



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA

# UNA DISERTACIÓN MORAL SOBRE EL ABORTO

TE S I S

que para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Presenta:

Salvador Enrique Rodríguez Trujano

Asesor: Dr. Gustavo Ortiz Millán

Ciudad Universitaria, México, 2016

CDMX



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*Dedicada a la memoria del profesor  
Agustín Pérez Carrillo (1942-2009),  
extraordinario hombre socrático.*



## PRESENTACIÓN

Algunos ya saben que mi paso por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM fue muy accidentado. Una inesperada —aunque a mi parecer inevitable— “huelga estudiantil” en 1999 me alejó de mi amada universidad cuando apenas cursaba el segundo semestre de la carrera de Filosofía. Fueron momentos muy difíciles. En lo personal, con el implacable paso de los meses, mi decisión de formarme como filósofo pareció haber llegado a su fin y quedar como una mera anécdota. Sobre todo porque, tras medio año de inactividad, fui admitido en la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, como estudiante de la impensable carrera de Derecho.

Cuando terminó la “huelga” con la entrada de la Policía Federal y se reanudaron las actividades en la UNAM, en febrero del año 2000, se podía percibir un fuerte clima de hostilidad y resentimiento entre estudiantes, profesores, trabajadores y autoridades. Todos los días habían reclamos; a veces golpes. El calendario escolar era un desastre. Las amenazas de aprobar una nueva reforma al Reglamento General de Pagos seguían latentes y, con ello, la posibilidad de un nuevo paro estudiantil. Nadie sabía qué se había ganado o cuánto se había perdido tras nueve meses de paro. La comunidad universitaria estaba muy adolorida; y yo también lo estaba. Por ello decidí renunciar al segundo semestre y tramitar una suspensión temporal de mis estudios, en espera de aquel prometido “Congreso Universitario” que, sobra decirlo, nunca se llevó a cabo.

Un año después, en 2001, regresé a la UNAM con el compromiso personal de cursar dos licenciaturas a la vez; lo que significó un gran reto para un joven de veinte años. Durante los siguientes dos años y medio repartí mis días entre la UAM Azcapotzalco y Ciudad Universitaria. Al hallarme permanentemente presionado por mis tareas y lecturas, me volví una persona solitaria, siempre distante. Leí libros enteros en el transporte público, comencé a dormir cuatro horas al día y, por

primera vez en mi vida, necesité usar anteojos. Fue una etapa muy intensa que marcó mi *ethos*.

En el año de 2003, sin embargo, me vi obligado a abandonar de nuevo la carrera de Filosofía —esta vez por un semestre— para prestar mi servicio social en la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal, para cubrir el requisito de la carrera de Derecho. Pero muy pronto regresé a la Facultad de Filosofía y Letras para continuar con mis estudios. Terminé la licenciatura en Derecho en 2004, y fue el turno de realizar mi servicio social, para la carrera de Filosofía, en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Allí escribí mi tesis de licenciatura en Derecho, mientras avanzaba dos o tres materias por semestre en Filosofía.

Inmediatamente después de titularme como Licenciado en Derecho por la UAM, en 2005, ingresé a la Maestría en Derecho de la UNAM y estuve alternando mis materias del posgrado con las de la licenciatura en Filosofía. Ya en 2006, como parte de mis estudios de posgrado en Derecho, surgió la posibilidad de realizar una estancia de investigación en la Universidad de California, Los Ángeles, que no pude desaprovechar. Por tal razón tuve que suspender otra vez mis estudios de Filosofía durante un año entero.

Pero volví en 2007. Y retomé por tercera y última ocasión la carrera de Filosofía. Me preparé para acreditar la última materia pendiente en mi plan de estudios, “Estética 1”, al mismo tiempo que seguí tomando clases en la Maestría en Derecho y debuté como Profesor de Asignatura en la materia de “Ética y derechos humanos” en la Facultad de Derecho de la UNAM. Finalmente, concluí la carrera de Filosofía en 2008; diez años después de haber comenzado.

Me gusta pensar que esta historia fue como una especie de *odisea*. Que al igual que el glorioso Ulises, que intentó regresar a su patria durante diez años, así yo tuve que sortear muchos escollos, tormentas, cantos de sirenas, peleas con cíclopes, gigantes, hechiceras, flores hipnóticas y diosas enamoradas. Esta tesis simboliza el final de un intrincado camino que, desde luego, se prolongó algunos años más para la elaboración de la presente disertación. Aunque me costó mucho trabajo

continuar con mis estudios de Filosofía, nunca perdí la convicción de terminar la carrera y titularme por medio de una tesis. Por ello, en estas líneas, quiero dejar constancia de que hoy me siento sumamente feliz por haberlo logrado.

Naturalmente quiero agradecer a las personas que de uno u otro modo me acompañaron en este periplo. En primer lugar a mis padres, Yolanda Trujano y Salvador Rodríguez, de quienes he recibido el amor más pleno y generoso que haya conocido jamás. Gracias igualmente a mi hermano Julio César, de quien siempre he tomado fuerzas para emprender cualquier camino. A mi tía Dolores Rodríguez, que me prestó muchos de sus libros de filosofía. A María Delgado, por su cariño permanente. A mis entrañables amigas y amigos de la Facultad de Filosofía y Letras: Gabriela Jurado, Gabriela Mondragón, Isabel Vázquez, Cecilia Felipe, Julieta González, Yeyetzi Cardiel, Berenice Ortega, Aldo Muñoz, Mabeygnac Maza y Pedro Jurado. A mis amigas Tania Virgilio y Cynthia Guzmán, de la maestría en Derecho, por su gran amistad y apoyo. Y muy especialmente al Dr. Juan Vega Gómez, excelente jefe, maestro, mentor y amigo, por haberme respaldado académica y profesionalmente desde hace más de 10 años en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

También deseo expresar mi agradecimiento a las personas con las que discutí, en distintos momentos, varios de los argumentos que se analizan en este trabajo: Agustín Pérez Carrillo (mi inigualable maestro de Teoría y Filosofía del Derecho en la UAM Azcapotzalco, a quien dedico esta tesis), Enrique Gordillo Cisneros, Dilcya García Espinosa de los Monteros, Elvia Flores Ávalos, Berenice Ortega Villela, Juan Vega Gómez, Imer Flores Mendoza, Cynthia Guzmán García de León, Verónica Román Quiroz, Alma de los Ángeles Ríos Ruiz, José Manuel Vargas Menchaca, Lauren Permenter, David Plunkett, María Eugenia Delgado Dueñas, Griselle Sánchez Ramos, Pedro Villarreal Lizárraga, Ricardo Reyes Márquez, Margarita Juárez Rodríguez, Juan Carlos Barrios Lira, Lucía Raphael de la Madrid, Lucía Núñez Rebolledo, Lourdes Enríquez Rosas, María José Franco Rodríguez, Luis Enrique Pimentel Gutiérrez y a mis colegas del *Círculo Thaumata*, Sandra Gómora Juárez y Edith Cuautle Rodríguez.



ENRIQUE RODRÍGUEZ TRUJANO

Por último, debo un agradecimiento especial al Dr. Gustavo Ortiz Millán, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, por sus comentarios a un proyecto preliminar de este trabajo, en el marco del “Diplomado en Bioética” (2011), organizado por el Colegio de Bioética en el Instituto de Fisiología Celular de la UNAM; y por tener la amabilidad de aceptar la dirección de esta tesis y compartir conmigo sus valiosísimas observaciones y sugerencias. De igual forma, agradezco los comentarios y sugerencias de los miembros del sínodo designado para mi examen profesional, conformado por el Dr. Juan Antonio Cruz Parceró, la Dra. Amalia Amaya Navarro, el Dr. Moisés Vaca Paniagua y la Dra. María de Jesús Medina Arellano. Es preciso aclarar, no obstante, que los errores de este trabajo, así como la postura específica que en él se defiende, son responsabilidad exclusiva de mi persona.

Ciudad Universitaria, octubre de 2016.

## INDICE

Advertencia preliminar .....	15
Un esquema de posiciones .....	19

### Capítulo primero

1. Antiabortista radical .....	23
1.1. La noción de vida .....	25
1.2. Principio de santidad .....	29
1.3. La noción de persona .....	34

### Capítulo segundo

2. Antiabortista moderado .....	41
2.1. Fuerza mayor .....	43
2.2. Doctrina del doble efecto .....	52

### Capítulo tercero

3. Defensor moderado del aborto .....	59
3.1. Moral social y valores públicos .....	60
3.2. Estado de necesidad .....	65

## Capítulo cuarto

4. Defensor liberal del aborto .....	75
4.1. Abortos triviales .....	76
4.2. Libertad y autodeterminación .....	79
4.3. Hacia una teoría del cuerpo .....	91
Conclusiones .....	99
Referencias .....	103
Anexos .....	109

*Freedom is the cardinal, absolute requirement of self-respect: no one treats his life as having any intrinsic, objective importance unless he insists on leading that life himself, not being ushered along it by others, no matter how much he loves or respects or fears them.*

Dworkin, Ronald, *Life's Dominion*, p. 239.



## ADVERTENCIA PRELIMINAR

En muchas ocasiones el tema del aborto plantea una serie de cuestiones muy difíciles de tratar, entre otras razones, porque la interrupción del embarazo puede ser abordada desde la óptica de distintas disciplinas. Se podría realizar, por ejemplo, un análisis jurídico del aborto, adoptando un enfoque de derecho constitucional, de derechos humanos o de derecho penal. O bien, se podría efectuar un estudio de derecho comparado, entre las distintas legislaciones locales o nacionales, para contrastar los diversos esquemas de regulación que existen al respecto.

No obstante, también se podría desarrollar una investigación empírica-sociológica sobre el aborto. Por ejemplo, averiguar la incidencia de embarazos no deseados, en un determinado tiempo y lugar, para establecer cuántos de ellos son interrumpidos, por qué razones y bajo qué condiciones. De este modo, con base en datos muy puntuales de mortalidad, morbilidad y demografía, en efecto, el aborto podría ser tratado como un problema social de salud pública.

Lo anterior no impide que el aborto pueda ser examinado, por otra parte, con una perspectiva criminológica o con una perspectiva de género, empleando las herramientas de análisis de muy diversas teorías críticas y feministas, con el fin de investigar un fenómeno social de misoginia, discriminación y violencia social e institucional, para el cual se propongan políticas públicas que contribuyan a la igualdad efectiva entre mujeres y hombres.

Y más aún, en el ámbito de las ciencias naturales el aborto puede ser estudiado desde el punto de vista de muy diversas ramas: la medicina, la biología, la embriología, la genética, la ginecología y la neurobiología, entre otras. Pero es preciso destacar que en cada uno de estos campos el aborto puede ser estudiado sin tener que considerar, necesariamente, los resultados alcanzados por los enfoques jurídicos, sociológicos o estadísticos.

En el presente trabajo, sin embargo, no emplearé ninguno de los enfoques anteriores para desarrollar mi investigación sobre el aborto.<sup>1</sup> En cambio, me limitaré a explorar una cuestión que considero central en el debate: el problema de su justificación moral.<sup>2</sup> Es decir, intentaré dilucidar cuáles son las razones que se pueden esgrimir para afirmar que el aborto es una acción buena o mala, correcta o incorrecta, justa o injusta, permisible o no permisible. Lo que me llevará a investigar la solidez de tales razonamientos.

Esto no quiere decir que los otros enfoques carezcan de utilidad; o que sea inviable emprender un análisis de carácter multidisciplinario. Ciertamente las conclusiones alcanzadas por otras disciplinas podrían tener un impacto en las razones de la gente para juzgar la moralidad del aborto. Pero un análisis sobre la moralidad del aborto podría, del mismo modo, arrojar luces para emprender un estudio a partir de otros enfoques. Lo que ante todo deseo subrayar en esta introducción es que, aunque haya puntos de contacto entre los distintos enfoques, cada uno de ellos puede seguir un desarrollo de investigación relativamente independiente. Existen muchas maneras de estudiar el tema del aborto. Aquí sólo se ha elegido una de ellas. Se trata, en efecto, de una decisión metodológica.

