

UN ENFOQUE KANTIANO SOBRE EL ABORTO

RICHARD M. HARE

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE FLORIDA

La posición de quien está preguntándose si aborta o no aborta es, por lo general, demasiado dolorosa como para que sea decente que un filósofo intente que la decisión de dicha persona dependa de las definiciones de unas palabras que en principio podrían tener varias definiciones diferentes.¹ Así que empecemos haciendo a un lado la pregunta “¿Es el feto una persona?”, la cual ha ocupado tantas páginas en las discusiones de este problema. Esta pregunta conduce directamente a un callejón sin salida y sería mejor evitarlo. Sabemos qué es un feto, en el sentido de que si alguien preguntara si un objeto ante nosotros o incluso dentro de nosotros es un feto humano, en principio no habría ninguna dificultad para determinar si lo es o no. Por este mismo tipo de razón, sabemos cómo determinar algunas de las propiedades de un feto. Sabemos, por ejemplo, que tiene la *potencialidad* para convertirse en un adulto humano —es decir, que *si* el embarazo llega a su término se habrá convertido en un bebé, y si el bebé sobrevive se convertirá en un adulto más o menos como nosotros.

Hay algunas cosas de este mismo tipo común acerca de las cuales no podemos estar tan seguros, pero que no plantean grandes problemas. Por ejemplo, no sabemos con seguridad si los fetos, en todo caso en una fase tardía del embarazo, podrían no tener algunas experiencias conscientes rudimentarias, incluyendo experiencias de sufrimiento. Es bien cierto que en fases más tempranas, antes de que su sistema nervioso se haya desarrollado completamente, no tienen semejantes experiencias. Así que evitemos este problema suponiendo, ya sea que el aborto en cuestión ocurriría en una de esas fases tempranas del embarazo, ya sea, de tener lugar más adelante, que se practicaría sin causar dolor al feto (por ejemplo, mediante anestesia).

¹ En este artículo he tratado de mejorar el argumento de mi “Abortion and the Golden Rule”, *Philosophy and Public Affairs*, 4 (1975), pp. 20–22; está por publicarse la traducción al alemán en A. Leist (ed.), *Um Leben und Tod*. Sin embargo, en ese primer artículo hay algunos puntos importantes que no se repiten aquí.

Como dije, en principio no parece haber dificultad alguna para decidir *estos* hechos acerca del feto. Son hechos que pueden resultar, y yo creo que lo son, moralmente pertinentes cuando estamos decidiendo qué es correcto hacerle al feto. Pero, ¿qué hay de la pregunta acerca de si el feto es una *persona*? ¿Cómo responderíamos a eso? Tenemos que darnos cuenta de que de ninguna manera se trata del mismo tipo de pregunta que la pregunta “¿Acaso el feto, si el embarazo continúa y el bebé sobrevive, se convertirá en un adulto humano como nosotros o, digamos, en un caballo?” La razón es que lo que *queremos decir* con “persona” es incierto, mientras que no es incierto lo que queremos decir con “caballo” o con “adulto humano”. Todos sabemos cómo decidir si algo es un caballo o un adulto humano. Pero no sabemos cómo decidir si el feto es o no una persona. En esa medida, el término “persona” es poco claro.

El principal problema es que “persona”, y otras palabras como “ser humano”, que han sido utilizadas en esta discusión, tienen todas varios significados diferentes. Hay un sentido claro en el que un feto *no* es una persona. De hecho, es demasiado diferente de las cosas que instantáneamente reconocemos como personas. Si el aviso de un elevador dice que no puede transportar a más de seis personas, a una mujer embarazada le está permitido de todos modos tener por compañeros en el elevador a cinco adultos.

En el extremo opuesto, hay un sentido en el que es condición necesaria para que algo sea considerado persona que tenga los derechos propios de las personas, o que se le atribuyan los deberes que atribuimos a las personas. Obviamente, si el feto fuese una persona en este sentido, tendría los derechos que otras personas tienen y matarlo sería un asesinato. Pero, por esa misma razón, si poseer derechos es una condición para ser considerado persona, entonces no podemos saber si el feto es una persona sin decidir *primero* si el feto tiene esos derechos. Pero esta fue la pregunta con la que empezamos, así que obviamente resulta inútil tratar de zanjar la cuestión preguntándonos si el feto es una persona; no sabremos si lo es, en el sentido requerido, hasta que hayamos decidido la cuestión de sus derechos.

