

Ética aplicada

José Ferrater Mora y Priscilla Cohn

Este trabajo es uno de los capítulos del libro:

Ética aplicada : del aborto a la violencia / José Ferrater Mora y Priscilla Cohn.

— Madrid : Alianza Editorial, D.L. 1981. — 207 p. ; 20 cm. — (Alianza Universidad ; 300)

Indices

DL M 14996-1981. — ISBN 84-206-2300-8

EL ABORTO

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

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

Considérese el caso de una mujer, en las últimas fases del embarazo, contra la cual se dispara un tiro —o que resulta lesionada en un accidente de automóvil por la impericia de otra persona—, de modo que, aunque en cualquiera de los dos casos la mujer sobrevive al disparo, o al accidente, no ocurre lo mismo con el feto, que es matado o que nace muerto. Tanto los que, para abreviar, llamaremos «pro-aborto» como los que, con el mismo propósito llamaremos «pro-elección», estarán de acuerdo en que ha ocurrido una tragedia. Los primeros dirán que se ha perdido una vida humana. Los segundos mantendrán que, puesto que toda mujer tiene el derecho a elegir seguir llevando o no a un niño en su seno, la mujer en cuestión, que había elegido en favor de la continuación del embarazo, esperando que se llevara a cabo normalmente el parto, ha recibido un daño porque su feto ha sido destruido contra sus deseos. En casos como el apuntado, las leyes establecen, por lo menos en el Estado de Pensilvania, que la mujer puede demandar en juicio a quien sea responsable del daño causado. Tanto los que defienden la posición «pro-elección» como los que se oponen pura y simplemente al aborto concordarán inclusive en que las leyes no van lo bastante lejos al respecto. La vida del feto ha sido destruida. Los argumentos alegados en cada caso pueden ser distintos. Quienes adoptan la actitud «pro-elección» afirmarán que el feto tiene derecho a la vida, porque la madre se lo ha otorgado, o, a la inversa, que el feto tiene derecho a la vida a menos que la madre, en virtud de su derecho superior a la libertad (de abortar o de no abortar) cancele semejante derecho. Los que se oponen simplemente al aborto mantendrán, por supuesto, que el feto tiene un derecho absoluto a la vida. Con ello se ve que la actitud «pro-elección» no es incompatible con la noción de que un feto tenga

derecho a la vida. En lo que esta actitud se distingue de la que se opone al aborto en cualquier caso es en que se propugna que el derecho del feto a la vida es relativo y no absoluto, y solamente puede ser abolido por los derechos de la madre.

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

¿Qué nos dicen estos ejemplos? Nos muestran que quienes están en favor de las facilidades para abortar no afirman con ello necesariamente que un feto carezca de valor. No lo afirman ni siquiera los que más vehementemente insisten en que una mujer tiene derecho a abortar cuando quiera y por cualesquiera razones, incluyendo las que puedan reputarse más «frívolas». No es necesario apenas indicar que el valor del feto es admitido asimismo por quienes adoptan una posición más moderada y permiten el aborto sólo en determinadas circunstancias tales como el haber sido concebido a consecuencia de una violación, el ser deforme, etc.

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

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

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

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

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

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

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

pregunta dejaría la puerta abierta para el aborto si el acto sexual tuviera lugar bajo la forma de una violación. No habiendo aceptado, en este caso, el coito, no tiene por qué ceder su libertad.