Ahora bien, en términos generales la postura moral que cada uno esté dispuesto a adoptar frente al tema del aborto se encuentra con-

<sup>1</sup> Con la palabra “aborto” me referiré, principalmente, a una acción humana consistente en la interrupción deliberada del embarazo de una mujer, con la consecuente muerte del embrión o feto en gestación. Aunque hay definiciones ginecobstétricas y legales que difieren al respecto, en este trabajo se asumirá que el “proceso de gestación” comienza con la concepción y concluye con el nacimiento.

<sup>2</sup> En este punto sigo a Gustavo Ortiz Millán, quien recientemente emprendió este camino de investigación en *La moralidad del aborto* (México, Siglo XXI, 2009). Como se relata en el capítulo 8, muchas personas consideran que el aborto tiene que ser tratado exclusivamente como un asunto de salud pública, pero no de moral. Esta opinión quizás obedezca a que tales personas asocian la moral con la religión, con la subjetividad, o bien con un conjunto de valores, tradiciones y costumbres que deberían conservarse en una sociedad. Esto explicaría por qué algunos teóricos y activistas se rehúsan a discutir el tema del aborto desde un *enfoque moral*; lo cual revela, como dice Ortiz Millán, “una gran incompreensión de lo que es la moralidad y el pensamiento moral” (p. 92).

dicionada por distintos factores, como la cantidad y la calidad de la información que se posea al respecto, los valores (y prejuicios) que se abracen, las causas políticas o convicciones religiosas con las que uno esté comprometido, e incluso la capacidad —o incapacidad— de llevar a cabo una reflexión racional en un plano de apertura y tolerancia ante quienes piensan diferente.

Sin embargo, en el caso específico de las mujeres que enfrentan el dilema personal de continuar o interrumpir un embarazo (deseado o no), es posible que sean otros los factores determinantes para aceptar o rechazar la realización de un aborto: el nivel de solvencia económica para proveer de lo necesario a un hijo, la condición de salud del feto y su expectativa de vida, el plan de vida personal, familiar o profesional de la mujer embarazada, el entendimiento que ella tenga con su pareja, la voluntad del padre, el apoyo o respaldo de sus familias, entre muchas otras consideraciones.

Por ello, es importante señalar que no es exactamente lo mismo definir una posición racional frente al tema del aborto, que tomar una decisión efectiva en una situación real de embarazo no deseado. Esto se debe a que, con frecuencia, las razones empleadas para justificar una postura son distintas a las motivaciones concretas para tomar una decisión. Mientras las primeras se inscriben en el ámbito de la discusión teórica, las últimas se desarrollan en el terreno de la deliberación práctica. Y aunque puede haber cierta continuidad entre unas razones y otras, no es necesario que así sea.

De tal modo, no es descabellado pensar que una mujer embarazada puede defender teóricamente el aborto y, no obstante, culminar un embarazo no deseado. También es posible imaginar que una mujer renuente al aborto decida interrumpir un embarazo *deseado* debido a las graves malformaciones congénitas que pudiera presentar el feto. Y más aún, es perfectamente factible que muchas mujeres tomen decisiones sobre sus embarazos sin tener una postura teórica consistente o definitiva sobre el aborto.

La finalidad de esta disertación es defender una posición teórica liberal frente al aborto. Con ello no me propongo, de ninguna manera,

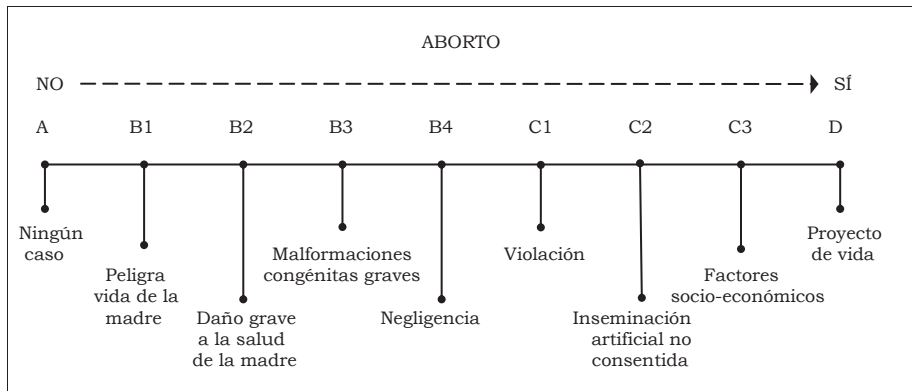


ENRIQUE RODRÍGUEZ TRUJANO

sugerir una regla de acción general para todos los embarazos no deseados y usurpar, de ese modo, un espacio de decisión que *en última instancia* está reservado exclusivamente para las mujeres. La interrupción efectiva del embarazo —o bien su culminación— es una decisión práctica que depende del juicio y voluntad personal de cada mujer. Lo cual constituye un problema distinto al de justificar el aborto, bajo determinados supuestos, desde un punto de vista de filosofía moral. Así pues, en este trabajo me limitaré al análisis racional de los argumentos que se pueden elaborar para defender o criticar ciertas posiciones relativas al aborto en el ámbito de una reflexión filosófica.

## ESQUEMA DE POSICIONES

Comenzaré mi exposición presentando un esquema de supuestos de interrupción del embarazo, con el fin de ilustrar distintas posiciones morales frente al aborto.<sup>3</sup>



En este esquema se puede observar, en el extremo izquierdo, una posición de rechazo absoluto hacia el aborto (A). Se trata de una postura que no admite la realización del aborto en ningún caso y bajo ninguna

<sup>3</sup> En el ámbito de la filosofía moral es común clasificar en tres vertientes las posiciones frente al aborto: conservadora, moderada y liberal. Cf. Goffi, Jean-Ives, "Aborto", en Canto-Sperber, Monique (dir.), *Diccionario de ética y de filosofía moral* (tomo I) México, Fondo de Cultura Económica, 2001; Gordon, John Stewart, "Abortion", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: <http://www.iep.utm.edu/abortion/> [último acceso: 29 de septiembre de 2014]; Ortiz Millán, *op. cit.*, especialmente el capítulo 1, "Conservadores, liberales y moderados: un mapa de posiciones"; Valdés, Margarita, "El problema del aborto: tres enfoques", en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2004. Si bien tengo coincidencias con varios autores en cuanto a la ubicación de distintas posiciones frente al aborto, la manera de caracterizar y problematizar cada una de ellas será diferente en el presente trabajo.

circunstancia.<sup>4</sup> Llamaré *antiabortista radical* al defensor de esta posición (Capítulo Primero).

Tal rechazo absoluto hacia el aborto, sin embargo, podría desplazarse progresivamente hacia una posición cada vez más favorable, en la medida que se acepte la interrupción del embarazo según los diferentes supuestos señalados en el esquema. Así, alguien que en principio rechaza la práctica del aborto podría matizar su postura admitiendo una o varias hipótesis de permisión. Pensemos en el caso de personas que, por regla general, se oponen al aborto pero lo consideran excepcionalmente permisible en situaciones de *fuera mayor*, como cuando está en peligro la vida de la mujer (B1),<sup>5</sup> hay un riesgo considerable a su salud (B2), el feto presenta malformaciones congénitas graves (B3), o bien, cuando una conducta negligente,<sup>6</sup> propia o ajena, fuerza la in-

<sup>4</sup> Esta ha sido la posición de la Iglesia católica, especialmente durante el siglo XX, y de los movimientos “pro-vida” más conservadores en el mundo, los cuales se apoyan en la idea de que los seres humanos tienen un derecho natural e inviolable a la vida desde el momento de la concepción. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, “Declaración sobre el aborto”, Ciudad del Vaticano, 1974, bajo el pontificado del Papa Pablo VI, disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19741118\\_declaration-abortion\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html) [último acceso: 10 de febrero de 2016]; Congregación para la Doctrina de la Fe, “Instrucción *Dignitas Personae* sobre algunas cuestiones de bioética”, Ciudad del Vaticano, 2008, bajo el pontificado del Papa Benedicto XVI, disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html) [último acceso: 9 de febrero de 2016].

<sup>5</sup> Tal es la posición de algunos teóricos conservadores que consideran al aborto como un acto moralmente inaceptable (*prima facie*), pero admiten —mediante la “doctrina del doble efecto”— que podría ser moralmente permisible cuando el feto pone en peligro la vida de la mujer. Cf. Noonan, John T. Jr., “An Almost Absolute Value in History”, en Mappes, Thomas A. y Zembaty, Jane S. (eds.), *Social Ethics; Morality and Social Policy*, 3a. ed., New York, McGraw Hill, 1987, pp. 8-13.

<sup>6</sup> Es decir, conductas que en cierta medida se podían prever y evitar, como ingerir un medicamento contraindicado, consumir drogas y bebidas alcohólicas durante el embarazo, el tener una alimentación deficiente o sufrir accidentes que coloquen a la mujer embarazada, básicamente, en alguno de los supuestos anteriores: peligro de muerte, riesgo grave de ver afectada su salud o malformaciones congénitas graves del feto. Desde la perspectiva de los antiabortistas, en general, este tipo de conductas im-

terrupción del embarazo (B4). Denominaré *antiabortista moderado* al representante de esta postura (Capítulo Segundo).

Otra posición —compatible con la del antiabortista moderado, cabe decir— podría ser la de un individuo que considera viable el aborto si, y sólo si, existe una razón de peso para justificarlo moralmente, como cuando el embarazo es resultado de una violación (C1) o de una inseminación artificial no consentida (C2), o bien, cuando los progenitores carecen de los recursos económicos y materiales para garantizar al menor una vida digna (C3). Atribuiré esta posición a un *defensor moderado del aborto* (Capítulo Tercero).

En el extremo derecho del esquema, por último, se podría ubicar una posición claramente favorable hacia el aborto, en la cual se considera que la interrupción del embarazo es una acción moralmente permisible no sólo para situaciones de fuerza mayor (peligro de perder la vida, riesgo grave para la salud de la madre, malformaciones congénitas graves y negligencia) o de un estado de necesidad justificante (violación, inseminación artificial no consentida, factores socio-económicos), sino también como una medida de planificación familiar<sup>7</sup> o para garantizar la realización de un proyecto de vida (D). Me referiré al exponente de esta posición como un *defensor liberal del aborto* (Capítulo Cuarto).

Desde luego, hay una amplia variedad de posiciones imaginables en el esquema, las cuales podrían verse modificadas si se añaden otro tipo de variables, como los diversos métodos abortivos actualmente disponibles<sup>8</sup> y la etapa de gestación embrionaria en la cual se pretenda

---

prudentes —como ocurre con cualquier delito culposo— no exime a la mujer de una responsabilidad penal.

<sup>7</sup> Considérese la posición del filósofo moral inglés Richard M. Hare quien —sin pronunciarse a favor de la interrupción de embarazo— defiende que hay razones de control demográfico que pueden justificar moralmente el aborto. Cf. Hare, Richard M., “Abortion and the Golden Rule”, en Kuhse, Helga y Singer, Peter (eds.), *Bioethics: An Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 58-68; Hare, Richard M., “Un enfoque kantiano sobre el aborto”, *Diánoia*, No. 36, 1990, pp. 39-50.

<sup>8</sup> El método de interrupción de un embarazo ciertamente podría predisponer nuestra opinión sobre el aborto: en efecto, no es lo mismo someterse a una *operación quirúrgica*, con la necesaria intervención de un cirujano (aborto quirúrgico), que seguir las

efectuar el aborto.<sup>9</sup> Pese a ello, me concentraré en los razonamientos de carácter moral que podrían ofrecer los contendientes paradigmáticos que recién he señalado.