Van a surgir muchos sentidos de “persona” aparte de estos, o entre estos, y ni siquiera habrá lugar para hacer la lista de todos. Ya debería estar claro que la mayor parte de las discusiones en torno a esta cuestión supuestamente crucial acerca de si el feto es una persona, van a resultar una pérdida de tiempo y nunca podrán llegar a ninguna parte.

¿Cómo se metió la gente en semejante atolladero? La causa es ésta: la gente posee unos principios excelentes y firmes acerca del homicidio y acerca de la libertad, y en este difícil caso del aborto parece que los principios entran en conflicto. Si se prohíbe el aborto, se infringe la libertad de la madre; si se permite, se está permitiendo el homicidio. Así que la gente toma partido por uno u otro principio, las partes en conflicto se autonombran “pro-vida” o

“pro-elección”, y dejan de pensar. Incluso empiezan a bombardearse los unos a los otros.

Empezamos con estos principios sencillos, buenos y firmes, acerca de la vida y la libertad (aunque no sabemos cómo formularlos clara y explícitamente), y luego entran en conflicto. Si ponemos fin a un embarazo, estamos violando el principio que nos exige preservar la vida. Si impedimos que las mujeres den por terminados sus embarazos, estamos violando el otro principio que nos exige preservar la libertad de elección. Lo que es correcto hacer en este predicamento es pensar un poco más y tratar de formular los principios en forma exacta y aplicarlos a este caso y, finalmente, ver si podemos encontrar formas de esos principios que *no* entren en conflicto entre sí. En realidad, es esto lo que la gente está tratando de hacer cuando discute acerca de si el feto es o no una persona. Y es que si hubiese un sentido en el que el feto *no* fuera una persona, el conflicto podría quedar resuelto; al matar al feto, uno no estaría cometiendo homicidio, porque matar no es un homicidio a menos que se esté matando a una persona. De tal suerte que podríamos observar el principio de libertad permitiendo que se matara al feto, sin transgredir el principio relativo al homicidio.

Como vimos, esta maniobra no aporta ningún beneficio porque la palabra “persona” es indeterminada; bajo un aspecto, podemos decir que es permisible matar al feto porque no es una persona (en el sentido de acuerdo con el cual el feto no ocupa el lugar de una persona en el elevador); pero quienes no piensan que el feto debe ser muerto no estaban usando la palabra en este sentido. La estaban empleando en el sentido según el cual ser una persona equivale a ser poseedor de los derechos propios de las personas comunes. Y no estamos en posición de decir si el feto es una persona en *ese* sentido. Ésta es una cuestión moral, no una cuestión fáctica, y no podemos responder a ella mientras no hayamos zanjado la cuestión precedente de si tenemos hacia el feto los mismos deberes que tenemos hacia los adultos normales, esto es, si el feto tiene los mismos derechos que los adultos.

Así que, ¿qué debemos hacer, en lugar de discutir eternamente acerca de si el feto es una persona? Mi consejo es que nos olvidemos de la palabra “persona” y nos preguntemos en cambio acerca de las propiedades del feto que podrían servir como razones por las que no debemos matarlo —propiedades en el sentido fáctico común en el que podemos *determinar* si las tiene o no. Puede ser que la palabra “persona” represente alguna combinación de estas propiedades, o que equivalga en forma ambigua a más de un conjunto posible de ellas. En ese caso, si podemos aislar un conjunto de propiedades comunes del feto que, juntas, constituyen una razón por la que no deberíamos permitir que se le matara, podríamos resumir este conjunto de propiedades diciendo que el feto es una persona. Pero, por las razones que he expuesto, hemos de ser capaces de hacer esto sólo *después* de haber respondido primero a la cuestión

moral. La palabra "persona" no habría ayudado en este argumento; cuando más, sería una forma conveniente de resumir su conclusión. Se habría hecho el verdadero trabajo si se hubieran identificado las propiedades comunes del feto que nos hicieron querer decir (si realmente fue eso lo que quisimos decir) que no se debería matarlo. La parte difícil del pensamiento moral es la que está involucrada en esta identificación de las propiedades comunes que constituyen las razones a favor y en contra de matar al feto.

