes que produce. Afecta a 1.3 mil millones de personas (cerca del 23% de la población mundial), quienes no alcanzan “el nivel de ingreso o de consumo por debajo del cual no puede adquirirse una dieta nutricional mínimamente adecuada más los requerimientos no alimenticios esenciales” (ONU, 1997: 5, 238). Al sostener las instituciones globales que producen la pobreza global masiva, somos responsables también por una gran cantidad de sufrimiento por parte de quienes, por ahora, logran sobrevivir. Las leyes permisivas con respecto al aborto, en contraste, producen muy poco daño serio más allá de las muertes que engendran. Nótese que mi respuesta a la objeción puede extenderse fácilmente a los ciudadanos de cualquier país rico más pequeño que los Estados Unidos uno con la décima parte de la población norteamericana, digamos. Una persona privilegiada en este país comparte la misma carga de responsabilidad por el problema del hambre global que una persona igualmente aventajada en los Estados Unidos, y alrededor de diez veces más responsabilidad por el problema nacional del aborto, cuya magnitud es, sin embargo, sólo aproximadamente una décima parte del mismo problema en los Estados Unidos.

digamos, son intrínsecamente más valiosas que las de los no-americanos, no valdría la pena discutirla siquiera. Pero, la concepción podría ser perfectamente universalizable: cada persona tiene una mayor razón moral para cuidar el destino de sus compatriotas que el de los extranjeros.

En realidad, esto es algo que muchas personas creen firmemente. Una de las funciones que desempeñan las fronteras nacionales en nuestro mundo es la de definir las esferas de la responsabilidad. La responsabilidad preeminente para la seguridad y el bienestar de cualquier persona es asignada a sus compatriotas³³. Y, así, podríamos estar tentados en realidad a pensar que, cuando los niños están muriéndose de hambre en Etiopía, Brasil y Bangladesh, la responsabilidad principal es de los demás etíopes, brasileños y bangladeshes y, sólo muy tangencialmente, de nosotros.

Aunque conveniente, esta idea no puede resistir una plausible objeción. Después de todo, la asignación de una responsabilidad preeminente a nuestros compatriotas es en sí misma una parte de nuestro esquema institucional actual, cuya justicia fue puesta en duda por la hipótesis explicativa anterior acerca del hambre mundial. El hecho de que nuestras instituciones económicas globales produzcan tan altas tasas de privaciones es en buena medida una consecuencia de la asignación actual de responsabilidades, en la cual a los pobres se les dice que deben pedirles ayuda a otros que están un poco mejor que ellos, mientras que los prósperos se cuidan entre sí. Tenemos una responsabilidad última y profunda por la imposición del actual orden mundial, junto con esta asignación de responsabilidades. Y no podemos desconectarnos a nosotros mismos de esta responsabilidad última, no importa cuántas fronteras hayamos instituido ni cuán firmemente declaremos que nuestra labor moral preeminente es cuidarnos unos a otros antes que erradicar la pobreza y el hambre en el mundo³⁴.

³³ Ignoro las complicaciones que surgen del hecho de que las personas pueden residir lejos de su país de origen, temporal o permanentemente. En tales casos, la responsabilidad asignada por su seguridad y bienestar es compartida entre sus compatriotas y sus vecinos extranjeros.

³⁴ Para un argumento más extensor a favor de esta conclusión, véase Pogge (1992: 79-98). Allí señalo los incentivos contraproducentes de una concepción de la justicia cuyos requerimientos básicos para las instituciones sociales pueden debilitarse o evadirse por la introducción de las fronteras nacionales. Tales incentivos podrían muy bien haber desempeñado cierto papel en el movimiento de descolonización de los años 60 y en la política nacionalista de Sudáfrica. Incluso si no es así, el hecho de que una concepción moral

Hay otro defecto en la objeción. La prioridad moral ampliamente aceptada de los compatriotas se concibe de tal forma que cubre solamente deberes positivos, no negativos: no rescatar un compatriota se considera peor que no hacerlo con un extranjero, pero matar a un compatriota no se considera normalmente peor que matar a un extranjero. Mi argumento ha sido que, al contribuir al mantenimiento de instituciones globales injustas, compartimos una responsabilidad negativa por las muertes que tales instituciones producen, de la misma manera en que compartimos una responsabilidad por las muertes producidas por las leyes nacionales injustamente permisivas hacia el aborto. Puesto que los deberes negativos están en juego, la prioridad sugerida hacia los compatriotas no se aplica de ningún modo.

