

ABORTO: POLARIZACIÓN Y DIÁLOGO

ALFONSO FLÓREZ FLÓREZ *

RESUMEN

Se exponen los argumentos de los dos grupos de opiniones que se enfrentan en la cuestión del aborto: La posición *pro vida* es coherente sólo en sus formas más extremas, que resultan por ello inaceptables o impracticables. Posiciones *pro vida* moderadas se enfrentan con la dificultad de determinar un criterio normativo para la discriminación de los casos en los que el aborto es aceptable y en los que no lo es. La posición *pro elección* halla la dificultad máxima en la cuestión del estatus ontológico del embrión o feto. Este examen permite identificar la fuente de la polarización, que no es otra que el recurso argumentativo de cada posición: los valores en la posición *pro vida*; los derechos en la posición *pro elección*. Se argumenta que un acercamiento de las posiciones sólo es posible sobre el terreno de los derechos, pues la afirmación absoluta de valores cierra la vía a cualquier posibilidad de diálogo. Los derechos, en particular los de la mujer, no son absolutos frente al feto, ni pueden fundarse en la mera voluntad. Sólo la consideración conjunta de los intereses de la mujer y del feto parecen albergar una vía de solución.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

ABORTION: POLARIZATION AND DIALOGUE

ALFONSO FLÓREZ FLÓREZ *

ABSTRACT

First, the *pro-life* and *pro-choice* arguments are examined. The *pro-life* extreme form, being therefore unacceptable or impracticable. Moderate *pro-life* positions face the difficulty of determining normative criteria in order to identify in which cases abortion is acceptable or not. The problem of the ontological status of the embryo or foetus poses the toughest difficulty to the *pro-choice* position. The source of the polarization between the *pro-life* and the *pro-choice* positions can thus be identified, since the *pro-life* position reasoning is based upon values whereas the *pro-choice* position reasoning is based upon rights. It is argued that an approach between these positions is only possible in the field of rights, since the absolute upholding of values closes the way to any possibility of dialogue. Woman's rights, are not absolute in respect to the foetus and cannot be founded merely on the will. A way out seems possible only if the interests of woman and foetus are both taken under consideration

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

COMO NO LO hace prácticamente ningún otro tema de ética aplicada, el aborto polariza las opiniones en dos facciones feroces e irreconciliables. Los dos extremos de estas posiciones han recibido nombres positivos con el fin de afianzar la idea de que, en principio, no están en contra sino a favor de algo, y si de allí derivan actitudes contrarias a determinadas acciones es sólo a causa de un beneficio mayor. Estos beneficios mayores que se contraponen son la vida y la libertad. Los partidarios de cada una de ellas se llamarán *pro vida* y *pro elección*—*pro-life* y *pro-choice* como se conocen en inglés—; denominaciones que, bajo su loable apariencia, ocultan un juicio implícito del contrario: quienes son *pro vida* dan a entender que quienes defienden la libertad de elección, en lo que tiene que ver con la interrupción o continuación del embarazo, sacrifican el valor superior de la vida al inferior de la libertad; por el contrario, quienes son *pro elección* les reprochan a sus adversarios que aplican en forma simplista y no diferenciada el valor de la vida como criterio absoluto, cuando es claro que no lo es, en particular cuando riñen los derechos indiscutibles de una persona—la mujer—con los derechos discutibles del feto, que ni siquiera se sabe si es persona.

Este planteamiento así expuesto comprende en forma sucinta los principales aspectos del debate ético en torno al aborto. Un examen ligero de ellos revelará los intrincados problemas involucrados en la discusión y ayudará a comprender por qué se trata de una controversia candente, encarnizada y difícil. Recorreré, pues, primero este camino, para ver hasta dónde nos conduce, y, a partir de ahí, buscaré identificar y superar la raíz de la polarización con el fin de que el problema del aborto se pueda plantear en un ámbito común que posibilite el diálogo entre las partes.

Antes de proseguir, es preciso aclarar que las posiciones así esquematizadas admiten diversas matizaciones, que las hacen menos radicales en ciertos casos concretos, pero que no las acercan en lo fundamental. Por ejemplo, la posición *pro vida* puede aceptar la realización del aborto terapéutico, es decir, cuando la interrupción del embarazo es necesaria por aspectos médicos, pues proseguir con él pone en peligro la vida de la mujer. Esta es una excepción ampliamente aceptada, incluso en las esferas *pro vida* más radicales, aunque a principios de siglo hubo mujeres católicas que, amparadas en su fe, no optaron por este procedimiento sino que fueron hasta las