---

indicaciones de una sencilla *prescripción médica*, consistente en la ingestión de un par de pastillas abortivas (aborto farmacológico). No me detendré, sin embargo, en la cuestión de los métodos abortivos, porque la relativa seguridad y discreción con la cual hoy en día se pueden practicar los abortos, no constituye una razón suficiente para justificarlo moralmente. Para una descripción general de los diversos métodos abortivos, véase la tabla de “Procedimientos Abortivos” en el Anexo al final de este trabajo.

<sup>9</sup> El momento particular en el que se practique el aborto también puede ser relevante sin duda alguna: anatómicamente hay grandes diferencias entre un cigoto de ocho días y un feto en la trigésima semana de gestación. No obstante, aunque el desarrollo del feto puede ser un indicador importante para defender o impugnar el aborto, nuevamente: de ello no se puede colegir un criterio contundente y definitivo para resolver el problema de su justificación moral.

## CAPÍTULO PRIMERO

### 1. ANTIABORTISTA RADICAL

El antiabortista radical rechaza *absolutamente* la práctica del aborto. No la considera aceptable en ninguna circunstancia, bajo ningún método, en ninguna etapa del proceso de gestación de un feto. Una de las principales razones para adoptar esta postura es la plena convicción de que el aborto encarna un acto de violencia execrable: la muerte arbitraria e injusta de una *persona* inocente, e indefensa, que tiene derechos como cualquier otro miembro de la especie humana. Tal convicción podría estar fundada, a su vez, en la creencia de que todos los individuos tienen el deber moral de «*nunca* matar», dado que la *vida* es el bien más valioso que una persona pueda poseer y del cual nadie puede disponer por su mero capricho —especialmente si se trata de una vida ajena—.

Así pues, desde esta perspectiva, el aborto intencional no puede concebirse sino como un asesinato ruín y deleznable.<sup>10</sup> No importa que el embarazo sea resultado de una violación o consecuencia de una inseminación artificial no consentida. Tales hechos, por lamentables que sean, no pueden legitimar la decisión de dar muerte a una criatura ajena a esas circunstancias. Para el antiabortista radical la vida humana es *sagrada*.<sup>11</sup> Y si bien en una situación de extrema urgencia se podría “de-

<sup>10</sup> Nótese que el antiabortista radical, sin embargo, nada puede decir cuando la muerte del embrión o feto se debe al rechazo natural del cuerpo de la mujer embarazada (*i. e.*, un aborto espontáneo). En rigor, el antiabortista radical sólo puede oponerse al aborto inducido o voluntario —a menos que encontráramos, claro está, a un antiabortista radical lo suficientemente extravagante como para reprochar a Dios o a la naturaleza la existencia de abortos naturales y fortuitos—.

<sup>11</sup> Algunos autores antiabortistas no radicales han subrayado lo problemático que resulta desprender una consecuencia moral de un aspecto meramente biológico. Véase, por ejemplo, el argumento de Don Marquis que, aun cuando defiende una posición (*prima facie*) conservadora frente al aborto, rechaza la “teoría de la santidad de la vida humana” defendida por antiabortistas radicales, entre otras razones, porque es antropocéntrica (o “especista”) y resulta incompatible con la tesis de que también los animales son dignos de (alguna) consideración moral. Cf. Marquis, Don, “Why Abortion

jar morir” al feto para salvar la vida de la mujer embarazada (cuando el feto presenta serias malformaciones congénitas y tiene pocas probabilidades de supervivencia, o cuando el embarazo pone en peligro la vida de la mujer o en grave riesgo su salud), siempre será incorrecto matarle *directamente*.<sup>12</sup> Y ni qué decir de lo poco razonable que resultaría para esta posición argumentar la carencia de recursos materiales de los padres —por no hablar de los “planes” — necesarios para garantizar cierta calidad de vida a sus descendientes. Ninguna de estas razones, ni la suma de ellas, es suficiente para justificar la destrucción o el sacrificio de un bien en extremo valioso como lo es la vida de un embrión o feto humano.

Bajo este supuesto, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha argumentado:

No desconocemos estas grandes dificultades: puede ser una cuestión grave de salud, muchas veces de vida o muerte para la madre; a la carga que supone un hijo más, sobre todo si existen buenas razones para temer que será anormal o retrasado; la importancia que se da en distintos medios sociales a consideraciones como el honor y el deshonor, una pérdida de categoría, etcétera. *Debemos proclamar absolutamente que ninguna de estas razones puede jamás dar objetivamente derecho para disponer de la vida de los demás, ni siquiera*

---

is Immoral?”, en Kuhse, Helga y Singer, Peter (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 46-57. Para un estudio sobre la santidad de la vida y sus implicaciones morales, véase Glover, Jonathan, “The Sanctity of Life”, en Kuhse, Helga y Peter Singer (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 193-202; Baranzke, Heike, “‘Sanctity-of-Life’ —A Bioethical Principle for a Right to Life”, *Ethic Theory & Moral Practice*, No. 15, 2012, pp. 295-308.

<sup>12</sup> Aunque algunos filósofos morales, como James Rachels, han cuestionado que exista, bajo ciertas circunstancias de igualdad, una diferencia moralmente relevante entre “matar” y “dejar morir”. Cf. Rachels, James, “Killing and Letting Die”, en Becker, Lawrence y Becker, Charlotte (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, 2a. ed., New York, Routledge, Vol. 2, 2001, pp. 947-50; Howard-Snyder, Frances, “Doing vs. Allowing Harm”, en Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/doing-allowing/> [último acceso: 5 de agosto de 2015].

## UNA DISERTACIÓN MORAL SOBRE EL ABORTO

*en sus comienzos [...] La vida es un bien demasiado fundamental para ponerlo en balanza con otros inconvenientes, incluso más graves.*<sup>13</sup>

No hay duda de que el antiabortista radical tiene un buen argumento en la medida en que si uno acepta sus premisas —basadas en una noción particular de *vida* y de *persona*— lógicamente no se podrá rechazar la fuerza de su conclusión: que el aborto es un acto moralmente reprochable. ¿Pero acaso son verdaderas las premisas de su argumento?

### 1.1. La noción de «vida»

El antiabortista radical parte de una regla moral intuitivamente correcta: «debemos defender la vida». Ciertamente cualquier persona podría estar de acuerdo con esta regla e incluso admitir que la exigencia de «no matar» constituye un principio cardinal para la vida en comunidad. Ignorar sistemáticamente este principio llevaría a cualquier sociedad a la desaparición. El problema comienza, sin embargo, con la afirmación de que la vida debe defenderse *absolutamente*. Esto es, cuando el principio razonable de «no matar»<sup>14</sup> se interpreta en el sentido exhaustivo de «*nunca* matar». Tal interpretación puede tener su origen en una concepción absolutista de la «vida», en la cual se asigna un valor supremo al *mero hecho* de estar vivo, que no podría ser vencido por otra consideración de ninguna clase. Este exceso trae consigo ciertas complicaciones.

En primer lugar, es injustificado adscribir un valor positivo a la vida mientras se atribuye, tácitamente, un valor negativo a la muerte. Tanto la vida como la muerte son hechos naturales del mundo: las plantas, los animales y los seres humanos tienen un ciclo regular de vida al

<sup>13</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, “Declaración sobre el aborto”, *loc. cit.*, nota 4, § 14. Énfasis añadido.

<sup>14</sup> Cf. Éxodo 20, 13, en la *Sagrada Biblia; Versión directa de las lenguas originales*, 54ª edición, trad. de Eloiño Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de autores Cristianos, 1991.



término del cual perecen inexorablemente. Y en vista de que la muerte es el destino natural de todo ser vivo, no tiene sentido considerar como malo *en sí mismo* el hecho biológico de morir.<sup>15</sup> Es falso que la vida o la muerte tengan un valor moral intrínseco.<sup>16</sup> Por ende, no hay razón para sacralizar la vida y estigmatizar la muerte en el modo absolutista que sugiere el antiabortista radical.

En segundo lugar, el valor absoluto que se pretende asignar a la «vida» no debería residir, sin más, en el “hecho biológico” de estar vivo, pues de lo contrario la exigencia de «respetar la vida» —tomada con todo rigor— nos obligaría a dejar de comer seres *vivos*, incluyendo todo tipo de plantas y animales.<sup>17</sup> Pero ¿podría alguien asumir seriamente tal compromiso? Desde luego que esto no es posible. Si el antiabortista radical no quiere caer en el absurdo de defender indiscriminadamente la *vida* de humanos, lombrices y zanahorias, deberá explicar por qué

<sup>15</sup> Un argumento similar es desarrollado por el filósofo Luis Villoro. Cf. Villoro, Luis, “¿Debe penalizarse el aborto?”, en Valdés, Margarita (comp.), *Controversias sobre el aborto*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 243-248.

<sup>16</sup> En la historia de la filosofía, Friedrich Nietzsche representa un momento de ruptura decisivo con el pensamiento ético tradicional que consideraba que los valores y las verdades morales eran naturales y universales. Nietzsche argumentó que la moral tiene un origen, una “genealogía”, y que los valores no son sino el resultado de ciertas instituciones sociales, culturales y religiosas. De allí su famoso aforismo (§ 108): “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos...”. Esto sugiere la idea de que no podemos atribuir a los hechos de la naturaleza ningún valor moral inherente. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 107.

<sup>17</sup> Peter Singer ha señalado una contradicción similar: “[...] los que protestan contra el aborto pero comen habitualmente a base de los cuerpos de gallinas, cerdos y terneras, muestran solamente una preocupación parcial por las vidas de los miembros de nuestra propia especie. Porque en cualquier comparación justa de las características moralmente pertinentes, como la racionalidad, la conciencia de sí mismo, el conocimiento, la autonomía, el placer, el dolor, etcétera, la ternera, el cerdo y la tan ridiculizada gallina se encuentran muy por delante del feto en cualquier etapa del embarazo, mientras que si hacemos la comparación con un feto de menos de tres meses, un pez mostraría más señales de conciencia”. Singer, Peter, *Ética práctica*, 2a. ed., trad. de Rafael Herrera Bonet, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 186-187.

la vida humana es más valiosa que la de otros seres vivos; y enfrentar el problema de caracterizar al embrión humano como *algo más* que un ser vivo —quizá como un ser vivo con “alma” o “espíritu” o, en una versión laica más sofisticada, con la propiedad de ser “persona”—. <sup>18</sup>

Ahora bien, supongamos, por mor del argumento, que el antiabortista radical ha demostrado que la vida del ser humano es más valiosa que la de cualquier otro animal, insecto o vegetal. <sup>19</sup> De ese modo su argumento podría continuar con su propósito fundamental de defender la vida, aunque no *cualquier* tipo de vida, sino la vida humana en virtud del valor ontológico que lo distingue de otras criaturas.

Pese a esta concesión, el antiabortista radical seguirá siendo incapaz de superar ciertas objeciones. Por ejemplo, si se asume que la naturaleza del ser humano proporciona una razón *categórica* para nunca matarle, entonces uno se verá en serias dificultades cuando otro ser humano —que naturalmente tiene el mismo valor ontológico— ponga en peligro la vida propia o la de un ser querido. En tal caso, si uno quisiera ser consecuente con el principio de respetar la vida *siempre* (de seres humanos, desde luego), tendrá que estar dispuesto a morir en manos de su victimario antes que intentar defenderse legítimamente. Y no sólo eso: nadie tendría una justificación moral para dar muerte a un asesino que mata sin piedad, puesto que el valor *absoluto* de la vida humana no se perdería por matar despiadadamente a otros seres humanos. En ese sentido, la llamada “defensa propia” que llegara a ocasionar la muerte de un agresor sería, por fuerza, inmoral e ilegítima. Como se puede advertir, esta conclusión es profundamente contra-intuitiva, en vista de que no hay sociedad alguna que no contemple en sus sistemas de normas sociales y jurídicas varias excepciones al principio general de “no matar”.