En tercer lugar, alguien con inclinaciones consecuencialistas, convencido de que deberíamos realizar aquellos esfuerzos morales que tengan los mejores cocientes ponderados de probabilidades costo-beneficio, podría afirmar que podemos ser más efectivos si dedicamos nuestros esfuerzos a la lucha contra el aborto en lugar de luchar contra el hambre en el mundo. La evaluación de esta afirmación es simple. Podríamos comenzar por dividir la comparación en dos casos centrales: los esfuerzos extraparlamentarios encaminados a mitigar los efectos de las instituciones que son injustas, y los esfuerzos políticos enfocados a la reforma de tales instituciones injustas. En ambos casos, podríamos hacer inicialmente la comparación en términos de las vidas salvadas.

Considérense dos organizaciones apoyadas por voluntarios y benefactores. Una trabaja para convencer a las mujeres norteamericanas de que no se practiquen abortos. Distribuye información, organiza manifestaciones en las clínicas de abortos, aconseja a las mujeres que piensan practicarse uno, ayuda a la realización de adopciones, y así sucesivamente. ¿Qué efecto tiene tal organización en cuanto a la tasa de abortos en los Estados Unidos? La respuesta honesta es, sospecho, que nadie lo sabe realmente. Pero es enteramente creíble que tal organización podría convencer cada año a miles de mujeres quienes, de otro modo, se practicarían abortos.

produzca tales incentivos no importa si afectan o no la conducta debería hacernos sospechar de dicha concepción

La otra organización combate la pobreza global. Proporciona comida, agua y refugio a personas con un sufrimiento agudo. Podemos hacernos a una idea de cuán efectivas son tales medidas a partir del hecho de que mucha de la miseria actual ocurre en regiones con un ingreso anual *per capita* por debajo de los 300 dólares. En tales regiones, donde una familia de cinco personas sólo puede obtener 200 dólares al año, es extremadamente barato, para los estándares occidentales, mejorar las condiciones de vida de las personas lo suficiente como para incrementar dramáticamente sus posibilidades de supervivencia. Como es bien sabido por los anuncios de la UNICEF, un paquete de terapia de rehidratación oral (TRO) puede curar la diarrea mortal por sólo 15 centavos de dólar. Tal organización podría incluso ser más efectiva cuando no está enfrentando emergencias graves: podría proveer capital y experticia para realizar inversiones que las personas muy pobres, obligadas a vivir con la mano en la boca, no podrían hacer por sí mismas: donaciones o microcréditos para semillas, salud e irrigación; herramientas y maquinaria sencilla; animales domésticos, alfabetización, ayudas y conocimientos médicos; y capitales para abrir negocios o cooperativas. El apoyo a tales inversiones contribuye a salvar vidas no sólo en el año actual, sino en el porvenir. La financiación de una construcción que ofrezca agua potable segura, por ejemplo, puede tener impacto duradero en la tasa de mortalidad infantil en ciertas áreas. Ésta es una de las razones por las cuales resulta difícil calcular un cociente preciso de vidas salvadas por cada dólar donado: cuanto mayor sea el horizonte temporal que escojamos para evaluar la repercusión producida por algún programa o iniciativa, mayor será la incertidumbre con respecto a cómo se habrían desarrollado los sucesos en ausencia del programa. Es completamente posible que una inversión de 300 dólares salve miles de vidas durante los próximos cinco años. Pero, es virtualmente imposible estar seguro de algo como esto, incluso *ex post facto*.

La primera comparación no pretende apoyar una conclusión clara y dura. Pero, hay dos factores que favorecen la causa en contra del hambre global. Incluso con unos altos costos iniciales y de monitoreo, es mucho más barato operar en un medio del Tercer Mundo que en los Estados Unidos. Además, es más fácil hacer contribuciones duraderas para la lucha contra la pobreza: contribuciones que, sin la necesidad de esfuerzos adicionales, continuarán salvando vidas en el futuro. Estas consideraciones, seguramente, no son concluyentes. Pero podrían bastar para dudar de la

tesis de que los esfuerzos extraparlamentarios para prevenir abortos son más efectivos (desde el punto de vista del balance costo-beneficio) que los esfuerzos extraparlamentarios para reducir la pobreza global.