últimas consecuencias, su muerte y la del feto, convencidas de la inviolabilidad de la vida fetal. Los moralistas católicos muy pronto notaron la inconveniencia de esta posición a ultranza y, amparados en Tomás de Aquino, diseñaron la que se ha llamado la "doctrina del doble efecto", que representa la posición oficial de la Iglesia hasta el día de hoy. Según esta doctrina, es lícito realizar un procedimiento quirúrgico cuya finalidad no sea abortiva, así sobrevenga como consecuencia de ella la muerte del feto. La doctrina del doble efecto se basa en la distinción entre las consecuencias buscadas y no buscadas de nuestras acciones, asignándole relevancia moral a las primeras mas no a las segundas. En este punto se presentan muchos problemas, algunos de los cuales distan de tener una solución clara mientras que otros, son simplemente irresolubles para esta doctrina. Se encuentra, en primer lugar, la dudosa limitación de la responsabilidad moral a lo pretendido, a lo buscado, a aquello que cae bajo el ámbito de mi intención. Éste es un recorte del campo de la responsabilidad que ni siquiera admiten los sistemas jurídicos, dispuestos siempre a eximir al acusado a menos que las pruebas en su contra sean claras y evidentes. Los sistemas jurídicos en este punto no hacen sino reconocer que la acción de un agente no se desarrolla puntual y sincrónicamente, sino contextual y diacrónicamente, por lo que el agente habrá de tomar en cuenta los aspectos más relevantes del contexto y del tiempo en el que se desarrolla la acción. No hacerlo equivale a obrar en forma temeraria y ciega, algo que no se le puede permitir ni jurídica ni moralmente a ningún agente social. Un solo ejemplo: con independencia de mi pericia al volante y de las buenas condiciones de mi auto, de lo despejada que esté la vía, de una situación climática óptima, yo no puedo pretender que conduzco en forma responsable si excedo los límites de velocidad, si no respeto las señales de tránsito, si no tomo en cuenta la posibilidad de que una persona aparezca inesperadamente en la vía. Si esto último sucede, si alguien aparece en el camino y yo voy demasiado deprisa, no podré eximirme de responsabilidad en el caso de que atropelle a quien así aparece, pues en la conducción de autos, como en cualquier otra acción voluntaria, yo soy responsable de todas las consecuencias que se sigan de dicha acción y que puedan ser al menos previstas dentro de lo razonable. La aparición repentina de un peatón en la vía cae, por supuesto, dentro de esta última posibilidad. Ni el juez, en lo jurídico, ni la familia de la víctima, en lo moral, aceptarán mi explicación de que yo no creía que alguien fuera a aparecer en el

camino y que mi intención, por supuesto, no era la de atropellar a peatón alguno. Desde este punto de vista, un médico que procede a la ablación de un órgano, como consecuencia de lo cual se sigue la muerte del feto, no puede disculpar su acción con la indicación clínica de que su intención no era matar al feto sino, por ejemplo, remover un conducto. Así, el mismo médico no podrá librarse de una acusación o, al menos, de la sospecha de ejercicio poco hábil de su profesión, dado que habrá causado una mutilación, posiblemente innecesaria, cuando el mismo efecto, el aborto, podría haberse llevado a cabo sin producir un daño tan grave. Es decir, el agente, posiblemente un médico, no podrá sustraerse del contexto de su acción aduciendo que no sabía que su consecuencia iba a ser la muerte del feto o que, si lo sabía, no era eso lo que él pretendía. Él es responsable de todo aquello que razonablemente pueda pensarse que va asociado a su acción, y la muerte del feto cae con seguridad en este último caso.

Con ello no queda resuelto el problema de la intencionalidad en lo que tiene que ver con la doctrina del doble efecto, pues más serio que lo anterior es la cuestión de si el agente que sabe que un efecto se va a producir casi con certeza como consecuencia de su acción puede aducir, de algún modo, con pretensiones de seriedad y de credibilidad, que él no obró con la intención de producir dicho efecto. Es decir, no es sólo que la responsabilidad del agente vaya más allá de lo pretendido, hasta aquello que razonablemente puede seguirse de su acción, sino que en las situaciones en las que se aplica la doctrina del doble efecto, dados los conocimientos del médico, es muy improbable, mejor dicho, es imposible aducir no-intencionalidad a las consecuencias que se siguen de su acción. Con esto no quiero decir que lo grave esté en la intencionalidad con la que obra el agente, el médico en este caso, pues justamente he enfatizado que el campo de la responsabilidad moral es mayor que el campo de la intencionalidad de la acción. Si menciono esto, es decir, que es implausible que el aborto no caiga dentro de la intencionalidad del agente, es más bien para puntualizar el análisis, dado que los proponentes de la doctrina del doble efecto parecen creer que la responsabilidad moral se agota en la intención, si no, no se entendería siquiera que alguna vez se hubiera llegado a plantear dicha doctrina. Con estas anotaciones, por supuesto, no pretendo zanjar la ardua discusión entre intención y responsabilidad moral, sino llamar la atención sobre la dificultad

misma del asunto, que no admite simplificaciones como las que esta doctrina quiere proponer. Empieza a verse, además, que el problema del aborto es intrínsecamente difícil en la medida en que su solo planteamiento convoca difíciles conceptos filosóficos. Con el fin de evitar equívocos como los mencionados, los partidarios de la posición *pro vida* deberían asumir simple y llanamente que el aborto es permisible en ciertos casos, pues es eso lo que se halla detrás de la doctrina del doble efecto: posibilitar el aborto cuando la salud y la supervivencia de la mujer están de por medio.

Ahora bien, con todo y lo sensata que puede parecer la última anotación, las posiciones *pro vida* han sido notoriamente reacias a adoptar como parte de su política un motivo de exención. Las razones para ello son entendibles, pues ellos temen que, de justificarse alguna exención al principio de la absoluta inviolabilidad de la vida humana, se comenzaría a transitar por una senda de tonos grises, claros y oscuros, en lugar de la senda inmaculada que ellos proponen seguir. Pero en un problema tan extraordinariamente difícil como el del aborto, la sospecha razonable es que, como todo en la vida moral, los caminos realistas a seguir sólo rara vez van a ser blancos o negros, acusando la gran mayoría de las veces riqueza de matices.