<sup>18</sup> Véase *infra* el argumento sobre “La noción de «persona»”.

<sup>19</sup> Podríamos aceptar, junto con San Agustín de Hipona o algún otro filósofo humanista clásico, que la supremacía ontológica del ser humano se funda en la capacidad que tiene el hombre para el raciocinio y la bienaventuranza. Cf. Agustín, Santo, Obispo de Hipona, “Del libre albedrío”, en *Obras completas*, versión de Victorio Capanaga, *et. al.*, vol. III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

Un dilema similar ocurriría en el caso de que, por alguna complicación médica, la gestación del feto pusiera en peligro la vida de su madre. En tal situación el antiabortista radical quedaría en la más increíble estupefacción y sería incapaz de optar por la vida de alguno de ellos por el temor de atentar contra una vida humana. En efecto, si la vida del ser humano es valiosa en virtud de la naturaleza que corresponde a cada individuo, entonces la cuestión de priorizar la supervivencia de dos seres humanos con igual valor ontológico es, necesariamente, irresoluble. Frente a ese problema sólo cabe esperar que Dios, la naturaleza o el azar, determinen cuál es la persona que tendrá la fortuna de sobrevivir. Si es que alguna de ellas ha de hacerlo, claro está.

Así pues, bajo el supuesto de que la vida humana es absolutamente inviolable, el antiabortista radical preferiría aceptar el deceso de la madre o del feto —e incluso de ambos—, antes que avalar la realización de un acto *intencional* que tenga como resultado la muerte directa de una vida humana.<sup>20</sup> Como puede notarse, el argumento de la defensa *absoluta* de la vida es reductible al absurdo y, por lo tanto, falaz. Tiene sentido defender la vida, pero no hasta extremos insostenibles.<sup>21</sup> Por desgracia, el antiabortista radical no podrá superar esta objeción mientras no abandone el halo de sacralidad que tácitamente atribuye a la naturaleza de la vida humana.

<sup>20</sup> Así lo revela el hecho de que muchos detractores radicales del aborto, en su extrema determinación de «*nunca matar*», preferirían tolerar la muerte de miles de mujeres que se practican abortos en condiciones médicas inapropiadas.

<sup>21</sup> Cabe destacar, además, que el compromiso con una defensa *absoluta* de la vida conlleva a adoptar una determinada posición con respecto a otros temas, como la eutanasia activa, la eugenesia, el uso de células madre, la pena de muerte, el suicidio asistido y la guerra. Es importante advertir que las implicaciones de considerar que la vida humana tiene un valor *absoluto* son de gran alcance.

## 1.2. Principio de santidad

Una cuestión adicional que se podría discutir con mayor detalle es el origen y significado del concepto de *santidad*<sup>22</sup> que ha sido empleado en las discusiones éticas sobre la moralidad del aborto. ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que la vida humana es “sagrada”? Como sugerí en líneas anteriores, la santidad de la vida ha sido entendida —tanto por autores religiosos como laicos— como una característica ontológica de la naturaleza biológica humana.<sup>23</sup> Es decir, la afirmación de que la vida humana, por sí sola, tiene un valor intrínseco y, por lo tanto, existe una obligación de respetarla *absolutamente*. En el *Nuevo Diccionario de Ética Médica* se define la santidad como:

[...] un concepto esencialmente religioso que tiene su base en la idea de que la vida es un regalo de Dios. Un factor adicional dentro del cristianismo es la creencia de que los humanos son creados a imagen de Dios. En círculos no religiosos el término es usado para indicar el máximo respeto con el que se debe tratar a la vida humana.<sup>24</sup>

Los antiabortistas radicales, en efecto, se han valido de esta presunta “santidad” para reclamar la inviolabilidad absoluta de la vida humana. Sin embargo, es interesante advertir que este uso —la santidad como una característica biológica del ser humano— es relativamente reciente. La Iglesia católica no siempre estuvo en contra del aborto de una manera tan radical y decidida como ahora.<sup>25</sup> En la Edad Media, los Padres de la Iglesia “tuvieron diversas opiniones acerca del momento de

<sup>22</sup> Usaré “santidad” y “sacralidad” como conceptos sinónimos, en tanto que ambas nociones reivindican el carácter inviolable —y en ocasiones divino— de la vida humana, y han sido utilizadas como un argumento en contra del aborto, la eutanasia, la pena de muerte y el suicidio asistido, entre otros debates bioéticos.

<sup>23</sup> Cf. Baranzke, Heike, “‘Sanctity-of-Life’...”, *loc. cit.*, nota 11.

<sup>24</sup> Citado por Baranzke, *ibídem*, p. 297. La traducción es mía.

<sup>25</sup> Cf. Hurst, Jane, *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia católica; (Lo que no fue contado)*, 4ª ed., trad. de Caridad Inda, México, Católicas por el Derecho a Decidir, 1998, 38 p.

la infusión del alma espiritual”<sup>26</sup> en el cuerpo del feto, admitiendo que el tipo de pecado y su gravedad depende de la etapa en la cual el aborto sea realizado. Es hasta el siglo XX, mediante distintas cartas encíclicas, instrucciones vaticanas y el Concilio Vaticano II, que el aborto se condena en definitiva “desde el momento de la concepción” y se asume que la *santidad* es una propiedad inherente de la vida humana.

Así, el Papa Pío XI, en la encíclica *Casti Connubii*, reprobó la realización del aborto directo.<sup>27</sup> El Papa Juan XXIII, en su encíclica *Mater et Magistra*, subrayó el carácter *sagrado* de la vida, “la cual desde su comienzo exige la acción creadora de Dios”.<sup>28</sup> Más adelante, en el Concilio Vaticano II, presidido por el Papa Pablo VI, se determinó que quienes cometan el pecado del aborto recibirían la pena de excomunión, puesto que la “vida desde su concepción debe ser salvaguardada con el máximo cuidado; el aborto y el infanticidio son crímenes abominables”.<sup>29</sup> El Papa Juan Pablo II continuó el endurecimiento de la doctrina católica frente al aborto mediante la encíclica *Evangelium Vitae*, al reafirmar “el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término”<sup>30</sup>; y en la instrucción vaticana *Donum Vitae*, donde estableció que:

<sup>26</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, “Declaración sobre el aborto”, *loc. cit.*, nota 4, § 7.

<sup>27</sup> Pío XI, “Lettera Enciclica *Casti Connubii*”, Ciudad del Vaticano, 1930, disponible en: [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19301231\\_casti-connubii.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html) [último acceso: 10 de febrero de 2016].

<sup>28</sup> Juan XXIII, “Carta Encíclica *Mater et Magistra*”, Ciudad del Vaticano, 1961, disponible en: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html) [último acceso: 10 de febrero de 2016].

<sup>29</sup> Concilio Vaticano II, “Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la iglesia en el mundo actual”, Ciudad del Vaticano, 1965, disponible en: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) [último acceso: 10 de febrero de 2016].

<sup>30</sup> Juan Pablo II, “Carta Encíclica *Evangelium Vitae*”, Ciudad del Vaticano, 1995, disponible en: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html) [último acceso: 10 de febrero de 2016].

## UNA DISERTACIÓN MORAL SOBRE EL ABORTO

La inviolabilidad del derecho a la vida del ser humano inocente «desde el momento de la concepción hasta la muerte» es un signo y una exigencia de la inviolabilidad misma de la persona, a la que el Creador ha concedido el don de la vida.<sup>31</sup>

La tarea de realizar una investigación con respecto al origen doctrinal y religioso del concepto de la “santidad” en los documentos antiguos de la tradición judeocristiana rebasa los propósitos del presente trabajo. No obstante, quiero subrayar dos razones que me parece importante tener en cuenta para cuestionar el uso reciente que la Iglesia católica ha dado a la noción de “santidad”, y que retomo del artículo de Baranzke.<sup>32</sup> Me refiero, en primer lugar, al carácter *extrínseco* de la “santidad”; y, en segundo lugar, a su *naturaleza moral*. Ambos elementos están íntimamente relacionados.

De acuerdo con el análisis exegético de teólogos judíos solamente a Dios se puede atribuir la propiedad inherente de “ser santo”. En la *Biblia hebraica* la raíz “*qds*”, de donde se desprende “*qadosh*” (santo), puede tener distintos significados gramaticales, dependiendo de si ella denota a Dios, a seres humanos o a las cosas, ya sea como un modo de ser o un modo de actuar. En el Antiguo Testamento se puede leer: “Sed santos, porque santo soy yo, Yavé, vuestro Dios”.<sup>33</sup> Así, Dios tiene la propiedad inalienable de *ser* santo; mientras que, a su vez, ordena a los seres humanos *actuar* de modo santo. Los fieles honran la voluntad de Dios con su obediencia, realizando acciones moralmente valiosas, con las cuales ellos se *santifican*. De tal manera, los individuos no obtienen su santidad por el hecho biológico de estar vivos, sino que la reciben

<sup>31</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, “Instrucción *Donum vitae* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación”, Ciudad del Vaticano, 1987, disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for-human-life\\_sp.html#\\_ftn23](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html#_ftn23) [último acceso: 10 de febrero de 2016].

<sup>32</sup> Baranzke, “‘Sanctity-of-Life’...”, *loc. cit.*, nota 11.

<sup>33</sup> LEVÍTICO 19, 3. Cf. igualmente LEVÍTICO 20, 26: “Sed santos para mí, porque yo, Yavé, soy santo”; y LEVÍTICO 22, 32: “No profanéis mi santo nombre; sea yo santificado en medio de los hijos de Israel. Yo, Yavé, que os santifico”.

*extrínsecamente* de Dios, siempre y cuando le obedezcan. Por lo tanto, afirmar que los seres humanos son santos *por sí solos* no puede ser sino una impiedad.<sup>34</sup>

En la doctrina cristiana también se puede encontrar la idea de la *santificación* mediante un comportamiento moralmente correcto. En el Nuevo Testamento, la primera epístola de San Pedro reza: "...sed santos en todo vuestro proceder, porque escrito está: «Sed santos, porque santo soy yo»".<sup>35</sup> Jesús, por supuesto, es el ejemplo por antonomasia de una vida santa. Pero Jesús es santo debido a su obra, por las acciones realizadas en su vida, y no por el mero hecho biológico de pertenecer a la especie humana. La santidad no es gratuita, implica una dedicación y responsabilidad moral; es el resultado de conducir la vida según las enseñanzas de Jesús, con acciones buenas, lo que demanda mucha fortaleza, un constante esfuerzo y sacrificio.<sup>36</sup>

Esta misma idea de una fuerza de voluntad para hacer el bien puede hallarse igualmente en la *sanctitas vitae* de los protestantes. La doctrina de Calvino sobre la santificación subraya, de nuevo, la importancia de la libertad individual para elegir el camino de bondad trazado por Dios. De acuerdo con Baranzke, esto será retomado un par de siglos después por el filósofo Immanuel Kant, quien secularizó estas ideas en su sistema de pensamiento ético, en donde actuar con libertad consiste en seguir las pautas del imperativo categórico.<sup>37</sup>

Dos conclusiones se desprenden de este resumido análisis: primero, que la supuesta propiedad de la vida humana de ser "sagrada" no es en ningún caso intrínseca, sino extrínseca. Y, segundo, que la cualidad de ser "santo" no es un estado natural de la vida biológica, sino el resultado de conducir una vida a través de acciones y decisiones religiosamente correctas. Desde un punto de vista teológico, por lo tanto, el concepto de *santidad* está ligado más con un proyecto personal de perfeccionamiento moral que con un rasgo ontológico de la naturaleza

<sup>34</sup> Cf. Baranzke, "'Sanctity-of-Life'...", *loc. cit.*, nota 11, p. 300.