La segunda comparación concierne a los esfuerzos políticos organizados que buscan reformas institucionales. Con respecto al aborto, el objetivo es tener leyes en contra del aborto (que impliquen castigos severos) en el propio Estado. Incluso si este proyecto resulta exitoso, la tasa de abortos no se reduciría en ninguna parte hasta aproximarse a cero. Muchas mujeres viajarían para practicarse abortos. Otras obtendrían drogas abortivas del exterior o de los mercados negros domésticos, o utilizarían otros medios como inducirse el aborto ellas mismas. Otras aun encontrarían médicos o profanos dispuestos a realizar abortos ilegales. Aún más, probablemente el número de abortos se reduciría significativamente en la medida en que se tomaran las medidas para evitar embarazos indeseados, y un número mayor de ese tipo de embarazos serían llevados a feliz término.

Con respecto al hambre global, el objetivo es inducir al gobierno de los Estados Unidos para que asuma un rol activo, en concierto con otros gobiernos occidentales, para permitirles a los pobres del mundo que satisfagan sus necesidades básicas. En alguna medida, esto implica un aumento en la ayuda para las áreas verdaderamente necesitadas (que, a menudo, resultan de muy poco interés político o estratégico). Podrían implicar reformas en nuestro sistema global de mercado, diseñadas para proteger a las poblaciones tercer mundistas de caídas estrepitosas en sus derechos de intercambio [*exchange entitlements*], causadas por las fluctuaciones en los precios de algunos bienes esenciales de exportación o importación³⁵. También podría requerir reformas en nuestro sistema político global, encaminadas a reducir los incentivos para las formas no democráticas de gobierno. Finalmente, también podría entrañar algunos mecanismos institucionales a través de los cuales se distribuyan de una manera más equitativa a lo largo del planeta, tanto los beneficios de algunos recursos mundiales como las cargas de varias externalidades³⁶. Si la guerra fría se ha acabado para bien, parece

³⁵ Para hacerse una idea de los efectos de tales fluctuaciones, y para la noción de derechos de intercambio [*exchange entitlements*], véase Sen (1981).

³⁶ Un mecanismo similar, que implicaba un reparto justo de las utilidades de la explotación de las profundidades marinas “para el beneficio de todos los pueblos, con especial consideración por los países menos desarrollados”, estaba pensado para que hiciera parte del Tratado de la Ley de los Mares. Fue suprimido, sin embargo, con la aquiescencia de

completamente realista asumir que la presión popular sobre los gobiernos del G-7 podría conducir a reformas significativas de este tipo. De hecho, es posible erradicar el hambre global en menos de una década a un costo mínimo (por debajo del uno por ciento de PNB de los países ricos).

La segunda comparación, de nuevo, no apoya una conclusión tajante. Se requerirían esfuerzos políticos significativos para inducir al gobierno estadounidense, y a las legislaturas estatales, para que asuman acciones efectivas contra el aborto. Lo mismo se aplica a las iniciativas contra el hambre global. Pero, hay dos factores que favorecen esta última causa. Si nos concentramos en la lucha contra el aborto, muchos esfuerzos se perderán en un derroche moral. Además, incluso un pequeño logro en cuanto al problema del hambre en el mundo digamos, una décima parte de la reforma necesaria para erradicar el hambre salvaría por lo menos a dos millones de personas de la inanición³⁷. En cambio, ninguna victoria realísticamente alcanzable en el frente de la lucha nacional contra el aborto podría salvar tantas vidas.

Concluyo que los argumentos basados en el contraste costo-efectividad resultan improbables para socavar mi tesis de que deberíamos darle prioridad a la lucha contra la pobreza global en comparación con la lucha contra el aborto. Concluyo que los argumentos basados en el contraste costo-efectividad resultan improbables para socavar mi tesis de que deberíamos darle prioridad a la lucha contra la pobreza global en comparación con la lucha contra el aborto. He basado esta conclusión únicamente en consideraciones sobre el número de vidas salvadas³⁸. Si asumimos una

otros países ricos, por la administración Clinton. Otros mecanismos que se han propuesto son un Impuesto Tobin (Tobin, 1994) y un Dividendo de Recursos Globales (Pogge, 1995b, sección 3).