Una vez introducida la admisibilidad del aborto terapéutico, estamos en el campo de lo no calculable. ¿Qué quiere decir que la salud o la vida de la mujer están seriamente amenazadas en caso de que el embarazo continúe? ¿Cuentan como amenazas serias a la salud los problemas psicológicos que puede producir la angustia de un embarazo intempestivo que afectará la estabilidad laboral o familiar? Se responderá que aborto terapéutico es aborto terapéutico, es decir, aquel que libra a la mujer de una muerte cierta en caso de proseguir el embarazo. Así, la posición *pro vida*, admitiendo una matización de su posición, cierra la compuerta a las turbias aguas de las interpretaciones. Si se aceptara esta aclaración, el porcentaje de abortos admisibles sería bastante pequeño, pues sólo rara vez la continuación del embarazo pone en peligro cierto la vida de la mujer. Parece que con ello los defensores de la posición *pro vida* han logrado estabilizar su doctrina, haciéndola teóricamente satisfactoria. Para ellos, ninguna otra forma de aborto estaría justificada, ni siquiera aquellas en que el embarazo se ha producido mediante violación o incesto o en que el feto acusa graves anormalidades. En

todos estos casos los defensores extremos de la posición *pro vida* argüirán a favor de la continuación y conclusión natural del embarazo—sea el nacimiento, sea un aborto espontáneo—, sin reparar para esto en las serísimas consecuencias que para la vida de una mujer puede tener el dar a luz un bebé cuyo progenitor es familiar cercano o un delincuente, o acusa graves defectos que impedirán que lleve una vida normal o satisfactoria por cualquier estándar. La vida es un valor superior a todo eso, que no depende de circunstancias particulares como las mencionadas, pues ya, ella sola, supera con su dignidad suprema esas notas discordantes. Cada uno, tanto los progenitores como el bebé, tendrá que darse por satisfecho con el don eximio de la vida y saber acomodarse a las circunstancias particulares en que ella se dé. Esto es lo que afirman los partidarios más consecuentes de la posición *pro vida*.

Naturalmente, hay representantes de la posición *pro vida* que están dispuestos a establecer otra serie de matizaciones, aparte de la del aborto terapéutico; exenciones que den la ocasión de decidir al menos en casos como los descritos. La dificultad de estas posiciones es que comienzan a alejarse de un criterio *pro vida* identificable con claridad, y a entrar en el terreno de las múltiples interpretaciones. Por ejemplo, si es lícito el aborto cuando el embarazo procede por violación, ¿cubre ello la violación que, a pesar de lo que la ley diga, puede llegar a darse en la relación conyugal? Además, si la existencia de anomalías graves en el feto hacen permisible el aborto, ¿por dónde trazar la línea divisoria entre las anomalías graves que permiten y las anomalías que no permiten el aborto? Se responderá que ese no es el punto; se trata sólo de evitar el aborto por razones cuya inconveniencia social, psicológica o médica no se reconozcan con toda claridad. Sólo en las situaciones particulares se podrá evaluar y decidir la licitud de las razones aducidas a favor del aborto. Es claro que esta última posición ya no puede calificarse militantemente como *pro vida*, por lo que la llamaré la posición moderada, para distinguirla de la *pro vida* que como máximo admite sólo el aborto terapéutico en el sentido más estricto.

Sin que haya concluido el examen de la posición *pro vida*, que donde la dejamos parecía haber logrado un estatus satisfactorio, pasará a la consideración de las dificultades que suscita la posición moderada.

Desde el punto de vista médico, la principal dificultad de la posición moderada es que la determinación de las anomalías graves que hacen permisible el aborto es, en esencia, arbitraria. Qué sea una condición grave e incapacitante para llevar una vida normal variará entre distintos progenitores, distintas comunidades médicas, y diferentes sociedades. Con todo, se podrá argüir desde la posición moderada que el criterio es claro, así su aplicación difiera de caso a caso, y ese es el campo de la libertad y de la decisión individual que una teoría general no puede entrar a determinar. Con ello, parece que la posición moderada, al menos en su vertiente médica, logra también afianzarse.

¿Qué decir de los embarazos en que ha mediado incesto o violación? Como la prohibición del incesto es universal, puede aducirse a dicha constante de la antropología cultural para fundamentar la licitud del aborto en tales casos. Ahora bien, si el fundamento es meramente la prohibición del incesto, ello nada dice de la voluntad de la mujer a quien, ciertamente, ni en este, ni en ningún caso, puede obligarse a abortar contra su voluntad. Admitiendo, en gracia de discusión, que no haya ningún otro factor médico o psicológico que agrave su condición, la sola voluntad de la mujer decidirá entonces si quiere abortar o no. Nótese que nos enfrentamos aquí a un universal cultural único, cuyo examen excede los límites de esta presentación.

¿Qué decir del caso de la violación? ¿En qué podría radicar la licitud del aborto en esta situación? Aquí puede aducirse que, por no tratarse de un acto escogido libremente por la mujer, es injusto obligarla a asumir las consecuencias que se siguen de él. Lo que ello quiere decir, respecto del aborto en general, es que cuando una pareja decide tener relaciones sexuales está asumiendo por ello mismo las consecuencias que se pueden seguir de su acto. Pero estamos ya muy alejados del criterio inicial de la posición *pro vida* y adoptando un criterio de responsabilidad moral por las consecuencias de nuestras acciones. Es justo en este punto en el que la posición *pro elección* interviene en el debate.

Antes de desentrañar el hilo de los argumentos de la posición *pro elección*, quizá valga la pena hacer un comentario sobre la denominación misma. *Pro elección* no quiere decir *pro aborto*. Sin

descartar que en la historia se puedan haber presentado en algunas sociedades actitudes *pro aborto*, es muy importante no asignarle a la posición *pro elección* una actitud *pro aborto*. A mí me parece que, en realidad, no se puede desde el punto de vista moral estar a favor del aborto sin más. El aborto tendrá siempre una connotación negativa, de pérdida, y *si se llega a justificar* será sólo por las consecuencias aún más negativas que tendría la prosecución del embarazo y el eventual parto. Sucede, sin embargo, que no todos están de acuerdo en la determinación de cuáles son las consecuencias negativas que hacen permisible el aborto. Para la posición *pro vida* estricta, aunque no extrema, la única consecuencia negativa que hace permisible el aborto es que la vida de la mujer esté en peligro cierto si el embarazo continúa. Las posiciones *pro vida* moderadas consideran que también caen en el rango de estas consecuencias negativas la posibilidad de dar a luz un niño con graves anormalidades, o, en otros casos, que haya sido producto de incesto o de violación. En ningún otro caso, para estas posiciones, es justificable el aborto, pues el valor de la vida del feto supera cualquier otra condición social o psicológica que pudiera inducir en un momento dado al aborto.