¿Cuáles son entonces estas propiedades comunes? Una es que, si el feto sufriera al ser muerto, entonces esa sería *una* razón para no infligirle este sufrimiento, si bien podría haber razones en el otro sentido. Pero podemos ignorar esta propiedad si nos limitamos, como lo he propuesto, a los casos en que podemos estar seguros de que no sufrirá.

¿Qué otras propiedades del feto, además de su capacidad para el sufrimiento que ahora hemos descartado, podrían proporcionarnos razones para no matarlo? No puedo pensar en ninguna otra además de la ya mencionada potencialidad del feto para convertirse en alguien como nosotros. He aquí un ejemplo que ilustrará por qué no puedo pensar en ninguna otra. Supóngase que en el caso de un embarazo dado podemos estar absolutamente seguros de que, por razones fuera del control de todos, el feto no sobrevivirá. Tiene, digamos, alguna enfermedad reconocible de la que los fetos nunca se recuperan. Supongamos además que, si matáramos al feto, podríamos hacerlo sin causarle dolor, por ejemplo utilizando un anestésico. En un caso semejante, ¿hay alguna razón para no matar al feto si existen otros fundamentos para matarlo (digamos, la salud de la madre)? Este caso ilustra bastante bien lo que está mal en la posición que llamaré la posición pro-vida absolutista. Ilustra también la diferencia entre los fetos y las personas humanas comunes. En el caso de una persona común de quien usted estuviera seguro de que morirá en un mes, *habría* razones para no matarla. Al hacerlo destruiría las esperanzas acerca de lo que él (o ella) podría haber hecho en el mes restante; el proceso de matarla podría causar miedo; podría causar pesar en los demás; el paciente desahuciado podría quedar privado de la oportunidad de ordenar sus asuntos financieros en beneficio de su familia, o incluso de reconciliarse y reconciliar a su familia con su inminente muerte. Por otra parte y a pesar de todo, podría haber razones en el otro sentido, tales como el sufrimiento al que se vería sometida esta persona si se le prolongara la vida. Ninguna de estas razones se aplica al feto. El feto no tiene *ahora*, en el momento presente, propiedades que constituyen razones para no matarlo, dado que morirá en cualquier caso antes de adquirir las propiedades que por lo general tienen los adultos humanos e incluso los niños, y que son nuestras razones para no matarlos a ellos. Un feto, antes de haber llegado al estado de conciencia, no posee *actualmente* ninguna de las propiedades que podrían resultar moralmente pertinentes para su tratamiento y que no poseen igualmente los ostiones ni los gusanos.

Si hemos de encontrar razones para no matar al feto, debemos buscar algunas propiedades que no posee ahora pero que *poseerá* más adelante si sobrevive. Los filósofos llaman *potenciales* a estas propiedades, y se preguntan si la potencialidad que tiene el feto de convertirse en alguien como nosotros es moralmente pertinente para lo que nos está permitido o no hacerle al feto ahora. El caso que acabo de describir muestra que los defensores del feto, si han de tener éxito en su defensa, no cuentan con nada en qué apoyarse *excepto* la potencialidad del feto. Pero en un momento presentaré argumentos en contra de las concepciones de muchos filósofos, como Michael Tooley,² según las cuales la potencialidad proporciona una poderosa arma con la cual defender al feto *en casos normales*.

Con el fin de exponer este argumento tendré que elaborar un poco de teoría ética, aunque trataré de hacer el trabajo tan ligero como me sea posible. La teoría ética que voy a utilizar es de un tipo más o menos kantiano.³ Así mismo, y por razones que espero que resultarán claras en un momento, volveré al pasado. Supóngase que no es esta mujer de ahora la que está decidiendo si abortar o no, sino cualquier otra mujer en el pasado. Supóngase, por ejemplo, que era mi propia madre la que se encontraba decidiendo si poner o no fin al embarazo que de hecho dio como resultado que *yo* naciera. En este ejemplo, ¿acaso voy a decir que es moralmente permisible que ella aborte?

Observen por favor que la pregunta *no* es “¿Qué *diría* yo si le estuviera hablando a ella en ese momento?” Ni es tampoco “¿Qué *diría* yo ahora si no existiera?” Deliberadamente he formulado la pregunta en forma tal que se eviten las dificultades que plantean esas otras preguntas. La pregunta es “¿Qué *digo* yo (una persona existente en la actualidad) ahora acerca de esta situación pasada?”