³⁷ “Por lo menos”, ya que tales programas parciales podrían concentrarse en las medidas, proyectos y políticas que son más efectivas. Es probable que (más allá de cierto nivel) los esfuerzos inteligentes para combatir el hambre global tengan una efectividad marginal decreciente. Los esfuerzos ‘tempranos’ pueden enfocarse en situaciones donde los pobres están geográficamente concentrados y son fáciles de ubicar, y donde no se requiere mucha ayuda para hacerlos autosuficiente.

³⁸ También he asumido que la muerte de un ser humano no nacido causada por un aborto —sin importar qué tan temprano se produzca— es moralmente equivalente a la muerte de un adulto o niño por inanición. Lo asumo porque esto es lo que creen muchos de quienes han librado la batalla contra el aborto. Pero, quienes encuentren algún mérito en mi *Argumento desde la Duda*, o quienes crean que el sufrimiento extremo involucrado en la enfermedad o

visión más amplia, mi conclusión resulta incluso más convincente. Primero, los esfuerzos para combatir la miseria tercermundista no pueden dirigirse simplemente a los veinte millones de personas que morirán el próximo año (como si pudiéramos anticipar quiénes serán). Tales esfuerzos deben dirigirse, más ampliamente, a los 1,3 mil millones de pobres que están en riesgo actualmente. Reducir las muertes innecesarias entre ellos en dos millones requeriría ayudar a algunas decenas de millones de personas para que lleguen a ser más autosuficientes. En segundo lugar, si leyes drásticas contra el aborto fueran aprobadas, muchas mujeres y médicos terminarían pagando largas condenas. Esto podría ser justo lo que merecen. Pero en la medida en que tales personas estén encarceladas, tendrán que dejar a sus familias: esposas, niños, parientes, etc. Estas personas sufrirán también, aunque difícilmente podrá decirse que lo merecen. En tercer lugar, involucrarse en la lucha contra el aborto antes que en aquella contra el hambre global también tiene un costo significativo en términos de la armonía civil un tema al cual volveré en la última sección.

VIII

PODRÍA PENSARSE QUE el llamado que he estado haciendo podría, en sí mismo, socavar la armonía civil. Hasta el momento, quienes han estado principalmente preocupados por el hambre en el mundo no han tenido ninguna disputa con quienes luchan en alguno de los bandos de la controversia sobre el aborto. Mi apelación podría abrir un nuevo frente, iniciando una lucha sobre cuál de las dos causas es más importante, moralmente hablando.

En respuesta, permítaseme decir que mi propuesta puede, a lo sumo, iniciar una nueva controversia, pero no una nueva batalla. Lo que está en cuestión en la disputa sobre el aborto es una pregunta que debe ser resuelta (y que lo será). Hay solamente una posición que la ley puede asumir sobre el aborto en cada jurisdicción. Lo que está en cuestión en mi alegato, sin embargo, es de un carácter completamente distinto. Ciertamente, no estoy tratando de obtener una moral legislada, de tal forma que fuera ilegal dedicar tiempo, dinero o energía en la batalla sobre el aborto en lugar de hacerlo con respecto al problema del hambre en el mundo.

la inanición hace que tal muerte sea significativamente peor, podrían concluir que deberíamos darle precedencia a la lucha contra la pobreza global, incluso si pudiéramos salvar un número igual de vidas en otras causas.

La elección entre causas morales es una que cada cual hace de manera privada, guiado por su propia conciencia; y seguramente ésta es la forma en que seguirá siendo. Aún así, normalmente no tomamos tales decisiones de una manera aislada. Discutimos problemas y prioridades morales unos con otros. Mi alegato pretende contribuir a esta discusión. Si resulta polémico y conduce a algunos lectores a considerar nuevas ideas o argumentos, entonces mucho mejor. Esto no plantea ninguna amenaza para la armonía civil³⁹.

En contraste, uno de los grandes costos de la batalla sobre el aborto es la pérdida de la confianza y la buena fe entre los ciudadanos. Uno de los bandos sospecha que sus oponentes consideran al aborto como un método conveniente de control de la natalidad; el otro sospecha que sus oponentes están haciendo un intento por esclavizar a quienes no tengan sus mismas convicciones religiosas. Mi esperanza es que podemos comenzar a superar tal profunda suspicacia y animosidad si trabajamos juntos en una causa moral común. Un esfuerzo concertado para erradicar la pobreza global podría hacer maravillas en cuanto a la cohesión moral de nuestras sociedades⁴⁰.