Las posiciones *pro elección* estiman, sin embargo, que hay condiciones sociales, morales y ontológicas cuya gravedad es tal que la mujer debe tener la posibilidad de decidir abortar, así no medie peligro cierto para su vida, el feto sea normal, y el embarazo no haya sido producto de violación o incesto.

Antes que nada, es muy importante señalar que el problema moral del aborto en sentido estricto compete a la mitad de la población. Esta constatación obvia, casi trivial, tiende a pasar desapercibida en razón de lo candente del problema, de la diversidad de posiciones que se hallan respecto de él, y de la cantidad de voces que intervienen en el debate. A pesar de todo ello, hay que reconocer y aceptar que el agente moral del aborto primariamente es la mujer. Como en otras decisiones morales, el agente puede ilustrar su punto de vista, deliberar y discutir, pero llega el momento en que tiene que decidir, y esa decisión es responsabilidad directa suya, no de aquellos que han asesorado su decisión. Este es un hecho moral básico en lo que tiene que ver con el aborto, y es así tanto en las posiciones más conservadoras como en las más liberales. El agente moral directo ante la decisión de abortar o no es la mujer, y es ella quien tiene que

evaluar las consecuencias y asumir la responsabilidad por su decisión. Sucede, sin embargo, que con frecuencia hay terceras partes interesadas en tomar la decisión por ella. Cuando esto ocurre, o la mujer deja que ocurra, porque no está en posición de resistirse, se está añadiendo un atropello más a la ya larga lista de afrentas morales que la mujer ha tenido que soportar a lo largo de la historia. Por eso la posición *pro elección* no debe ser entendida como necesariamente a favor del aborto, puede ser lo contrario, pero enfatizando que la decisión debe provenir de la mujer misma en su situación concreta y no de cánones morales universales y abstractos.

¿Y cuál es la situación concreta de la mujer en el campo reproductivo? ¿Puede una mujer asumir un número cualquiera de embarazos sin poner en riesgo su estabilidad familiar, su bienestar social y su capacidad laboral? Se responderá que para controlar la capacidad reproductiva se dispone de un amplio surtido de métodos anticonceptivos. Lo cual es innegable, pero a pesar de todos los avances que al respecto se han hecho en los últimos tiempos, estos métodos siguen siendo caros, o no son efectivos por completo, o no son accesibles, o no se les suministran a menores de edad, o las mujeres no tienen el grado de instrucción o la libertad suficientes para acudir a ellos. Es por eso que el aborto sigue siendo un método importante de control de la natalidad y lo seguirá siendo mientras las condiciones descritas no cambien fundamentalmente. En este mismo sentido se puede evaluar el argumento enunciado anteriormente acerca de que las mujeres deben asumir las consecuencias de acciones elegidas libremente, pues es tan impecablemente lógico que está muy alejado de la realidad, ya que no se puede pensar con los pies en la tierra que sólo si está dispuesta a asumir el embarazo y la maternidad una mujer se va a involucrar en una relación sexual. Es evidente que el sexo cumple otras funciones en la vida de las personas, aparte de la meramente reproductiva, y la mayoría de las mujeres eligen una vida sexualmente activa por razones diferentes de las reproductivas, además de que en muchas sociedades el sexo es una de las "obligaciones" de la mujer casada. En suma, pues, el aborto seguirá siendo necesario como un modo de darle a la mujer autonomía sobre su propia capacidad reproductiva, autonomía que para ella es indispensable si quiere superar el estado de sujeción al que ha estado tradicionalmente sometida.

Estos argumentos de índole social se apuntalan con argumentos morales que versan sobre los derechos de la mujer. Sin considerar aún el tema del status personal o no del feto, y de los derechos que pueda tener, se aduce que la imposibilidad para una mujer de decidirse a abortar, es decir, que esté obligada al embarazo, viola sus derechos, pues no hay ninguna otra circunstancia en que moralmente se pueda exigir que una persona inocente sacrifique su libertad, su autodeterminación y su integridad física para preservar la vida de otro, que es lo que se le pide a la mujer cuando, contra su voluntad, se la constriñe a llevar el embarazo a término. Es decir, las enormes molestias y limitaciones que el embarazo implica para la vida de una mujer deben ser asumidas libremente por ella, pero no se puede considerar que esté obligada moralmente a consentirlas dado que la vida de un tercero está de por medio. Es incongruente establecer que la mujer tiene una obligación moral con el feto que no se da en ningún otro ámbito de las relaciones personales. A esto se replicará que la responsabilidad de la mujer con el feto es mayor que la responsabilidad entre dos seres humanos cualesquiera, ya que si éste existe es por una acción voluntaria de ella, pero esta réplica nos retrotrae al argumento anterior y, en realidad, es circular, pues una mujer pudo haber accedido a tener relaciones sexuales, con el embarazo subsiguiente, dada la posibilidad que tenía de abortar para mantener su libertad e integridad física. Una consecuencia de esta garantía que la posibilidad del aborto otorga a los derechos de la mujer es que no parece lógico acceder primero al embarazo, con todo lo que ello supone de pérdida de libertad personal, para después, *sin que medien nuevas circunstancias*, cambiar de opinión y decidirse por el aborto. La libre aceptación del embarazo es un compromiso moral por el que la mujer renuncia a una parte importante de los derechos a su autonomía, a favor de un tercero, y dicho compromiso constituye un vínculo al que hay que ser fiel, salvo, repito, que medien nuevas circunstancias tan graves que justifiquen la cancelación de dicho compromiso moral. Seguramente es por eso que nos parece que el aborto tardío es más inconveniente desde el punto de vista moral que el aborto temprano, aunque los defensores de la posición *pro vida* verán los dos casos igualmente reprochables.