<sup>35</sup> PEDRO 1, 16.

<sup>36</sup> Cf. Baranzke, *ibidem*, nota 11, p. 300.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, p. 301.

humana. En suma, dado el origen y significado religioso del concepto de *santidad*, es difícil defender la inviolabilidad de la vida en el sentido biológico que ha pretendido la Iglesia católica desde el siglo XX.

Por otro lado, cabe mencionar que el jurista Ronald Dworkin también ha defendido la idea de que la vida humana es “sagrada” y tiene un “valor intrínseco”. Sin embargo, el significado que Dworkin atribuye a lo *sagrado* difiere sustantivamente del principio de santidad promovido por las religiones católica, judía, cristiana o protestante.<sup>38</sup> A pesar de que Dworkin se basa en la idea de que el ser humano es un milagro de la reproducción humana, o bien, la “creación más grande de Dios” —o de la evolución si se prefiere adoptar una posición laica—,<sup>39</sup> él está dispuesto a admitir la realización del aborto bajo muy diversas hipótesis (a saber, cuando hay un peligro de perder la vida o riesgo grave a la salud de la madre, en casos de malformaciones congénitas graves, incesto, violación, por razones económicas, por razones demográficas y por la afectación a proyecto de vida).<sup>40</sup>

Para Dworkin el aborto es una acción moralmente incorrecta *prima facie*, debido a que implica la destrucción de una vida humana que tiene un “valor intrínseco” (además de un “valor instrumental” y un “valor subjetivo”).<sup>41</sup> Pero en vista de que él suscribe, a grandes rasgos, la *tesis neutral* —la idea de que la vida humana es valiosa, en sí misma,

<sup>38</sup> Cf. Dworkin, Ronald, *Life's Dominion; An argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York, Vintage Books, 1994, especialmente el capítulo 3, “What Is Sacred?”.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>40</sup> La única hipótesis que Dworkin rechaza es cuando la interrupción del embarazo se pretende realizar por razones triviales: “Abortion is never permissible for a trivial or frivolous reason”. Cf. *Ibidem*, p. 33. En el Capítulo Cuarto discutiré la posibilidad de defender los “abortos triviales”.

<sup>41</sup> De acuerdo con Dworkin, las cosas pueden ser valiosas por su uso instrumental (como el valor que tienen el dinero o una medicina); por el aprecio particular que las personas puedan darle (como el gusto por una copa de whisky o un partido de fútbol), y finalmente pueden ser valiosas en sí mismas (como un cuadro de Rembrandt). Después de ofrecer estos distintos tipos de valor, Dworkin sostiene que el ser humano es valioso en los tres sentidos. Cf. *Ídem*.



como un hecho biológico y humano— y no la *tesis derivativa* —la idea de que los embriones tienen derechos e intereses morales—, Dworkin evita caer en la posición de un antiabortista radical.<sup>42</sup> Esto quiere decir que el valor “intrínseco” de la vida humana *no es* absoluto. El deber moral de proteger la vida de un embrión puede ser derrotado por una consideración superior, en donde los principios de libertad y de autonomía reproductiva son cruciales para dar una *justificación robusta* a la interrupción de un embarazo. Más adelante retomaré este interesante argumento.<sup>43</sup> Por ahora, basta con decir que para Dworkin la decisión de destruir un embrión o un feto es una cuestión delicada que requiere examinarse con seriedad. Como no hay un único modo de proceder frente a un embarazo no deseado, el principio de la “santidad de la vida” *solamente* sirve para exhortar a las personas a discurrir con suma cautela al enfrentarse a tal situación. Así, la cuestión del aborto debe plantearse fundamentalmente como un asunto de *deliberación*; y no como una afirmación dogmática de que el feto tiene una superioridad biológica con respecto a la vida de su progenitora.<sup>44</sup>

### 1.3. La noción de «persona»

Una estrategia diferente para rechazar el aborto, aunque relacionada con la noción de vida, consiste en suponer que los seres humanos tienen una característica elemental que los hace ser sujetos de derechos: la cualidad de ser *personas*. Esta cualidad se desprende —continúa el argumento— de la naturaleza esencial o “dignidad humana” que todos los miembros de la especie comparten y les distingue de otros seres vivos. Así, puesto que los no nacidos (en cualquiera de sus etapas, ya sean cigotos, embriones o fetos), poseen un código genético que los acredita como miembros de la especie humana, en esa misma medida

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, p. 67.

<sup>43</sup> Véase *infra* Capítulo Cuarto, “4.2. Libertad y autodeterminación”.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*, p. 38.

contarán necesariamente con la cualidad de ser “personas” y, con ello, con el derecho a ser protegidas por el sistema jurídico.<sup>45</sup>

El argumento anterior sería impecable si no cometiera una *petición de principio*; es decir, aquella falacia consistente en introducir, en una premisa, la verdad de lo que se pretende demostrar como conclusión. En efecto, para establecer que los no nacidos verdaderamente tienen derechos como cualquier persona nacida, el antiabortista radical asume que el embrión es, de hecho, una *persona*. Si se concede que un no nacido (desde que es concebido hasta el nacimiento) tiene el mismo estatus moral y jurídico que un nacido, entonces el aborto será, sin duda alguna, un crimen repugnante e inadmisibile. Sin embargo, que los embriones sean “personas” es algo que no ha sido demostrado.

No debemos confundir las cosas: que los cigotos humanos están *vivos* desde el “momento de la concepción” es un hecho indiscutible.<sup>46</sup> Y también es evidentiísimo que los cigotos humanos son *necesariamente* humanos; esto es, que genéticamente pertenecen a la especie humana y no existe ninguna posibilidad de que un óvulo fecundado se convierta, al cabo de unas semanas, en pato o jitomate.<sup>47</sup> Es un error, por lo tanto, argumentar que los cigotos no son seres vivos o que no son humanos. ¡Por supuesto que lo son! Pero vayamos despacio, el hecho de conceder este punto a los antiabortistas no significa declararlos vencedores en el debate sobre la moralidad del aborto.

<sup>45</sup> Esta es la línea de argumentación de Noonan. Cf. Noonan, John T., “An Almost Absolute Value in History”, *loc. cit.*, nota 5.

<sup>46</sup> Es más, se podría argumentar consistentemente que la vida es un hecho que precede a la concepción: tanto los óvulos como los espermatozoides son organismos que ya estaban vivos *antes* de la fecundación. Lo cual, dicho sea de paso, es una elegante manera de demostrar que es falsa la tesis antiabortista de que la vida humana comienza *precisamente* en el momento de la concepción.

<sup>47</sup> Sin embargo, como argumenta Margarita Valdés, es importante subrayar que no *necesariamente* el fin de todo cigoto humano es alcanzar su pleno desarrollo: un cigoto podría no implantarse en la pared uterina; un embrión podría ser naturalmente abortado, o bien, algún accidente o enfermedad podría interrumpir abruptamente el proceso de gestación. El potencial desarrollo pleno de un cigoto es una posibilidad, no una necesidad. Cf. Valdés, Margarita, “El problema del aborto: tres enfoques”, *loc. cit.*, nota 3.

Por una parte, si bien es verdad que los cigotos encarnan vidas humanas, es falso que las vidas humanas —como se ha explicado en la subsección anterior— tengan un valor *absoluto*. Por otra parte, una discusión muy diferente es la que corresponde a determinar si ese organismo que es el cigoto —inegablemente vivo e innegablemente humano— tiene la propiedad de ser “persona”. Aquí, lo que está detrás de esta cuestión es, en efecto, la sugerencia de que “ser humano” y “ser persona” no es exactamente lo mismo, aunque semántica y extensivamente puedan coincidir en muchos aspectos.<sup>48</sup> Y será muy importante aclarar este punto, porque varios filósofos conservadores identifican —sin ofrecer argumentos— la condición biológica de tener un ADN humano con la cualidad de ser *persona*.<sup>49</sup>

La “personalidad” de los seres humanos no es sencillamente una propiedad ligada con su estructura genética, sino un hecho más complejo. La cualidad de ser persona involucra, fundamentalmente, la posibilidad de tener estados mentales, mediante los cuales se puedan experimentar las sensaciones del cuerpo, percibir lo que ocurre alrededor y, posteriormente, tomar conciencia de esas experiencias y, a través de ellas, interactuar con el mundo y con otras personas. Algunos filósofos de la mente han señalado incluso condiciones más específicas para ser persona: la capacidad de actuar *racionalmente*, la posibilidad de establecer una *comunicación* verbal o conductual con otros individuos, el hecho de ser tratado o *reconocido* por otros como persona, la posibilidad

<sup>48</sup> En esta línea de argumentación Mary Anne Warren defiende que una cosa es “ser humano” y otra pertenecer a una “comunidad moral”, por lo que cabe distinguir entre una humanidad genética y una humanidad moral. Cf. Warren, Mary A., “On the Moral and Legal Status of Abortion”, en Mappes, Thomas A. y Zembaty, Jane S. (eds.), *Social Ethics; Morality and Social Policy*, 3a. ed., New York, McGraw Hill, 1987, pp. 14-21. Véase también Harris, John, “The Concept of the Person and the Value of Life”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Vol. 9, No. 4, 1999, pp. 293-308.

<sup>49</sup> Véase, por ejemplo, Noonan, John, “An Almost Absolute Value in History”, *loc. cit.*, nota 5, y Finnis, John, “Abortion and Health Care Ethics”, en Kuhse, Helga y Singer, Peter (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 13-20.

de responder como persona (*reciprocidad* de trato personal) y ser consciente de la propia personalidad (*autoconciencia*).<sup>50</sup>

Así, el concepto de “persona” ha de ser entendido como un concepto *gradual*, que corresponde en mayor o menor medida a un conjunto de propiedades. Tal como ocurre en el caso de niños pequeños que a tempranas edades comienzan a ser conscientes de sí mismos y a desarrollar una identidad personal. Pero así como la personalidad se constituye progresivamente, también es una cualidad que puede desaparecer. Pensemos en el caso de enfermos mentales o pacientes con Alzheimer que —si bien siguen conservando su calidad biológica humana— pueden ir perdiendo la noción de sus actos, palabras, pensamientos, de lo que ocurre alrededor y de sí mismos. Esto último, y no el código genético, es decisivo para tener la cualidad de “persona”.<sup>51</sup>

Dicho lo anterior, ¿tiene sentido caracterizar a un cigoto humano recién anidado en el endometrio como “persona”? De ninguna manera. Un cigoto no tiene sensaciones, pensamientos, ni acciones, por no hablar de voluntad y conciencia. No obstante, el antiabortista radical asume que desde el momento de la concepción hay una “persona”, a la cual atribuye propiedades que corresponden exclusivamente a personas plenas: sentimientos, voliciones, autonomía y derechos. En el

<sup>50</sup> Para un interesante estudio sobre las condiciones necesarias y suficientes para atribuir la propiedad de ser “persona”, véase el ya clásico artículo de Dennett, Daniel, “Conditions of Personhood”, en Rorty, Amelie Oksenberg (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 175-196.

<sup>51</sup> También es interesante destacar, como señala Dennett, que la cualidad de ser persona podría no ser exclusiva de los seres humanos. Una mascota —un perro, por ejemplo— podría cumplir satisfactoriamente las condiciones suficientes de la cualidad de persona. El perro podría manifestar su “personalidad” de muchas maneras: podría experimentar dolor, hambre y expresarlo con distintas conductas. Además, un perro es capaz de desarrollar un “lenguaje” y, a través de él, interactuar con otros perros y seres humanos. Los dueños pueden tratar a sus mascotas con el mismo respeto y consideración que a una persona; pueden adscribirle sentimientos, voluntad e incluso un nivel elemental de racionalidad a sus conductas, y así sucesivamente. Lo que sugiere este ejemplo es, nuevamente, la idea de que *no* es la pertenencia al género humano (contar con un código genético humano) lo que confiere la cualidad de persona. Cf. *Ibidem*, p. 182 y ss.

colmo de su retórica y excesos lingüísticos, el antiabortista deplora el hecho de que no se respete al feto su “deseo” de nacer, que se ignore su “opinión”, sus “intereses”, el “derecho” que tiene sobre su propio cuerpo, que se le exponga cruelmente al “dolor” y al “sufrimiento”. Pero todas esas acciones corresponden a estados mentales que los cigotos —y los embriones, en las primeras etapas de gestación al menos— no pueden experimentar en sentido estricto. Básicamente porque no cuentan con un sistema nervioso para hacerlo.