³⁹ Hay un tipo de lucha relacionado con el tema del hambre global que existe de una forma muy independiente de mi alegato. Están quienes creen (incluido yo mismo) que deberíamos, como nación, dedicarnos a iniciar los tipos de reformas institucionales en nuestra economía mundial que son necesarios para erradicar el hambre. Y hay otros que creen que no deberíamos comprometernos tanto (quizás porque tales reformas, al reducir la brecha entre ricos y pobres en el mundo, reducirían nuestro estándar de vida o, al eliminar la dependencia de los pobres con respecto a los ricos, reducirían nuestro poder político). Esto, nuevamente, es un desacuerdo acerca de un asunto que debe ser (y que será) resuelto, de una u otra forma, en cada nación. Y, así, si hay fuerzas significativas en ambos lados, el desacuerdo podría originar luchas políticas sobre si este o aquel país desarrollado se comprometerá en la lucha contra el hambre global. Pero tales disputas resultan mucho menos divisorias que la del aborto. Nuestros oponentes no están diciendo que nuestros objetivos sean moralmente incorrectos (como en el caso de los dos bandos en la controversia sobre el aborto). Ni siquiera están negando que nuestros objetivos sean moralmente valiosos. Están meramente argumentando que es moralmente permisible disminuir o abandonar la persecución de tales objetivos, teniendo en cuenta consideraciones igualmente fuertes que ellos ven como igualmente significativas desde el punto de vista moral. Además, tales luchas no plantean nada como una amenaza similar para la consideración de la moralidad en nuestra cultura.

⁴⁰ También podría hacer maravillas con respecto a los lazos morales entre naciones. Las relaciones entre Japón, Estados Unidos y Europa a menudo restringidas por discusiones triviales y egoístas sobre cuestiones de mercado podrían beneficiarse ciertamente de la experiencia de colaboración en un programa moral. Y tal programa también haría mucho por iniciar una relación de confianza y amistad entre los pueblos desarrollados y los menos desarrollados.

Incluso podría ayudarnos a resolver la controversia sobre el aborto en algún tiempo futuro. Habiendo trabajado juntos contra el hambre global, cada lado será capaz de apreciar la sinceridad moral de sus oponentes, y entonces estará en mucha mejor posición para encontrar una solución con la que puedan concordar ambos bandos. Aquí podemos comenzar con medidas mutuamente aceptables, diseñadas para reducir el número de abortos: una mayor disponibilidad e información acerca del control de la natalidad, la crianza y la adopción, así como un mejor apoyo social para las madres solteras. También, será posible trabajar en la expansión de la experticia médica: será posible interrumpir muchos embarazos sin que ello tenga como consecuencia una muerte. Son seguridad, el progreso médico y político no podrá resolver la controversia por completo. Podría haber más niños nacidos (y no nacidos) que los que los adultos están dispuestos a criar (o permitir nacer). Aún más, también habrá casos trágicos de violación, incesto, graves deformidades fetales y serios peligros para la mujer embarazada. No es claro qué tipo de regulaciones o respeto por la conciencia debe imponer la ley en estas cuestiones. Mi argumento es que los ciudadanos con una confianza mutua en la sinceridad moral, estarán en mucha mejor posición para buscar una solución que sea moralmente tolerable para la mayoría.

Esto me conduce a un pensamiento final. Sean cuales fueran nuestras convicciones morales, debemos sentirnos descorazonados y alarmados por la poca estima de que goza la moralidad en nuestra cultura. Dos factores desempeñan un papel importante en la explicación de este hecho. En primer lugar, quienes expresan afirmaciones y argumentos morales son rutinariamente (y a menudo adecuadamente) acusados de fanatismo o de estar persiguiendo sus propios intereses. Cuando tales motivos egoístas o fanáticos no son aparentes, son contruidos e imputados alegremente por los oponentes. En segundo lugar, las disputas morales serias son casi siempre interminables, de tal forma que debe parecer que la moralidad es como un ruido de fondo, como muchas otras efusiones retóricas que nunca tienen relevancia con respecto a lo que efectivamente ocurre, ya que nunca convencen a nadie.