Llegamos así al aspecto más debatido de todos los que tienen que ver con el tema del aborto y que parece detentar la clave para su resolución: el status ontológico del feto. La argumentación

subyacente, que hace que la determinación de dicho status sea relevante moralmente, es que si el feto es persona, el aborto será inmoral; o, dicho a la inversa, si el aborto es moral, al menos en algunos casos, será sólo porque el feto no es persona. Nótese que en este enfoque la determinación del status ontológico del feto es condición suficiente, mas no necesaria, para la determinación de la inmoralidad del aborto. Ello ya no debe sorprender, pues acabo de mostrar cómo, con independencia del status ontológico del feto, un aborto tardío puede ser inmoral si viola el compromiso moral adquirido con anterioridad por la mujer cuando decidió proseguir el embarazo. Antes de continuar, quiero hacer una pequeña puntualización léxica, ya que me voy a permitir utilizar la palabra *personalidad* para hacer referencia al status ontológico de la persona. Si se acepta, entonces, que la inviolabilidad de la vida del feto depende de que ya es una persona, habrá que decir por qué y en qué consiste ser persona.

Nos encontramos aquí ante una dificultad considerable que voy a tratar de responder del mejor modo, aunque no creo, como argumentaré luego, que allí esté la clave de nuestro problema.

El asunto de la personalidad solemos considerarlo en términos puramente específicos, es decir, concernientes a nuestra propia especie, la especie *Homo sapiens*. Ello no deja de ser curioso, al menos, dado que la categoría de persona se introdujo y se desarrolló para dar cuenta de la doctrina de la Trinidad, un solo Dios en tres personas distintas, mas no tres dioses. Esto está indicando que la noción de persona no se limita necesariamente a nuestra especie, constatación tanto más importante cuanto que con ella puede estar de acuerdo tanto el creyente como el no creyente. Mantengámonos, sin embargo, en un terreno que nos sea común a todos y que la generalidad comparta con amplitud. Este terreno común es el que iguala la persona con la pertenencia a la especie *Homo sapiens*. Mas, ¿por qué habría de ser ello así? ¿No participa tal postura del sesgo antropológico judeocristiano que se halla detrás de la dominación y expoliación de la Naturaleza propias de nuestra cultura occidental? Si se considera que el sujeto moral está asociado a la personalidad, y que personas sólo pueden ser los miembros de nuestra especie, se estará adoptando un punto de vista limitado y arbitrario, cuya única justificación procede de una tradición religiosa multiseccular. La

asociación de esta tradición con el dominio técnico proveniente de la Época Moderna ha reducido la Naturaleza a un depósito de bienes de consumo, un vasto arsenal que el hombre puede utilizar en beneficio propio. Sin embargo, me parece que, en las postrimerías del siglo, no podemos sustraernos a la incidencia de los descubrimientos y de las investigaciones que nos han acercado al mundo natural y nos han hecho parte de él. Los animales superiores acusan emociones, estados de ánimo, y algunos disponen de sistemas de comunicación y viven en organizaciones sociales complejas que piden un mínimo de actitudes morales. Si en una época se discutió si los indios y los negros tenían alma y, después de haber aceptado que la tenían, fueron esclavizados por millones por los pueblos más "civilizados" que existían entonces, no debe sorprendernos que sea tan difícil el reconocimiento de valores morales en otros seres de la Naturaleza, diferentes de nosotros mismos. Pero si consideramos que la sensibilidad, la conciencia de sí, la racionalidad, la sociabilidad y la reciprocidad constituyen las características mínimas de la personabilidad, tendremos que estar dispuestos a adscribir dicho status a miembros de otras especies diferentes de la nuestra y a asumir las consecuencias morales que ello conlleva.

¿Qué le aportan estas precisiones sobre la personabilidad a nuestra discusión del aborto? Retomo el argumento según el cual, si el feto es una persona entonces el aborto es inmoral. Pero se veía que no bastaba con determinar la personabilidad como pertenencia a la especie *Homo sapiens*, a menos que uno esté dispuesto a aceptar la arbitrariedad e inconveniencia de dicha posición. Luego, la personabilidad es asunto de unas notas diferentes que, sin embargo, pueden hacerse extensivas a miembros de otras especies. Ello en nada parece afectar la premisa en cuestión respecto del aborto, siempre y cuando estemos dispuestos a hacer algunos ajustes en nuestras relaciones con ciertas especies animales para no ser acusados de incongruencia.

En este punto la posición *pro elección* acostumbra trazar una línea divisoria que le retira al feto, al menos al feto que no ha alcanzado cierto grado de desarrollo, la condición de persona. La argumentación es la siguiente. Se le adjudica a la sensibilidad un fuerte peso en la determinación de la personabilidad, pues parece claro que, en igualdad de condiciones, es peor desde el punto de vista

moral privar a un ser sensible de la vida que a uno insensible. Aceptado eso, y como el feto no es sensible sino a partir de una determinada semana, cuando se cierra la ruta entre las áreas receptoras y las correspondientes áreas sensoriales en la corteza cerebral, lo que no ocurre sino alrededor de la semana número veinte, se establece dicho momento como el límite antes del cual no hay personabilidad, que es la condición necesaria para que el aborto sea moral. Claro que, incluso después de ese momento, siguen siendo válidas las consideraciones ya presentadas acerca de que los derechos de la mujer prevalecen sobre los del feto, con las restricciones anotadas.