Llamaré la atención hacia una razón obvia por la que bien podría no gustarme decir que fue correcto que ella abortara. Es una razón que puede ser superada por otras razones, pero es al menos *una* razón. La razón es que si hubiera abortado, yo no habría existido ahora. Supongamos que soy capaz de ir hacia atrás en el tiempo y de dar instrucciones a mi madre acerca de lo que debe hacer. Supóngase, incluso, que ella es capaz de hacerme preguntas

² M. Tooley, “Abortion and Infanticide”, *Philosophy and Public Affairs* 2 (1972): pp. 37–65, revisado en Joel Feinberg (ed.), *The Problem of Abortion*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1973.

³ La teoría puede exponerse también en una forma utilitaria, y con frecuencia lo he hecho así. La idea de que el kantismo y el utilitarismo son irreconciliables es el resultado de los intentos por parte de los deontólogos modernos de tomar prestada la autoridad de Kant para sus propias posiciones intuicionistas; pero rara vez documentan sus afirmaciones acerca de Kant, y de hecho podría mostrarse que un utilitarismo adecuadamente formulado y un kantismo adecuadamente formulado no necesitan entrar en conflicto. Para indicaciones adicionales, véanse las referencias a Kant en el índice de mi libro *Moral Thinking*, Oxford University Press, Oxford, 1981, y mi artículo “Punishment and Retributive Justice”, *Philosophical Topics*, 14 (1986), p. 219; reimpresso en mis *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1989, pp. 211–15.

acerca de lo que debe hacer. Con el fin de colocarme en una posición en la cual yo pueda comunicarme con ella en ese momento, tendré que penetrar en algún mundo noumenal fuera del tiempo (esto se está poniendo realmente kantiano) y tener acceso a ella en ese tiempo pasado. Por supuesto, esto plantea profundos problemas filosóficos en los cuales no voy a meterme. Pero simplemente supongamos que puedo hacerlo. ¿Qué voy a decirle a ella?

Estoy seguro de que no le diré “Adelante, aborta; a mí me da igual”. Dado que mi existencia presente es valiosa para mí, en igualdad de circunstancias no será mi voluntad (para usar otro término kantiano) que ella aborte, privándome con ello de la posibilidad de existir. Yo valoro mi existencia, no por mor de ella misma, sino por mor de las cosas agradables que me pasan y que no podrían pasar si yo no existiera. Hay una frase en el Libro anglicano de oraciones con la que damos gracias a Dios por nuestra creación, conservación y por todas las bendiciones de esta vida.⁴ Si no hubiera bendiciones, sino tan sólo aflicciones, entonces no podríamos estarle agradecidos, ni siquiera por nuestra creación; pero él ha sido lo suficientemente bueno como para arreglar las cosas de otra manera para la mayor parte de nosotros. El hecho de que podamos estarle agradecidos de nuestra creación no muestra que la mera existencia en sí misma sea un bien, pero sí muestra que es un bien al menos como un medio para las otras cosas buenas que pueden tener quienes existen. Por lo tanto, estando ante la posibilidad de o bien existir ahora o bien no existir ahora, la persona normalmente feliz pedirá a su madre que no aborte. Y por lo tanto, en igualdad de circunstancias (si, por ejemplo, *ella* no va a morir si el embarazo continúa), esa persona dirá que su madre no debe abortar.

Pongo todo el diálogo en el pasado debido a un argumento utilizado algunas veces por los filósofos que escriben acerca de este problema. Ellos dicen que las personas *potenciales* o *meramente* posibles no tienen ningún derecho y que no podemos tener ningún deber hacia ellas. Pero en el caso que describí estábamos hablando de una persona real, a saber, de mí mismo. Yo me exijo a mí mismo, en tanto persona real, prescribir lo que debió haberse hecho en un momento del pasado en que mi madre estaba contemplando la posibilidad de abortar. Las personas potenciales no intervienen en este argumento.

Sin embargo, una parte de la teoría ética aceptada por casi todos los filósofos morales es el hecho de que si uno emite un juicio moral acerca de algún caso o situación, uno debe emitir, para ser consistente, el mismo juicio moral acerca de cualquier otro caso que se le parezca en todos sus detalles no morales. Por ejemplo, si es moralmente permisible que una persona (llamémosla *A*) haga algo, tiene que ser igualmente permisible para cualquier otra persona hacer la misma cosa exactamente en la misma situación. Por “la misma

⁴ *Book of Common Prayer* (versiones antigua y moderna), the General Thanksgiving.

situación” entiendo la misma en todos aspectos, y éstos incluyen las propiedades de las personas en esa situación. Así que no estoy diciendo que si es moralmente permisible que *A* le haga cosquillas a *B* cuando a *B* le gusta que le hagan cosquillas, tiene que ser moralmente permisible que *B* le haga cosquillas a *A*, quien odia que le hagan cosquillas. Lo que estoy diciendo es que si las circunstancias y todas las propiedades, incluyendo los deseos, de la gente son iguales, el juicio moral tiene que ser el mismo.