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

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

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

El supuesto que subyace en la posición adoptada por quienes se oponen al aborto — los que se llaman «pro-vida»— es que la vida es buena. Insistir en que si una mujer practica el coito y concibe, debe llevar el feto en su seno porque debe asumir responsabilidad por las consecuencias de sus acciones (o, en algunos casos, las acciones de otra persona), lo quiera o no, es equivalente a considerar el embarazo como una especie de castigo: «Puesto que haces esto, debes aceptar sus consecuencias.» Me parece que este modo de ver las cosas expresa una concepción estereotipada, si no completamente falsa, de la mujer (la Eva eterna, la traviesa o disoluta seductora) y una concepción poco atractiva del embarazo (un castigo por haber experimentado placer). Parece, pues, que hay una cierta forma de inconsistencia en la posición «pro-vida»: la vida es buena, pero el portador de vida merece ser castigado. Ecos de esta posición se encuentran en el Viejo Testamento, del que se colige que parcialmente por culpa de Eva se perdió el jardín del Edén: a causa de su

desobediencia, las mujeres tendrán que parir con dolor. ¿Quién está dispuesto hoy a suscribir por entero este punto de vista? Si lo adoptamos, y si el dar a luz es una cosa dolorosa y ello expresa la voluntad divina, ¿por qué habría que aceptar cualquier tipo de anestesia durante el parto?

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

Si se considera el cuerpo como una «propiedad» —algo que se «posee»—, hay ciertas cosas que no se pueden hacer con él por el puro y simple hecho de poseerlo: no se pueden usar los pies para dar patadas a otras personas, los dedos para meterlos en los ojos de un prójimo, etc., porque es obvio que de este modo se coarta la libertad de otros o se les causa daño. Pero todas estas limitaciones son restricciones concernientes a lo que se puede hacer con la propiedad de uno en tanto que se tiene en cuenta el bienestar de otra persona independiente.

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

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

el feto, el riñón es una cosa viviente. Es asimismo portador de valores en tanto que resulta valioso para la persona que lo tiene así como para la persona a la cual se trasplanta. ¿Dónde se halla la diferencia? En este caso quienes se oponen al aborto deberían declarar que el feto es un ser humano (¿porque tiene todos los cromosomas?) en tanto que el riñón no lo es (aunque tenga asimismo todos los cromosomas). Finalmente, deberían recurrir al argumento de la potencialidad (el feto como persona humana en potencia) con el fin de destacar la cualidad moral particular que tiene un feto y que le otorga ciertos derechos que el riñón no tiene. Este argumento es, por descontado, débil, porque comúnmente establecemos una distinción marcada entre lo meramente potencial y lo actual, entre la bellota y el roble, entre un candidato a la presidencia y un presidente ya electo.

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

En el curso de la historia han abundado quienes han declarado que la vida no es el valor supremo. No son escasos los ejemplos de gente para las cuales la libertad, la honestidad, la fe, el honor, etc., son más valiosos que la propia vida. Es célebre la declaración de Sócrates de que una vida sin reflexión no merece vivirse. ¿No habría podido Sócrates haberse sustraído a la muerte de haber prometido modificar sus opiniones, o de haber sobornado a uno de los carceleros, o de haberse entregado simplemente a la merced del jurado? ¿No cabría decir lo mismo de Jesucristo? Con frecuencia gentes comunes y corrientes han elegido la muerte antes que abjurar de sus creencias. Los ejemplos son numerosos. Pensemos en los que se mantuvieron firmes en sus creencias inclusive mientras las llamas de una hoguera los reducían a cenizas. A veces llamamos a estas personas héroes o mártires, y a veces los llamamos fanáticos. Uno de los ejemplos más conocidos es el de Abraham e Isaac. El relato bíblico en el cual Dios manda a Abraham matar a su único hijo, Isaac, es interpretado usualmente como expresión de que, aunque la

vida es valiosa, no es el valor supremo. La fe o la creencia en Dios es, en este caso, más valiosa que la vida, porque, para el verdadero creyente, si Dios ordena hacer algo, debe hacerse independientemente de lo repugnante que parezca personal o moralmente. (Me he referido a la Biblia, en una ocasión para rechazarla y en otra para poner un ejemplo. Desde mi punto de vista, esto sólo muestra que la Biblia contiene enseñanzas que son valiosas y otras que no lo son.) Todos los ejemplos indicados muestran simplemente que la vida no es siempre el valor supremo, o que el derecho a vivir no es un derecho «absoluto» al cual todos los demás derechos se hallen subordinados. Pero si esto es cierto, entonces la mujer embarazada puede alegar que hay antecedentes respetables para creer que puede tomar una decisión moral entre el valor de la vida que lleva en su seno y su propia cualidad de vida, o la cualidad de vida de su feto.