Es obvia la dificultad de toda esta línea de argumentación que quiere determinar cuándo algo es una persona para asignarle los derechos correspondientes. El primer problema tiene que ver con la aplicación del criterio de personabilidad. ¿Debe un ente cumplir en acto todas las notas aducidas antes de poder ser considerado una persona? Es evidente que no, porque consideramos como personas a los retardados mentales y a los niños muy pequeños aunque no satisfacen, y en algunos casos nunca lo harán, la totalidad del criterio. Luego, el criterio debe ser ajustado para que al menos cubra la sensibilidad y la humanidad como notas de la personabilidad. Pero al proceder así, no se entiende para qué tomarse tantas molestias en determinar una noción amplia de personabilidad que no se rindiese directamente al prejuicio de nuestra especie. De antemano se sabe que cualquier criterio de personabilidad tendrá que acoger a todos los miembros de nuestra especie, cualquiera que sea su situación mental, social, psicológica o física, pues no hacerlo equivaldría a negarle los derechos morales a un conjunto de seres humanos y sería la ruta más directa para revivir las pesadillas fascistas de la primera mitad del siglo. Por eso la corrección del criterio de personabilidad, aunque loable, pues evita consecuencias indeseables, nos vuelve a llevar al punto de partida. Puesto que el establecimiento de un criterio de personabilidad no puede excluir a ningún ser humano, por triste y dependiente que sea su situación, no se ve cómo pueda utilizarse con provecho en la cuestión del aborto, pues parece arbitrario excluir al feto de la condición de persona con base sólo en el criterio de la sensibilidad. En el proceso del desarrollo embrionario y fetal se han propuesto diversas cotas dentro de las cuales el aborto sería admisible, pero por tratarse de un continuo todas ellas acusan algún

grado de arbitrariedad y hacen que este enfoque sea cuestionable por principio.

Queda como conclusión de esta última parte que la indagación por un criterio de personabilidad, que garantizaría derechos morales inviolables, es fútil cuando se aplica a la cuestión del aborto, porque si el criterio es muy estricto se corre el riesgo de dejar por fuera de la comunidad de personas, junto con el feto, a otros seres humanos cuya personabilidad todos reconocemos intuitivamente, y si el criterio es amplio, y se identifica simplemente con ser humano, como el feto es un ser humano, habrá que trazar arbitrariamente el inicio de su carácter de persona.

¿Qué queda tras este primer examen de las posiciones *pro vida* y *pro elección* en el tema del aborto? La posición estricta *pro vida* considera que el aborto es inmoral siempre, con la única posible excepción de que la vida de la mujer esté en peligro cierto si prosigue el embarazo. Posiciones moderadas *pro vida* amplían un poco el rango de las excepciones en que el aborto es permisible, sea por graves anomalías del feto, sea porque el embarazo se ha dado por incesto o violación. La posición *pro elección* aduce que no se puede obligar a la mujer a enajenar sus derechos morales a favor de un tercero, con independencia de los derechos que a este último se le puedan asignar. Este argumento se quiere hacer más plausible apelando a consideraciones sociales, en el conjunto de las cuales el aborto cuenta como un método anticonceptivo que le da a la mujer dominio sobre su capacidad reproductiva. El argumento adicional de esta posición, por el cual se quiere negar personabilidad al feto y, por tanto, derecho intrínseco a la vida, no es convincente, dado que tiene que tratar con problemas ontológicos de difícil resolución.

Hasta ahora he presentado argumentos muy conocidos en el debate sobre el aborto, tratando de mostrar hasta dónde se pueden sostener coherentemente. A continuación voy a ahondar la crítica a estas posiciones, señalaré los que me parecen sus supuestos más discutibles, y por medio de su comparación buscaré llegar a la raíz última de la polarización que afecta la consideración del tema en cuestión.

Aunque la actitud de algunas mujeres católicas de principios de siglo, que prefirieron morir antes que abortar, puede parecer absurda, es quizá la posición más lógica que un partidario *pro vida* podría adoptar. En efecto, aunque con la aceptación del aborto terapéutico los representantes de la posición *pro vida* hacen más sensata su posición de base, introducen en ella una debilidad teórica que después no están dispuestos a reconocer. Es claro que si la vida humana es un valor supremo, no puede aceptarse ningún mecanismo de decisión que entre dos vidas humanas elija aquella destinada a pervivir a costa de la otra. Se dirá que salvando a la mujer se salva al menos una vida, mientras que prosiguiendo el embarazo se van a perder las dos. Lo cual es innegable, pero el precio de aceptar esta razón será la introducción de una odiosa aritmética dentro de una rígida doctrina moral. Aceptemos pagar este precio y prosigamos con el análisis.

De la crítica anterior no se logran salvar, en cambio, las demás posiciones *pro vida*, las que he llamado moderadas, pues las diferentes matizaciones que ellas introducen sólo se pueden aceptar sobre la base de juicios de calidad de vida. Ahora bien, admitir que hay vidas cuyo desarrollo no vale la pena amparar en razón de la pobre calidad de vida que le espera al sujeto equivale a establecer distinciones al interior del criterio mismo, equivale a decir que hay modos de vida que satisfacen un estándar y modos de vida que no lo satisfacen. Ya esta posición no se puede llamar *pro vida*, y por dónde se trace la línea estatutaria del estándar será asunto que varíe en diferentes situaciones. Queda claro que es la calidad de vida del feto la que marca aquí la admisibilidad del aborto, y a ello se supedita su status ontológico, pues no importa si se lo considera persona o no, si sus anomalías son muy graves, el aborto se justificará. Y a la inversa: si el feto es sano, el aborto será reprobable, con independencia de qué status ontológico le estemos dando. Esta posición está cogida en una trampa de la que no puede escapar, pues si no considera el status ontológico del feto, sino sólo su calidad de vida, no puede explicar por qué limita la aplicación de su criterio eugenésico sólo al feto y no, por ejemplo, a los niños o a los ancianos; pero si busca determinar, junto con la calidad de vida, el criterio ontológico, caerá en las aporías ya mencionadas al tratar de elaborar una ontología de la persona.