A este respecto, un esfuerzo concertado por erradicar el hambre en el mundo podría tener un tremendo impacto positivo. Enfocaríamos nuestra atención en un asunto moral sobre el cual, al menos si se reflexiona en ello, tenemos una profunda y común convicción: es moralmente intolerable que hayamos

organizado un mundo de abundancia de tal modo que el mundo esté lleno de seres humanos que, aunque no han cometido ninguna falta, deben vivir al borde de la inanición. Suena vacío decir que esta convicción es sólo una opinión que puede ser igualmente negada o afirmada. Y también suena vacío sospechar de quienes están trabajando para erradicar el hambre global, porque están sirviendo a motivos egoístas o fanáticos. De tal manera que la lucha contra el hambre en el mundo tiene el potencial de profundizar nuestra comprensión de lo que es la moralidad, y de qué papel podría ésta desempeñar en una cultura pública saludable. Aunque materialmente costosa, esta batalla podría enriquecer enormemente nuestras vidas y nuestra cultura. Esto no es negar lo obvio: la razón más importante para hacer un esfuerzo concertado para erradicar el hambre en el mundo es, desde luego, la perspectiva de reducir el hambre.

Bibliografía

- ANSCOMBE, Elizabeth. 1981. *Ethics, Religion, and Politics (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, volume 3)*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CUOMO, Mario. 1993. "Religious Belief and Public Morality: A Catholic Governor's Perspective", en: *More Than Words*, New York: St. Martin's Press.
- FOOT, Philippa. 1978. "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect", reimpresso en, *Virtues and Vices*, Berkeley: University of California Press.
- GALSTON, William. 1990. "Neutral Dialogue and the Abortion Debate", en: *Report from the Institute for Philosophy and Public Policy*. Volume 10, Number 2.
- GRANT, James P. 1993. *The State of the World's Children*, New York: Oxford University Press.
- GREENAWALT, Kent. 1987. *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford: Oxford University Press.
- GRISEZ, Germain. 1970. *Abortion: the Myths, the Realities, and the Arguments*, New York: Corpus Books.
- JUAN PABLO II. 1995. *The Gospel of Life (Evangelium Vitae)*, Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops (USCCB).

- PARFIT, Derek. 1984. *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- POGGE, Thomas. 1996. "Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen", en: Stefan Gosepath - Georg Lohmann (eds.) *Die Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. 1995a. "Three Problems with Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions", en: *Social Philosophy and Policy* Vol. 12 No. 2 (Jun.)
- _____. 1995b. "Eine globale Rohstoffdividende", en: *Analyse und Kritik*. Vol. 17, No. 2 (Dic.), reimpresso en Christine Chwaszcza & Wolfgang Kersting (eds.) *Die Ethik der internationalen Beziehungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.
- RAWLS, John. 1993. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- REGAN, Donald. 1979. "Rewriting *Roe v. Wade*", en: *77 Michigan Law Review* 1569.
- _____. 1992. "Loopholes in Moralities", en: *Journal of Philosophy* 89. Vol. 89 No. 2 (Febr.)
- _____. 1989. *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press. ROSENBLATT, Roger. 1992. *Life Itself*, New York: Random House.
- SEN, Amartya. 1981. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- STROUD, Sarah. 1996. "Dworkin and *Casey* on Abortion", en: *Philosophy and Public Affairs* Vol. 25.
- THOMSON, Judith Jarvis. 1995. "Abortion", en: *Boston Review* Vol. 20, No. 3.
- _____. 1971. "A Defense of Abortion", en: *Philosophy and Public Affairs* 1. Reimpresso en *The Rights and Wrongs of Abortion*, Marshall Cohen, Thomas Nagel & Thomas Scanlon (eds.) Princeton: Princeton University Press, 1974.
- TOBIN, James. 1994. "A Tax on International Currency Transactions", en: *United Nations Development Program (UNDP) 1994*.

TRIBE, Laurence H. 1990. *Abortion: The Clash of Absolutes*, New York.

United Nations Development Program (UNDP). 1994. *Human Development Report 1994*, New York.

United Nations Development Program (UNDP). 1997. *Human Development Report 1997*, New York.