2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Trataré el problema del aborto, del que se ocupa más concreta y circunstancialmente la coautora de la presente obra, dentro del contexto de la noción de tolerancia (y de su opuesta, la intolerancia). Tomaré dicho contexto en toda su generalidad, de modo que pueda aplicarse a otros problemas además del planteado. Pero se aplica específicamente a dicho problema del modo siguiente. En la medida en que quienes se oponen al aborto en cualquier caso, y a fortiori, se oponen a la libertad de elección de abortar son intolerantes, estimo que no se puede ser tolerante con ellos, salvo en la medida en que puede seguir ofreciéndoles oportunidad de airear sus opiniones. Con ello la tolerancia ha llegado a sus límites. La intolerancia que consistiría en obligar a todo el mundo a poner en práctica dichas opiniones intolerantes, es considerada inadmisibile. Ello quiere decir, por supuesto, que no debe imponerse como obligatorio el punto de vista que mantiene la libertad de elección para el aborto, ya que ello sería una expresión de intolerancia tan inadmisibile como la precedente: si la mujer decide no abortar, cualesquiera que sean las consecuencias, tiene tanto derecho a ello como si decide abortar, cualesquiera que sean las consecuencias (el consecuencialismo no se aplica cuando concierne a los derechos de una sola persona). Aborto y no aborto son, pues, elecciones por igual legítimas y aceptables dentro del contexto de la idea de tolerancia que procederé de inmediato a dilucidar.

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

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

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

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

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

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

Si se quiere evitar caer en estos extremos, hay que dar cabida a la tolerancia, es decir, admitir la posibilidad de actitudes, doctrinas, soluciones, etc., distintas de una supuesta actitud, doctrina, solución, etc., única y verdadera —y admitir, además, que ciertas actitudes, doctrinas, soluciones, reglas, etc., que pueden ser máximamente defendibles en un terreno, no son necesariamente aplicables a todos los terrenos. Nada de esto significa afirmar que abrazar una actitud tolerante equivale a proclamar que todas las alternativas a una posición dada son iguales. Ello sería lo mismo que mantener que no merece ni siquiera la pena discutir sobre ellas, ya que si son todas iguales, son indiferentemente iguales. De seguirse

este camino, la tolerancia se disolvería en una completa indiferencia con respecto a la teoría y en una absoluta blandura con respecto a la práctica. Sería como pasarse de todo, lo que va muy bien para terminar toda discusión, y dejar que los intolerantes ocupen de inmediato la zona abandonada. Reconozco que en este mundo hay que pasarse de muchas cosas, e inclusive que pasarse de muchas cosas en ciertos momentos puede revelar una benéfica actitud de tolerancia contra la intolerancia del entusiasta, que no se pasa de nada, porque tiene sobre cada asunto opiniones tajantes. Pero de pasarse de muchas cosas a pasarse de todo hay un buen trecho. Pasarse de todo es como pasarse a algún otro mundo, en el cual, ya que se admite todo, no se admite a la postre nada.

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

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

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

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

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

a abortar es tolerar la opinión de que una persona puede cometer impunemente un crimen. ¿Puede la tolerancia llegar al extremo de tolerar cualesquiera de estas dos cosas?»

Llevemos la tolerancia a tratar de encontrar una razón suplementaria en favor de una actitud de completa intolerancia con respecto al derecho al aborto, así como con respecto a la opinión de que debe mantenerse este derecho: «El asesinato es una forma extrema de intolerancia: la que consiste en no tolerar la existencia de una persona. Por tanto, los que predicán la tolerancia hacia la práctica del aborto y hacia la opinión en favor del derecho a practicarlo son los verdaderos intolerantes.»

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

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

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

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

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