Los otros dos casos considerados bajo la posición moderada, esto es, cuando el embarazo procede por incesto o violación, tampoco se pueden seguir presentando como *pro vida*, ya que si el aborto es admisible para ellos lo será con independencia del status ontológico del feto. Por ende, es arbitrario establecer la circunstancia del embarazo como causal de aborto, pues ella es extrínseca al ser mismo del feto. Ya indicamos que lo que de verdad cuenta en estos casos es la voluntad de la mujer. Pero entonces no se entiende por qué su voluntad ha de estar limitada a circunstancias particulares, más bien excepcionales.

La posición *pro elección*, por su parte, no puede aducir a su favor razones de índole social, a menos que ya haya zanjado de algún modo la cuestión del status del feto, pues si considerara que el feto es una persona con todos sus derechos, tales razones serían irrelevantes para legitimar el aborto. Debe suceder, más bien, que en la base de la posición *pro elección* se halla una determinación del status del feto, determinación que no se hace explícita o que se considera obvia, pero que es tal que alcanza para justificar el aborto. Pero justo esto, pasar en silencio sobre el status del feto, como si el asunto ya se hubiese decidido, tiende a debilitar la fuerza de las razones sociales sobre la admisibilidad del aborto. Ahora bien, cuando la posición *pro elección* se decide a examinar el status moral del feto para, según ello, otorgarle o negarle determinados derechos, cae en las antinomias ya señaladas. Resta sólo el argumento del carácter inalienable de los derechos de la mujer frente a un tercero, así se trate del feto que ella misma alberga. A diferencia de los anteriores, la fuerza de este argumento no depende de la determinación previa del status moral del feto, pues se aplica igual tanto si el feto se considera como una persona, y por ende con derechos, como si no. Nótese que esta última posición no cae en la trampa en que caía la posición moderada, pues es de aplicación universal y no está asociado a los procelosos argumentos de una ontología de la persona.

Con ello hemos cernido bastante la masa de los argumentos *pro vida* y *pro elección*. De los primeros subsiste la posición estricta, que establece la vida humana del feto como un valor inalienable, excepto quizá cuando la vida de la mujer embarazada corre peligro a causa del mismo embarazo. La posición *pro elección*, por su parte, debe recurrir al argumento del carácter inalienable de los derechos de la

mujer, frente a cualquiera, incluso el feto mismo. Las otras posiciones y los demás argumentos en contra o a favor del aborto son arbitrarios, aporéticos, o se basan en cuestionables suposiciones acerca de la ontología de la persona. A esta altura de la exposición puede parecer que la cosecha es magra, pues se trata de la vieja y conocida polarización entre el valor de la vida del feto y los derechos de la mujer. Sin embargo, ahora este es un punto de llegada, no un punto de partida, y, en todo caso, se han analizado con diversos grados de profundidad los *pros* y los *contras* de los argumentos que cada posición aducía.

Tras haber hecho esta constatación, se puede avanzar un paso más. Ha llegado la hora de considerar la polarización misma. Parto del supuesto de que una polarización auténtica divide completamente el campo de intereses en dos bandos enfrentados e irreconciliables. Si ello no es así, sea porque la totalidad del campo no queda repartido entre los dos bandos, sea porque son posibles más de dos bandos, sea porque hay aspectos en los que los bandos pueden conciliar, no se tratará de una verdadera polarización. Se ha dicho siempre que el debate sobre el aborto está polarizado, y del análisis anterior surgieron finalmente dos posiciones que parecen responder a tal polarización. Pero, ¿es eso así? Para empezar, como ya se aclaró, no se trata de dos posiciones de las cuales una está en contra del aborto y la otra a favor. Ese no es el campo de su enfrentamiento. Ciertamente, la posición *pro vida* está en contra del aborto, pero la posición *pro elección* no está a favor del aborto. La posición *pro elección* considera que, al menos a veces, el aborto es aceptable moralmente; la posición *pro vida* sostiene que el aborto es inmoral la inmensa mayoría de las veces. Consideremos por un momento la pequeña franja en que están de acuerdo, a saber, la licitud del aborto terapéutico. Están de acuerdo con la acción, ¿pero también en la razón? La posición *pro vida* quiere salvar al menos una vida por el valor intrínseco que tiene toda vida humana; la posición *pro elección* afirma el derecho básico que la mujer tiene a la vida. ¿Se trata de la misma razón? Nótese que una posición recurre a valores; la otra, a derechos. Hablan en lenguajes distintos, pero ahora necesitamos saber si hay traducción del uno al otro.

Para ello, es útil reformular cada posición en los términos contrarios. Así, la posición *pro vida* sostendría que el aborto es

inadmisible por el derecho intrínseco que el feto tiene a la vida; mientras que la posición *pro elección* diría que hay valores propios del ser de la mujer—el valor de la vida, de la libertad, de la autodeterminación y de la integridad física—que deben respetarse cuando entran en conflicto con los valores de cualquier otro ser humano, incluido el feto. La reformulación de la posición *pro elección* es más débil, sin embargo, que la formulación originaria, pues se entiende que en una colisión de derechos yo no esté obligado a renunciar a los míos, cuando se refieren a mi propia integridad personal, a favor de los derechos de otro, pero no es igual de claro que en un conflicto de valores hayan de prevalecer los míos, así sean los valores de mi integridad personal, sobre los del otro. Los derechos básicos se pueden hacer respetar frente a otro; los valores, no. Por eso la posición *pro vida* reformulada conserva su fuerza, pues puede sostenerse que los derechos fundamentales del feto prevalecen sobre los de un tercero, incluidos los de la propia mujer gestante. Luego, para que la discusión sea fructífera debe plantearse en el terreno de los derechos y no en el de los valores, pues la tesis de que algo posee un valor intrínseco es incontrovertible de suyo, y sólo se le puede oponer la tesis contraria. Así, si en un *tour de force* se insiste en que justamente, por tratarse del valor de la vida, nos hallamos ante una posición primaria que no admite matizaciones, se estará con ello afirmando dogmáticamente algo y, a la vez, se estará cerrando la puerta a cualquier controversia posible sobre esa aserción. A ella sólo se puede oponer el enunciado contrario, es decir, que la vida no tiene un valor intrínseco, sino a lo sumo un valor extrínseco que proviene de la calidad de vida de que se trate en cada caso. Este paso ya se ha dado, y a la doctrina que afirma la santidad de la vida, y de la vida humana en particular, se opone otra que niega justamente lo mismo. Respecto del valor de la vida nos encontramos en una polarización irreconciliable.