Desde el punto de vista de la neurobiología, para ser *persona* resulta indispensable contar con un “desarrollo anatómico y funcional del sistema nervioso” que haga viable la posibilidad de experimentar sensaciones y tener estados mentales, lo cual no puede ocurrir sino hasta el tercer trimestre de gestación.<sup>52</sup> Esto quiere decir que los embriones menores de seis meses no tienen, orgánicamente, un desarrollo fisiológico óptimo para tener percepciones, experimentar dolor, manifestar estados de ánimo y, mucho menos, cuentan con las condiciones neurológicas propicias para adquirir conciencia y autonomía. Con ello, el argumento del antiabortista radical, basado en una noción discutible de *persona*, se viene abajo.

Pero es preciso avanzar con cautela. Algunos defensores del aborto han asumido que al demostrar que los embriones (menores de seis meses) no son “personas”, automáticamente han ganado el debate a los antiabortistas. Nada más equivocado. El hecho de que un embrión todavía no haya desarrollado una estructura orgánica cerebral apropiada para ostentar la cualidad de ser “persona” no demuestra, por sí mismo, que el aborto esté justificado moralmente. Que el embrión sea un organismo insignificante —parecido “a un ajolote”, como a veces

<sup>52</sup> Cf. Tapia, Ricardo, “La formación de la persona dentro del desarrollo intrauterino, desde el punto de vista de la neurobiología”, en Flores, Javier (ed.), *Foro sobre la despenalización del aborto. Respuesta social frente a las controversias constitucionales*, México, UNAM/La Jornada, 2009, pp. 253-257; Tapia, Ricardo, “Aspectos genómicos y neurobiológicos de la formación de la persona durante el desarrollo intrauterino”, Hoja Informativa, GIRE, 2009, disponible en: [https://gire.org.mx/publicaciones/hojas-informativas/AspectosGenomicos\\_oct09.pdf](https://gire.org.mx/publicaciones/hojas-informativas/AspectosGenomicos_oct09.pdf) [último acceso: 29 de septiembre de 2014].

se minimiza— no nos da ninguna razón para matarle o para tratarlo sin ninguna consideración.<sup>53</sup> El sistema jurídico podría igualmente protegerlo, de la misma manera que protege tortugas, rinocerontes, jaguares, bosques y objetos inanimados como el agua, el aire, dinero, automóviles y edificios. Claramente el derecho cuenta con mecanismos efectivos para tutelar los derechos potenciales de un embrión, así como de hecho tutela los derechos de menores inimputables y adultos en estado de interdicción.<sup>54</sup>

En realidad, el estatus neurobiológico del feto es irrelevante para resolver la cuestión de la legitimidad moral del aborto. Con toda certeza, el difícil y espinoso debate sobre la interrupción del embarazo no depende, ni quedará zanjado, con un concepto religioso, filosófico o científico de “persona”.<sup>55</sup> No es difícil ofrecer contraejemplos para demostrar que la cualidad de “persona” del producto es moralmente irrelevante. Por ejemplo, cuando una mujer es *obligada* por su pareja a abortar contra su voluntad, no importa que el embrión tenga una semana de gestación

<sup>53</sup> Como bien señala Juliana González, los embriones fertilizados en laboratorios con fines de investigación y de reproducción asistida también merecen un trato responsable, humano y no utilitarista, a pesar de no tener el carácter de “personas”. Cf. González Valenzuela, Juliana, “Embrión humano y dignidad humana”, en Brena Sesma, Ingrid, *Células troncales. Aspectos científicos-filosóficos y jurídicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 55-75.

<sup>54</sup> El célebre jurista austríaco, Hans Kelsen, cuestionó aquellas teorías jurídicas subjetivistas que toman al *sujeto* como concepto fundamental y fundacional del derecho, de donde se desprende, supuestamente, un conjunto de derechos naturales básicos que los Estados están en obligación de proteger a través de sus leyes. Asumir que la naturaleza humana *fundamenta* el derecho es un prejuicio iusnaturalista que ha confundido a muchas personas, incluyendo detractores y defensores del aborto. Para una crítica a la “ideología de la subjetividad” en la teoría jurídica kelseniana, véase la reflexión sobre el “sujeto jurídico”, en el capítulo dedicado a la “Estática jurídica”. Cf. Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. de Fernanda Aren, Natalia Dassieu y Silvina Rotemberg, Buenos Aires, Colihue, 2011, pp. 208 y ss.

<sup>55</sup> Una advertencia similar se puede encontrar en: English, Jane, “Abortion and the Concept of a Person”, en Mappes, Thomas A. y Zembaty, Jane S. (eds.), *Social Ethics; Morality and Social Policy*, 3a. ed., New York, McGraw Hill, 1987, pp. 29-38; y Dworkin, *op. cit.*, nota 38, especialmente pp. 109-116.

y carezca de un sistema nervioso. Tal acción es moralmente reprochable, con independencia de la nula “personalidad” del embrión. Del mismo modo, cuando la continuación de un embarazo de seis meses pone en riesgo la vida de una mujer, se pueden esgrimir buenas razones para interrumpir tal embarazo y provocar la muerte del feto, no obstante que éste muestre un considerable desarrollo orgánico de su sistema nervioso. En efecto, en ambos casos las razones que sirven de base para juzgar al aborto como una acción moralmente repugnante, o moralmente aceptable, son ajenas al estatus del *nasciturus* como “persona”.

Si no somos conscientes de lo anterior, podemos quedar atrapados en aquella discusión ociosa e irresoluble de determinar *exactamente* qué es y en qué momento se comienza a ser “persona”. Y ya extraviados en el camino, creyendo haber encontrado un punto de inflexión, podemos caer en una posición *personalista* para la cual no resulta grave destruir organismos humanos que carecen de la propiedad de ser *persona*: cigotos y embriones menores de seis meses —e incluso recién nacidos, enfermos mentales y pacientes con Alzheimer, si se adopta un estándar de “persona” psicológicamente más complejo—. <sup>56</sup> Y al mismo tiempo se podría asumir una actitud “especista” frente a la naturaleza, en la cual sólo lo que es “persona” humana es valioso y tiene derechos, con lo que tácitamente se estaría excluyendo a los animales de ser dignos de alguna consideración y respeto.

### *En suma*

Como se ha demostrado, los conceptos de *vida* y de *persona* no pueden ser tomados como parámetros ciertos y claros para determinar la moralidad del aborto de una manera concluyente. Una vez rechazada la noción sacralizada de *vida*, y la petición de principio de que el embrión es una *persona*, se puede abandonar la posición extrema del antiabortista radical y buscar una línea de argumentación más consistente.

<sup>56</sup> Para un argumento que ofrece una justificación moral del aborto y del infanticidio, basado en una falta de conciencia personal, véase el polémico artículo de Tooley, Michael, “Abortion and Infanticide”, en Kuhse, Helga y Peter Singer (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 21-35.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### 2. ANTIABORTISTA MODERADO

Hasta ahora sólo se ha demostrado que la posición del antiabortista radical es insostenible. Esto no significa, sin embargo, que la interrupción del embarazo esté automáticamente justificada. Hace falta analizar más argumentos para determinar cuáles son las circunstancias y razones que podrían hacer del aborto una práctica moralmente permisible.

Un antiabortista moderado intuye que el camino trazado por un antiabortista radical conduce a un callejón sin salida: si uno consiente el prejuicio de que la vida humana tiene un valor *absoluto*, y que existen “personas” plenas desde el momento de la concepción, ya no habrá manera de aceptar la interrupción del embarazo en *ningún* caso. Y si bien el antiabortista moderado suscribe, en principio, que el aborto es una acción indeseable, puesto que implica la muerte de un ser humano, también está consciente de que hay circunstancias dramáticas en las cuales es muy difícil mantener una posición extrema.

Estas circunstancias dramáticas, en las que eventualmente sería permisible practicar un aborto, surgen sobre todo de las dificultades biológicas inherentes al embarazo, mismas que pueden darse durante cada una de las etapas del proceso de gestación y hasta el parto. Tales dificultades pueden agravarse hasta el punto de amenazar la vida del feto, la mujer embarazada o ambos, y son causadas por diversos factores, ya sea endógenos (condicionamientos genéticos o fisiológicos del embarazo, anomalías cromosómicas, malformaciones uterinas, alteraciones congénitas del embrión, entre otros) o exógenos (hábitos nutricionales, enfermedades infecciosas, consumo de alcohol, drogas o medicamentos contraindicados, exposición a materiales tóxicos, golpes accidentales, entre otros).

Así pues, desde el punto de vista de un antiabortista moderado, es indispensable no subestimar ninguno de estos riesgos y estar preparados para enfrentar una situación de emergencia, lo que podría incluir la



posibilidad de aceptar la realización de un aborto —e inevitablemente causar la muerte del embrión o feto— en las siguientes hipótesis:<sup>57</sup>

- B1) Cuando la vida de la madre está en un peligro inminente
- B2) Cuando la salud física o mental de la madre está en grave riesgo
- B3) Cuando el feto presenta graves malformaciones congénitas
- B4) Cuando un acto negligente nos coloca en (B1), (B2) o (B3)

Es importante advertir que entre estos supuestos hay una relativa continuidad: (B4) puede convertirse en (B1), (B2) o (B3); el supuesto (B3) nos puede llevar a (B1) o (B2); y el supuesto (B2) es susceptible de tornarse (B1) y viceversa. Por esta razón es comprensible que existan antiabortistas moderados, por decirlo así, de distintas intensidades. Mientras algunos de ellos podrían aceptar cada uno de los supuestos, en su sentido más amplio, como causas de permisibilidad del aborto, muchos otros subrayarían que, en sentido estricto, solamente el supuesto (B1) puede dar lugar a una permisión del aborto.<sup>58</sup> En efecto, para los antiabortistas *más* moderados —aunque no extremos— los supuestos (B2), (B3) y (B4) no serían auténticos casos de excepción a menos que se conviertan en (B1), esto es, que involucren un peligro de vida cierto e inminente para la madre. Sobre este punto volveré más adelante.

En términos generales, hay dos estrategias para justificar la realización del aborto bajo circunstancias médicas excepcionales. La primera de ellas consiste en sujetar la permisibilidad del aborto a lo que podríamos denominar como un “requisito de *fuera de fuerza mayor*”. La segunda recurre a la llamada “doctrina del doble efecto”, de origen religioso. Aunque hay algunas similitudes y puntos de contacto entre ambas estrategias, analizaré sus argumentos por separado.

<sup>57</sup> Vid. *supra* “Esquema de posiciones”.

<sup>58</sup> Por ejemplo, Noonan, J., “An Almost Absolute Value in History”, *loc. cit.*, nota 5; Finnis, J., “Abortion and Health Care Ethics”, *loc. cit.*, nota 49; Finnis, John, “Pros y contras del aborto”, en Finnis, John, Thomson, J. J., Wertheimer, R. y Tooley, M. (eds.), *Debate sobre el aborto; Cinco ensayos de filosofía moral*, trad. Montserrat Millán, María Luisa Rodríguez y Beatriz Barrera, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 108-142.