Al aplicar esta doctrina teórica, que, como dije, es aceptada por casi todos los filósofos morales, cuando menos por todos aquellos que entienden lo que la doctrina es (algunos la han negado por *no* entenderla), tenemos que aplicarla tanto a casos hipotéticos como a casos reales. Si *fue* incorrecto que mi madre abortara, entonces *sería* incorrecto que cualquier otra madre abortara exactamente en las mismas circunstancias, y por lo tanto ahora sería incorrecto que la mujer de la que hablamos al principio abortara, si las circunstancias fueran las mismas. Y éste, en general, es el argumento *prima facie* para oponerse al aborto, al que nos oponemos la mayor parte de nosotros, *en general*. Con lo anterior quiero decir que, si se nos preguntara si realmente no importa en lo más mínimo que la gente aborte o no, la mayor parte de nosotros diría que creemos que en la mayor parte de los casos sí importa; debería permitirse que la mayor parte de los embarazos continuara; quienes desean legalizar el aborto lo desean porque eso dejaría la decisión en manos de los individuos involucrados en casos *especiales* en los que los fundamentos para interrumpir el embarazo son muy sólidos. Nadie piensa que *ningún* aborto importa, salvo aquellos a quienes no les importa si la raza humana sobrevive o no, o aquellos que desean incluso que no sobreviva.

La razón por la cual gran parte de nosotros piensa que, *en igualdad de circunstancias*, los embarazos no deberían interrumpirse, es que creemos que, en conjunto, es probable que resulten en el nacimiento de personas que, en el curso de sus vidas, estarán contentas de haber nacido. Por supuesto, se presenta un problema cuando hay demasiada gente: si hubiera demasiada gente, y los resultados de la sobrepoblación volvieran tan infeliz a la gente que ésta deseara no haber nacido, aquello sería diferente; pero estoy asumiendo que éste no es todavía el caso. Volveré a este aspecto más adelante.

Sin embargo, volviendo por un momento al diálogo entre mí mismo en el presente y mi madre en el pasado, hay otra cosa más que yo *podría* pensar que podría decir. Hemos considerado que yo podría decir dos cosas, a saber, “No abortes” y “Debes abortar”. Lo que dije es que yo no diría “Debes abortar”, porque esto sería una prescripción para que ella aborte, y yo no quiero eso. Así que, si esas fueran las únicas dos cosas que yo pudiera decir, elegiría la primera, “No abortes”, y descartaría la segunda, “Debes abortar”. Pero una tercera cosa que podría decir es “Yo no digo que debes abortar; pero tampoco sostengo que no debes abortar; por supuesto, yo deseo que no abortes, porque

si lo haces no existiré; así que sigo manteniendo, en lo que a mí respecta, ‘No abortes’. Pero si me preguntas si, moralmente hablando, se da el caso de que no debas abortar, yo no iría tan lejos. No estarás haciendo algo incorrecto si abortas, pero por favor no lo hagas.”

Esta posibilidad, aunque importante, hace surgir dificultades que realmente son demasiado grandes como para que me ocupe de ellas aquí. Si estoy tratando de darle consejos moralmente positivos a mi madre, me veré confinado a las dos respuestas, “Debes” y “No debes”; y si esto es así, entonces, dado que prefiero existir ahora, no diré “Debes”, y por lo tanto tendré que decir “No debes”.⁵