Retomemos la propuesta de plantear la discusión sobre el aborto desde el punto de vista de los derechos. La posición *pro vida* y la posición *pro elección* establecen los derechos del feto y de la mujer, respectivamente, y los afirman ante su contrario. Ahora bien, es incontrovertible que la mujer tiene derechos sobre su cuerpo y sobre su vida. ¿Es igual de claro que el feto tiene derechos? En la cuestión del aborto los derechos sólo pueden entenderse como mecanismos que protegen o promueven los intereses de su titular, pues si se

adopta la teoría según la cual los derechos favorecen la voluntad del titular frente a un tercero, al carecer el feto de voluntad ni siquiera podría decirse que es titular de derechos. Pero si los derechos del feto no pasan por su voluntad, que no tiene, sino por sus intereses, habrá que decir lo mismo de los derechos de la mujer. Esta anotación no es trivial, pues con frecuencia tiende a pensarse que la posición *pro elección* se basa en la voluntad de la mujer. Su denominación misma quiere transmitir la idea de que está a favor de la libertad de elección, pero si se entiende en ese sentido se acabará toda posibilidad de discusión, al contraponer la voluntad de la mujer a la no-voluntad del feto y hacer de aquella el fundamento de la moralidad de la acción. Muchos argumentos a favor de la posición *pro elección* se presentan así, aduciendo que lo que pase de la superficie de la piel para dentro sólo compete a la persona en cuestión, en este caso la mujer embarazada. Este argumento es sostenible, pero sólo dogmáticamente, pues contra él no cabe invocar ninguna otra razón valedera. Como ocurre con el caso del valor intrínseco de toda vida humana, se clausura allí toda posibilidad de argumentación, y más que de una victoria debemos hablar de la pérdida de la interlocución por el desconocimiento del contrario.

Mantengamos, pues, abierto el espacio argumentativo sosteniendo una teoría de los derechos en la que las dos posiciones puedan expresarse. Para la posición *pro elección* la mujer no está obligada a sacrificar sus intereses más propios por los intereses de un tercero. Para la posición *pro vida* los intereses del feto cuentan lo suficiente como para obligar a cualquier tercero a respetárselos. Sigue existiendo una asimetría, de seguro, entre la posibilidad de determinar los intereses de la mujer y los del feto. Pero la distancia entre las posiciones se ha reducido. La mujer no puede asumir sus meros deseos como indicador infalible de sus intereses. Eso no sucede ni en el caso de la alimentación, mucho menos en un embarazo. Si ella considera el aborto como una posibilidad, deberá ser sólo a la luz de una deliberación lo más informada posible, donde le quede claro—en la medida en que estos asuntos pueden quedar claros—que se trata de la mejor decisión en vista de sus intereses generales en la vida, dado que un hijo es una decisión que toca la totalidad de la vida. Hará bien en ponderar los intereses del propio feto—mínimos al principio, mayores a medida que se va desarrollando—pues sólo ella puede asegurárselos mientras siga

gestándose, además de que la mayoría de las veces los intereses de ambos estarán inextricablemente ligados, y el beneficio de uno será posiblemente el beneficio de ambos, aunque *a priori* no puede señalarse qué rumbo concreto será el que marque el mayor beneficio para cada uno de ellos y para los dos en conjunto.

Quiero enfatizar, para terminar, este último aspecto. Me parece que lo más inconveniente en todo el debate sobre el aborto ha sido la encarnizada polarización entre las diversas posiciones, que terminó traducándose en una polarización inadmisibles entre la mujer y el feto. Pero la continuación y conclusión natural del embarazo no es un triunfo del feto sobre la mujer, como el aborto no es un triunfo de la mujer sobre el feto. La mayoría de las veces el embarazo y su conclusión natural en el nacimiento es un triunfo para los dos, pues se inscribe en la línea de los mejores intereses que cada uno puede tener para la vida. Y el aborto es una pérdida para los dos cuando se lleva a cabo sin tomar en cuenta en forma adecuada los intereses de la mujer y del feto. La superación de la polarización en el debate sobre el aborto parte del reconocimiento de que la mujer y el feto están juntos en esto, y que si la mujer toma la decisión de abortar no será sin antes haber considerado con detenimiento no sólo sus propios intereses sino los del feto que alberga, pues la pérdida de una vida es siempre lamentable y no debe producirse sino por las razones más serias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDI, Robert (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge, 1995.

DEVETTERE, Raymond J., *Practical Decision Making in Health Care Ethics*, Georgetown U. P., Washington 1995.

DWORKIN, Ronald, *El dominio de la vida*, Ed. Ariel, Barcelona, 1994.

FERRATER MORA, José y COHN, Priscilla, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1996.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto y LAPORTA, Francisco J. (Eds.), *El derecho y la justicia*, Ed. Trotta –Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1996.

SINGER, Peter (Ed.), *Compendio de ética*, Ed. Alianza, Madrid, 1995.

SINGER, Peter, *Rethinking Life and Death*, Ed. St. Martin's Griffin, Nueva York, 1994.

THOMSON, Judith Jarvis, "A Defense of Abortion", en *Philosophy & Public Affairs*, I, No. 1.