## 2.1. Fuerza mayor

No hay duda de que la vida humana es valiosa y que, generalmente, los seres humanos aprecian estar vivos y desean seguir viviendo. Sin embargo, todos sabemos que no somos eternos y que, en el transcurso de nuestras vidas, hay diversos tipos de peligros que pueden acortar nuestra existencia. A veces la temeridad o indolencia de algunos les lleva a correr riesgos innecesarios, lo que puede costarles la vida. En otras ocasiones es el descuido o la rapacidad de terceros lo que puede causarnos daño e incluso provocarnos la muerte. Por si fuera poco, también estamos expuestos a las inclemencias de este mundo: un terremoto, huracán o enfermedad puede tomarnos por sorpresa y arrebatarnos la vida. La gente puede morir anticipadamente, en efecto, por imprudencia propia, maldad ajena, mala suerte o una combinación de todas ellas.

Naturalmente cada quien toma las medidas y acciones que estima pertinentes para evitar los peligros y conservar la propia vida y la de sus seres queridos. Pero eso nunca será suficiente. Y no lo será porque no podemos controlar la voluntad de las demás personas,<sup>59</sup> ni mucho menos la “voluntad” de la naturaleza —de Dios, el azar, destino, o como queramos llamar a esa fuerza exterior inexorable—. Permítaseme denominar “fuerza mayor” a todo poder o evento *natural* que regularmente no se puede prever, dominar o resistir, y que puede causar un daño considerable o fatal en la vida o salud de las personas.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Como se verá más adelante, para un *defensor moderado del aborto* hay acciones realizadas por terceras personas —perfectamente evitables— que podrían dar lugar a una justificación del aborto, como ocurre en la hipótesis de violación y de una inseminación artificial no consentida. *Vid. infra* Capítulo Tercero.

<sup>60</sup> En este capítulo se utilizará “fuerza mayor” en el sentido restringido recién señalado. En el ámbito del derecho civil, no obstante, se considera como “fuerza mayor” a toda instancia natural o *humana*, completamente ajena a la voluntad de los contratantes, que impide la realización o cumplimiento de una obligación contractual. Para la doctrina jurídica, por lo tanto, la guerra, una revuelta o las conductas de un tercero, también son tipos de “fuerza mayor”. *Cf.* Legal Information Institute, “Force Majeure”, Cornell University Law School, disponible en: [https://www.law.cornell.edu/wex/force\\_majeure](https://www.law.cornell.edu/wex/force_majeure) [último acceso 24 de julio de 2015].

Algunas veces la “fuerza mayor” es implacable: una complicación médica durante un embarazo (deseado o no) puede terminar con la vida de la mujer embarazada, del feto o de ambos, sin dar oportunidad a los médicos de evitarlo por ningún medio. En tales circunstancias no hay nada qué hacer; las consecuencias de la “fuerza mayor” son invencibles. Sin embargo, en otras ocasiones el margen de reacción no es tan estrecho y es posible adoptar determinadas medidas para contrarrestar los efectos de la “fuerza mayor”. En particular, los médicos podrían ejecutar ciertas acciones para preservar la vida y la salud de la mujer, del feto o de ambos. Es decir, las consecuencias de la “fuerza mayor” podrían ser vencidas, o al menos susceptibles de ser neutralizadas o mitigadas.

En esta última posibilidad surge precisamente la discusión acerca de la permisibilidad del aborto, como una acción destinada a vencer o paliar los males —a saber, el peligro de perder la vida, el riesgo de sufrir un daño grave a la salud o los efectos de una malformación congénita grave— causados por una “fuerza mayor”. A grandes rasgos, para que un aborto sea moralmente permisible, es indispensable que la decisión de realizar tal acción esté médicamente justificada y que se verifique la existencia de las siguientes cuatro condiciones:

- i. Que existe una “fuerza mayor” de efectos negativos para las personas
- ii. Que sus consecuencias pueden ser vencidas, neutralizadas o mitigadas
- iii. Que no hay una alternativa de reacción distinta a la del aborto
- iv. Que con el aborto se evitarán peores daños

La verificación de estas condiciones no depende, ciertamente, del juicio libre y espontáneo de una mujer embarazada o de su familia. La decisión de interrumpir un embarazo —de acuerdo con la posición de un antiabortista moderado— sólo es permisible si tal decisión está fundada en el dictamen técnico de un médico, el cual deberá tener sustento, a su vez, en evidencias y hechos científicamente objetivos, como

historias clínicas, exámenes médicos, resultados de laboratorio, pruebas de ultrasonido, análisis de sangre, etcétera. En este sentido, el conocimiento técnico de los médicos, y la información que con base en éste puedan proporcionarnos, resultan ser una condición fundamental para tomar decisiones moralmente correctas.

Para ilustrar lo anterior, plantearé una situación de emergencia para la cual el aborto podría juzgarse como una decisión médicamente justificada, por un lado, y como una acción moralmente permisible, por el otro.

Dulcinea, una mujer con cinco meses de embarazo, se queja de un intenso dolor abdominal. Al principio no sabemos cuál es la causa del dolor, cuáles son los alcances de sus consecuencias ni, por consiguiente, cuáles son los remedios más apropiados para aliviar la dolencia. Sin embargo, con la ayuda de un médico competente hemos podido determinar lo que realmente es el caso. Una vez realizados los estudios correspondientes, supongamos que el médico establece que Dulcinea tiene *polihidramnios*, un exceso de líquido amniótico en su vientre, y que la membrana que lo contiene presenta múltiples fisuras, lo que ha causado una severa infección intrauterina que pone en grave riesgo su vida y la del feto. Las consecuencias de este hecho pueden ser mitigadas, no obstante, si se atienden de inmediato. Después de descartar la viabilidad de otros tratamientos, nuestro médico urge la realización de una cesárea. Médicamente es la decisión más adecuada. Con esta medida se garantizará la vida de Dulcinea aunque, por desgracia, el parto prematuro llevará al feto irremediablemente a la muerte.

(B1) *Peligro de vida*. El ejemplo de Dulcinea es paradigmático porque, bajo las circunstancias descritas, todos los antiabortistas moderados aceptarían la existencia tanto de una justificación médica como de una justificación moral para interrumpir el embarazo (mediante una cesárea). Justificación médica porque así lo estableció un médico, con base en su conocimiento objetivo del caso; y justificación moral, porque se actualizan las condiciones de moralidad que integran el requisito de “fuerza mayor”, a saber, (i) que existe una complicación *fortuita*, ajena a la voluntad de las personas, que pone a Dulcinea y al feto en un peligro inminente de perder la vida; (ii) que existe la posibilidad de ven-

cer, neutralizar o mitigar ese peligro; (iii) que no existe una alternativa mejor para superar los males que la cesárea; y (iv) que con esa medida se evitará una situación más desalentadora, como lo es la muerte de ambos.

Si no se tuviera por satisfecha alguna de estas condiciones, el antiabortista moderado podría considerar que no se cumple con el requisito de “fuerza mayor” y que, por lo tanto, la interrupción del embarazo no se justifica ni es permisible moralmente. Si, por ejemplo, el problema de Dulcinea se debiera a un simple malestar estomacal que puede curarse con antibióticos, la condición (i) no se habría dado y no se tendría una razón médica, ni una justificación moral, para realizar la cesárea. O bien, supongamos que están dadas las condiciones (i) y (ii), esto es, que se ha verificado que existe una “fuerza mayor” cuyas consecuencias pueden ser mitigadas, pero, sin embargo, hay otro procedimiento distinto a la cesárea —digamos, una punción abdominal para retirar el exceso de líquido amniótico, junto con un tratamiento de vacunas para curar la infección— mediante el cual podemos proteger la vida de Dulcinea sin interrumpir el proceso de gestación del feto. En tal caso, si existe un método alternativo que no implica la muerte del feto, no se cumplirían las condiciones (iii) y (iv) y sería médicamente injustificado, e inmoral, realizar la cesárea.

Ahora bien, en este ejemplo hemos asumido que el médico es un profesional perfectamente capacitado, que ha acertado tanto en su diagnóstico como en el procedimiento para enfrentar con éxito la emergencia. Es importante subrayar que el dictamen de realizar una cesárea para salvar la vida de Dulcinea no es una decisión moral, sino una decisión técnica fundada razones médicas y pruebas objetivas. Claramente: los médicos no necesitan elaborar argumentos morales, sino tener certeza en sus análisis y estudios, para determinar qué es lo más conveniente *médicamente*. Y si bien los médicos se pueden equivocar en sus diagnósticos y dictámenes, de nuevo: no es un argumento moral lo que demostrará sus errores.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Por supuesto, no me detendré en el análisis de las múltiples de razones por las cuales se podría justificar *médicamente* la práctica del aborto. Esa es una cuestión que

## UNA DISERTACIÓN MORAL SOBRE EL ABORTO

Subrayar la diferencia entre una justificación *médica* y una justificación *moral* nos permitirá comprender por qué no todos los antiabortistas moderados estarían dispuestos a aceptar la realización del aborto en todas las hipótesis de excepción por causa de “fuerza mayor”. Mientras que para algunos antiabortistas moderados las razones médicas aducidas por un especialista (en la medida en que éstas sean ciertas, objetivas, bien fundadas, etcétera) son suficientes para justificar y aceptar moralmente la interrupción del embarazo, para otros —por extrañamiento que parezca— lo que es “conveniente” médicamente no necesariamente es lo correcto desde un punto de vista moral.

(B2) *Riesgo grave a la salud*. Supongamos que la infección intrauterina no pone en peligro la vida de Dulcinea, pero sí afecta gravemente su salud física o psicológica. Algunos antiabortistas moderados se sujetarían simple y llanamente a la autoridad del médico, y aceptarían la propuesta de realizar una cesárea para evitar una discapacidad permanente a Dulcinea. Otros antiabortistas —más moderados— dirían que la vida humana es un bien más importante que la salud, por lo que en ningún caso es admisible dar mayor relevancia a la salud que a la vida. Así, aunque *médicamente* sea mejor para la salud de Dulcinea practicarle una cesárea, desde un cierto punto de vista moral puede resultar incorrecto permitir la muerte del feto cuando todavía existe una posibilidad de salvarlo. Como se puede advertir en este caso, la justificación médica y la justificación moral difieren.

Desde luego, qué tipo de moral suscriban las personas es crucial para tomar una decisión final. Si Dulcinea tuviera un estándar de moralidad muy alto —un concepto del *deber* que va más allá de lo humanamente exigible— ella podría estar dispuesta a asumir los riesgos de continuar su embarazo, sacrificar su salud e incluso su propia vida con el fin de

---

corresponde determinar a los especialistas, en el ámbito de su disciplina, según las características especiales de cada caso concreto. Aquí sólo puedo limitarme a investigar, en términos generales, las condiciones bajo las cuales se podría justificar *moralmente* el aborto.

preservar la vida de su hijo.<sup>62</sup> La decisión de Dulcinea sería, en este caso, muy generosa y encomiable. Sin embargo, no podemos asumir ingenuamente que todas las personas comparten ese estándar elevado de moralidad, y que van a estar dispuestas a realizar acciones semejantes. Ni mucho menos podemos imponer sobre ellas una obligación moral de sacrificarse por los demás.<sup>63</sup> ¿Honestamente quién podría culpar a una persona por querer evitar un daño grave a su salud? Muchos juzgarían que, en estas circunstancias dramáticas, una decisión egoísta es perfectamente comprensible.

Si partimos de un estándar básico de moralidad, el aborto por causa de un daño grave a la salud será permisible cuando se satisfacen las condiciones que constituyen el requisito de “fuerza mayor”, esto es, si se demuestra objetivamente (i) que existe una fuerza exterior e irresistible que causa una afectación grave a la salud; (ii) que las consecuencias pueden ser vencidas, neutralizadas o mitigadas; (iii) que no existe otro medio para superar los males, y (iv) que la medida adoptada evitará los peores resultados. Por supuesto, puede quedar abierta la discusión acerca de si el daño grave a la salud es una consecuencia *peor* que la muerte de un feto. La respuesta dependerá, de nuevo, del estándar de moralidad que cada uno suscriba.