Existe, entonces, una razón para aceptar el principio *general* que prohíbe los abortos en los casos comunes. La pregunta es, pues, si hemos de admitir excepciones a este principio, y si éstas deben extenderse más allá de las excepciones que pueden hacerse al principio de que no debemos matar a los adultos. Preguntémonos cuáles son las razones para sostener este último principio. Ya analizamos algunas de ellas. Casi todos nosotros queremos que no nos maten, y queremos vivir sin el miedo de que nos maten. Así que, ante la disyuntiva entre una prohibición universal de matar a la gente y una licencia universal para matarla, elegiríamos la primera. Pero muchos de nosotros no quisiéramos tener que elegir entre estas dos alternativas extremas; queremos poner *algunas* excepciones al principio que prohíbe matar a la gente, siendo una excepción obvia el matar en defensa propia, y siendo el matar en la guerra o como castigo por un crimen excepciones más controvertidas. Si estamos hablando, como lo estamos haciendo, de un principio general que debemos inculcar en los niños durante su educación, y que debe ser protegido por la ley, el principio debe ser muy simple y no debe contener demasiadas excepciones complicadas. Así que permitimos matar en defensa propia y quizá en aquellos otros casos, pero tratamos de mantener la prohibición tan sencilla como es posible, y esto en favor de la viabilidad.

En ocasiones se afirma que si se admiten excepciones a principios tan simples se estará introduciendo el delgado borde de la cuña o iniciando la caída por una pendiente resbalosa. Es cierto que a veces éste es el caso; pero a veces no. Que lo sea o no dependerá de que haya en esa pendiente un punto evidente donde detenernos —y a veces lo hay. Cuando en los Estados Unidos se decidió permitir que los autos dieran vuelta a la derecha con luz roja después de detenerse, ¿acaso alguien dijo “Están iniciando la caída por una pendiente resbalosa: si permiten que la gente dé vuelta a la derecha con luz roja, entonces habrán violado la prohibición absoluta de cruzar con luz roja, y pronto la gente empezará a cruzar las calles con luz roja cuando quiera seguir de frente

⁵ En mi libro *Moral Thinking*, pp. 182 y ss., trato este problema con amplitud.

o dar vuelta a la izquierda”? La gente se dio cuenta de que era muy fácil distinguir entre los casos en los que ya era legal cruzar con luz roja y los casos en los que aún estaba prohibido. Así que la pendiente no resultó resbalosa.

De modo similar, nadie sostiene que debemos prohibir matar *aun* en defensa propia, porque si eso se permite, la gente empezará a matar también por otras razones. En este caso, hay una dificultad real para decidir qué puede considerarse como defensa propia y qué no, y no cabe duda de que en el derecho penal hay volúmenes enteros de casos en los que esta dificultad ha tenido que ser resuelta de algún modo. Pero a pesar de ello (es decir, aunque la pendiente sea en efecto un tanto resbalosa) permitimos de hecho que se mate en defensa propia, y en la práctica la pendiente no se ha mostrado *demasiado* resbalosa.

En principio, podríamos hacer lo mismo con el aborto. En ocasiones se utiliza el argumento de que si permitimos que se mate a los fetos, la gente pronto se pondrá a matar adultos *ad lib*. No veo que este argumento tenga mucha fuerza. En muchos países, matar fetos ha sido legalizado bajo ciertas condiciones, y en otros nunca ha sido ilegal. No sé de ninguna evidencia que muestre que esto ha conducido a una mayor incidencia de crímenes comunes.

Si bien la pendiente que va de matar fetos a matar adultos no es resbalosa, sí lo es la pendiente que va de matar fetos bajo ciertas condiciones a matarlos bajo otras condiciones. Esto es así porque resulta muy difícil delimitar con precisión, en el marco de la ley, las condiciones bajo las cuales el aborto es permisible. Expresiones como “defectos congénitos” y “la salud de la madre” pueden estirarse mucho. Sin embargo, el hecho de que pensemos que es peligroso que esta pendiente sea resbalosa dependerá del enfoque que adoptemos acerca de la cuestión general de qué abortos deben ser permitidos, y quién debe tomar la decisión. Por ejemplo, si adoptamos el enfoque de que el aborto debe ser permitido libremente y de que quien debe decidir es la madre, no debería importarnos que la ley se estirara así. Yo mismo no adopto un enfoque tan extremo; pero no considero inapropiado que la ley se haya estirado un poco, como ha sucedido de diferentes maneras en diferentes países.

Pero, en todo caso, la pendiente que va de matar fetos a matar adultos no es resbalosa. Así que podemos con razón preguntar si sería moralmente permisible admitir una excepción, en el caso de los fetos, a la prohibición general del homicidio. ¿Cómo decidir una cuestión semejante? La prohibición general respecto al homicidio se apoya en un argumento, como vimos previamente, a saber, que la gente no desea que la maten. Pero, ¿se aplica este argumento a los fetos? *Ellos* no desean que no los maten.

He argumentado que la mayor parte de la gente prefiere que no *la hayan* matado cuando fue feto, y que esto nos proporciona una razón general para sostener el principio de que no debemos matar a los fetos. Pero en esto debemos tener mucho cuidado. La preferencia general de la existencia sobre la no existencia no justifica el principio de que debemos traer al mundo a

toda la gente que *podamos* traer al mundo. Si tratáramos de hacer eso, obviamente habría demasiada gente, y quizá la mayor parte de ella desearía que *no* la hubiésemos traído al mundo, destruyendo así la premisa de nuestro argumento. Así que, evidentemente, cualquier principio que estemos dispuestos a aceptar va a admitir cierta limitación de la población, aunque sea mediante el uso de los métodos aprobados por el Papa.

Cualquiera que sea la forma en que limitemos la población, el resultado será que no nacerán ciertas personas que *podieron* haber nacido. Debemos preguntarnos a continuación “¿Hay alguna razón para dar prioridad a estas personas sobre otras?” Obsérvese que el argumento utilizado anteriormente en defensa del feto no proporciona dicha razón. Supóngase que si la mujer en cuestión no tiene un bebé ahora lo tendrá en un año, pero que no tendrá este otro bebé si tiene uno ahora. Cada una de estas personas, si nace, tendrá razones, esperamos, para estar agradecida de haber nacido; pero, en igualdad de circunstancias, ninguna tendrá una razón *más* para estar agradecida que cualquier otra persona. De tal suerte que, dado que vamos a limitar la población, ¿no es indiferente *cuáles sean*, entre las posibles, las personas que nazcan y cuáles queden excluidas? El argumento utilizado hasta ahora no ofrece ninguna razón para afirmar que no es indiferente.

Ciertamente existen factores que podrían establecer la diferencia. Si, por ejemplo, la madre no está casada en la actualidad pero espera estarlo pronto, esto podría significar que el feto actual, si naciera, no iniciaría tan bien su vida como el otro. O bien, para tomar un ejemplo que apunta en la dirección opuesta: si la madre tiene treinta y cinco años, hay una razón para tener un hijo en los siguientes cinco años. La razón es que si ella pospone tenerlo hasta haber cumplido los cuarenta, las posibilidades de que el niño nazca con síndrome de Down son mayores. Así que pueden existir razones para preferir tener un hijo más tarde y no ahora, o a la inversa. Pero hasta ahora no hemos podido descubrir alguna razón general para dar prioridad al niño en que este feto se convertiría sobre otros posibles niños futuros, dado que uno u otro va a nacer.

¿Existen razones poderosas para preferir al niño en que este feto se convertiría? El sentimiento que guía a muchas personas en el sentido de que debería tener prioridad puede deberse a una falsa analogía entre los fetos y los adultos. Ciertamente, sería incorrecto matar a un adulto con el fin de remplazarlo por alguna otra persona que podría nacer. Esto es así porque el adulto existente tiene deseos (por encima de todos, el deseo de vivir) que se verían frustrados si es muerto. Ésta es la razón por la que existe la prohibición general con respecto al homicidio de adultos. Y esto se aplica incluso a los niños. Que se aplique a los recién nacidos, quienes no poseen el deseo de vivir, es una cuestión controvertida que no podemos discutir aquí por falta de espacio. Ciertamente se aplica a los niños desde una edad muy temprana. Pero está

claro que no se aplica a los fetos; de tal suerte que, en todo caso, *esa* razón para afirmar que no debe matarse a los fetos carece de fuerza.

A estas alturas podrá sostenerse que hasta ahora el argumento no proporciona razón alguna para prohibir los abortos, que no se aplique igualmente a la anticoncepción o incluso a la abstinencia. Creo que esto es así. Hasta ahora no contamos con semejante razón. Quizá puedan encontrarse razones, pero serán razones relativamente débiles. Médicamente hablando, el aborto es un procedimiento más delicado que la anticoncepción. Pero existen métodos anticonceptivos que realmente son abortivos, ya que, cuando se utilizan antes o durante el coito, matan al cigoto (tal vez evitando la implantación) una vez formado. No existe una razón clara para distinguir estos métodos de aquellos que evitan la formación de cigotos. Aquí también, la sensación de que existe una diferencia se debe a una falsa analogía.

Se considera también que normalmente el feto despierta sentimientos de afecto en la madre y quizá en otros —sentimientos que aún no están ligados a un posible niño futuro que ella podría tener. Matar al feto, aunque la madre misma lo desee después de tomar todo en cuenta, es un acto que va a herir esos sentimientos. La madre podría sentir que hubiera sido mejor recurrir a la anticoncepción.

Existe también el argumento que podría llamarse del “pájaro en mano”. El feto está *ahí* y, si sobrevive, se convertirá en un adulto; las futuras concepciones y los futuros nacimientos resultan más problemáticos. Sin embargo, dado que es probable que nazca un niño, si no en esta familia sí en alguna otra, que por lo tanto ocupará en la demografía el lugar que este niño ocuparía, éste no parece un argumento muy sólido.

Si, como ya se discutió, los abortos son, en general, malos, aunque permisibles en algunos casos particulares, ¿qué excepciones debe permitir la ley, y de quién será la tarea de decidir cuándo practicar un aborto? El principio general es que, si una decisión afecta ciertos intereses, entonces, dado que tenemos que tratar a las personas como fines, dichos intereses deben ser protegidos imparcialmente; y es más probable que esto ocurra si quienes tienen los intereses tienen un voto en la decisión o, si no están en posición de tener un voto, están de alguna forma representados, y si los intereses más fuertes tienen el voto más fuerte. Es probable que esto dé como resultado la protección máxima e imparcial de los intereses. Quienes gustan de hablar de derechos (y no veo ningún mal en ello) pueden hablar igualmente bien de la protección de sus derechos. Pero, para el presente argumento, bastará con los intereses.

Obviamente, la madre tiene un interés muy grande en el resultado. Ésta es la justificación de la afirmación de que la madre debe tener el voto único; y esto sería realmente así si no se afectaran otros intereses. Pero *hay* otros intereses, y debemos considerarlos. El padre tiene un interés —ciertamente menor al de la madre, pero no despreciable. La persona en que el feto se convertiría

si no hubiera aborto tiene un interés —uno mucho muy grande. Pero este interés puede verse compensado por los de otros niños que podrían nacer de allí en adelante, si la familia ha de limitarse en cualquier caso. Ciertamente, si se sabe que este feto está seriamente dañado (la madre, digamos, tuvo rubeola) y que podría haber un niño normal más adelante, el interés de ese niño normal es mucho mayor que el del niño anormal que nacería de este embarazo.

Existe también el interés de los doctores, los cirujanos y las enfermeras a quienes puede recurrirse para practicar el aborto. Si alguna vez contamos con una píldora abortiva que pueda ser adquirida en las farmacias y que pueda ser utilizada en cualquier etapa de un embarazo temprano, los doctores serán remplazados; pero considero improbable que pronto se desarrolle una píldora semejante que pudiera venderse sin riesgo alguno y sin receta médica, si bien en Francia existe ahora una píldora abortiva que se adquiere por prescripción médica. Así que, por el momento, tenemos que considerar el interés del doctor a quien se le ha pedido que actúe en contra de su conciencia —y este es un interés, aunque la conciencia esté desviada.

La cuestión de quién debe decidir si se permite o no un aborto equivale a la cuestión de cuál sería la mejor manera de ser justos hacia todos estos intereses. El interés de la madre es preponderante pero no el único. Cuál es el mejor procedimiento dependerá de muchos factores que no soy capaz de determinar con seguridad. Pero me inclino a pensar que existen ciertos procedimientos que en la actualidad siguen algunos países, que han funcionado bien en la práctica y que han hecho justicia, razonablemente, a los intereses afectados. En todo caso, éste debería ser nuestro objetivo.⁶

TRADUCCIÓN DE GABRIELA CASTILLO ESPEJEL

⁶ Ésta es una versión revisada del artículo presentado en un coloquio con R. B. Brandt en la Florida State University el 11 de marzo de 1988. Los artículos presentados en dicho coloquio, incluyendo éste, el comentario hecho por Brandt y mi respuesta (así como otra discusión entre Brandt y yo), fueron publicados en *Social Theory and Practice* 15 (1989). El presente artículo aparece también en *Right Conduct: Theories and Applications*, 2a. ed., Michael D. Bayles y Kenneth Henley (eds.), Random House, Nueva York, 1989.