(B3) *Malformaciones congénitas graves*. Supongamos ahora que, a pesar de la infección, Dulcinea no se encuentra en peligro inminente de perder la vida, ni tampoco su salud está en grave riesgo de ser afectada. Sin embargo, se descubre que el feto muestra serias anomalías orgáni-

<sup>62</sup> Esta es la posición moral de Jesucristo, del “buen samaritano” y de otros mártires de la religión católica. En el ámbito de la filosofía moral, esta posición es reconocida como una “ética del altruismo” y ha sido ampliamente impugnada. Cf. Rachels, James, *Introducción a la filosofía moral*, trad. de Gustavo Ortiz Millán, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 135 y ss. La célebre parábola del “buen samaritano” aparece en LUCAS 10, 25-37, de la *Sagrada Biblia*.

<sup>63</sup> Como sugiere Judith Jarvis Thomson, exigir a las personas una bondad extrema en la toma de sus decisiones, constituye una petición de principio para determinar la moralidad del aborto. Cf. Thomson, Judith J., “A Defense of Abortion”, en Kuhse, Helga y Peter Singer (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 36-45.

cas en su sistema nervioso y no desarrolló partes vitales de su cerebro, una condición física conocida como *anencefalia* que no es curable. Bajo esas circunstancias sus posibilidades de supervivencia una vez nacido son muy escasas, de algunas horas o quizás un par de días. Médicamente la solución más adecuada es interrumpir el embarazo;<sup>64</sup> no tiene sentido continuar cuatro meses más el proceso de gestación sabiendo que el feto, al nacer, morirá invariablemente.<sup>65</sup> Algunos antiabortistas moderados comprenderían la dificultad de la situación y aceptarían la propuesta médica de realizar un aborto. Sin embargo, otros antiabortistas *más* moderados, podrían no estar de acuerdo con semejante decisión.

Al considerar las condiciones que integran el requisito de “fuerza mayor” se podría argumentar que si bien en este caso se ha verificado la existencia de una “fuerza mayor” (i), no se ha cumplido la condición (ii) puesto que la ausencia de cerebro es esencialmente un efecto *invencible* (infortunadamente la anencefalia no se puede revertir ni curar). En consecuencia, tampoco se podría verificar (iii), porque ningún medio tiene la capacidad de superar esa malformación accidental y sus efectos; ni (iv), porque con la interrupción del embarazo realmente no se estará evitando daño alguno —ya que la vida y la salud de Dulcinea de cualquier manera no corren peligro—. Por lo tanto, al menos frente a las consecuencias de la “fuerza mayor”, el aborto resulta ser una medida superflua e innecesaria. Y, en consecuencia, *algunos* antiabortistas moderados podrían considerar que es más adecuado permitir que el feto muera por causas naturales una vez nacido y no por una acción

<sup>64</sup> Obviamente tampoco se puede obligar a una mujer a que acepte el aborto del feto una vez que se ha diagnosticado la anencefalia. Es decisión de cada mujer (y de su familia) optar por interrumpir el embarazo o culminarlo. Los hospitales habrán de contar con los protocolos de acción necesarios para garantizar en estos casos una decisión libre e informada. Cf. Drane, James F., “Anencephaly and the Interruption of Pregnancy: Policy Proposals for HECs”, en *H.E.C. Forum*, Vol. 4, No. 2, 1992, pp. 103-119.

<sup>65</sup> A menos que se quiera continuar el embarazo para donar los órganos del bebé una vez nacido. Pero esta opción seguramente causaría otros conflictos morales para los antiabortistas. Cf. Rachels, J., *op. cit.*, nota 62, p. 16-17.



directa como lo es el aborto, convencidos de que hay una diferencia moralmente relevante entre dejar morir y matar.<sup>66</sup>

(B4) *Negligencia*. Asumamos, por último, que Dulcinea efectivamente está en peligro inminente de perder la vida por las razones expuestas en el ejemplo original. Pero también se revela que el exceso de líquido amniótico en su vientre se debe no a una “fuerza mayor” sino a que Dulcinea no ha dejado de fumar, como es su costumbre, un paquete de cigarrillos al día a pesar de estar embarazada. Desde un punto de vista médico, claro está, lo procedente es realizar la cesárea (que implica un aborto) para salvar la vida de Dulcinea, con independencia de que ella misma haya propiciado la dificultad. Y si bien algunos antiabortistas moderados le reprocharían su insensatez, no dudarían en aceptar la cesárea, pues es la única forma de salvar su vida.

Desde un punto de vista estrictamente moral, sin embargo, las cosas pueden ser un poco más complicadas. Algunos antiabortistas moderados podrían señalar correctamente que en los casos de negligencia propia no se cumple la condición (i), puesto que la situación de emergencia no surge de un evento natural fortuito, sino que es consecuencia de una irresponsable conducta humana perfectamente evitable. Por lo tanto, la práctica de un aborto no podría justificarse, en rigor, con el argumento de una “fuerza mayor”. ¿Cuál podría ser entonces la reacción de estos antiabortistas *muy* moderados frente a los casos de negligencia propia? Se me ocurren tres posibilidades. Primera: Dulcinea tendría que asumir las consecuencias de sus actos y morir por su propia causa, lo que conllevaría muy probablemente la muerte del feto. Segunda: puesto

<sup>66</sup> Probablemente parte de la reticencia a aceptar la práctica del aborto por causa de malformaciones congénitas es el temor a convalidar el llamado “aborto eugenésico”, en el cual se podrían incluir muchos otros tipos y grados de discapacidades que se ubican en la frontera de lo médicamente vencible e invencible. Irónicamente, como sugiere Rachels, la doctrina de la distinción moral entre matar y dejar morir podría facilitarnos un argumento para “dejar morir” a fetos con defectos congénitos perfectamente tratables o curables. Cf. Rachels, James, “Active and Passive Euthanasia”, en *The New England Journal of Medicine*, Vol. 292, No. 2, 1975, pp. 78-80.

que Dulcinea es la causante de sus propios males, el feto tendría una prioridad moral de ser salvado por los médicos, incluso a costa de la vida de su madre.<sup>67</sup> Tercera: la interrupción del embarazo podría ser aceptada por razones médicas, aunque bajo la protesta explícita de no tener una justificación moral; lo cual probablemente no eximiría a Dulcinea de un severo reproche por su negligencia al grado de ameritar una responsabilidad penal.

Finalmente, en el caso de una conducta meramente accidental (no imprudente) de una mujer embarazada y en los casos de negligencia ajena —esto es, cuando la complicación del embarazo se debe a la conducta imprudente de un tercero— sería relativamente sencillo razonar una decisión como si se tratara de un caso análogo a la “fuerza mayor”, ya que la situación de emergencia también habría surgido por un hecho fortuito, aunque humano, que escapa del poder de decisión de la mujer embarazada. Bajo esa premisa, las complicaciones del embarazo habrían de ser enfrentadas médicamente de la misma manera que si hubieran sido generadas por una “fuerza mayor”. Esto nos llevaría a ampliar nuestro concepto de “fuerza mayor” en la forma en que lo ha hecho la doctrina jurídica del derecho civil, para incluir dentro de él ciertas acciones humanas y circunstancias externas ajenas a la voluntad de las personas.

<sup>67</sup> En los últimos años se han documentado casos en los cuales los médicos han logrado mantener el proceso de gestación de un feto hasta por más de cien días después la muerte (cerebral) de su madre. Desde luego, esto nos lleva a una discusión adicional sobre si es moralmente aceptable usar el cuerpo de una mujer como incubadora para salvar la vida de un feto, y si lo es, por cuánto tiempo y bajo qué circunstancias. No obstante, es más o menos evidente que el establecimiento de una regla general de acción para estos casos es prácticamente imposible: obligar moral y jurídicamente a los familiares (y, en consecuencia a los médicos) a que mantengan la vida vegetal de una mujer con el fin de culminar su embarazo, o prohibirles que lo hagan, es un despropósito. Lo más sensato en estos casos es que cada familia tome su propia decisión, en la medida de sus creencias, entendimiento y posibilidades económicas. Cf. Esmailzadeh, Majid, *et. al.*, “One Life Ends, Another Begins: Management of a Brain-Dead Pregnant Mother. A Systematic Review”, *BMC Medicine*, Vol. 2010, No. 8, p. 74; Spike, Jeffrey P., “Pregnancy, Brain Death, and Posthumous Motherhood: A Provisional Policy Proposal”, *The American Journal of Bioethics*, Vol. 2014, No. 8, pp. 48-50; Sperling, Daniel, “Maternal Brain Death”, *American Journal of Law & Medicine*, No. 30, 2004, pp. 453-500.

## 2.2. Doctrina del doble efecto

Otra estrategia de argumentación para justificar la realización de un aborto, en casos excepcionales, consiste en recurrir a la llamada “doctrina del doble efecto”.<sup>68</sup> De acuerdo con esta doctrina, algunas veces es moralmente permisible realizar acciones que tienen tanto una consecuencia positiva como una consecuencia negativa, es decir, un “doble efecto”. La formulación de esta idea comúnmente se atribuye a Santo Tomás de Aquino, quien desde una posición consecuencialista<sup>69</sup> consideraba legítimo defender la propia vida y llevar a cabo todas las acciones necesarias para ello, aunque esto llegara a provocar la muerte de un agresor como efecto secundario. Esta posición toma distancia de la tradición deontologista<sup>70</sup> representada por San Agustín, en la cual se asume que la vida humana es *sagrada* y, por lo tanto, nunca puede ser legítimo dar muerte a un ser humano, ni siquiera en defensa propia.<sup>71</sup>

En el ámbito de la filosofía moral ha habido diversas interpretaciones y discusiones acerca del significado y alcance de la “doctrina del

<sup>68</sup> Para un estudio general de esta doctrina, véase McIntyre, Alison, “Doctrine of Double Effect”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/double-effect/>> [último acceso 24 de julio de 2015]. Para una discusión sobre la consistencia y utilidad de la “doctrina del doble efecto” en relación con el aborto, véase el ensayo de Foot, “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”, en Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

<sup>69</sup> El consecuencialismo es, a grandes rasgos, una posición ética que defiende que la moralidad de una acción está determinada por la utilidad de sus consecuencias, inmediatas y a largo plazo. Cf. Pettit, Philip, “Consecuencialismo”, en Canto-Sperber, Monique (dir.), *Diccionario de ética y de filosofía moral* (tomo I) México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 308-315.

<sup>70</sup> En términos generales, el deontologismo es una posición ética que sostiene que la moralidad de las acciones humanas está determinada, al menos en parte, por la bondad o la maldad intrínseca de esas acciones, y no por sus consecuencias en el mundo. Cf. Berten, André, “Deontologismo”, en Canto-Sperber, Monique (dir.), *Diccionario de ética y de filosofía moral* (tomo I) México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 387-393.

<sup>71</sup> Cf. McIntyre, “Doctrine of Double Effect”, *loc. cit.*, nota 68.

doble efecto". Mientras algunos filósofos laicos la conciben como un mero sofisma, una doctrina extraña e indefendible, algunos otros la han considerado provechosa para discernir acciones moralmente permisibles de las que no lo son, en función de la intencionalidad de los agentes al realizar esas acciones y las consecuencias que éstas implican.<sup>72</sup> Así, entre los filósofos que defienden la utilidad de esta doctrina, hay un relativo consenso en señalar las siguientes cuatro condiciones como requisitos para justificar la permisibilidad de acciones que tienen un doble efecto:<sup>73</sup>

- *Requisito de moralidad.* Que la acción sea buena en sí misma o moralmente indiferente.
- *Requisito de no-intencionalidad.* Que el agente no desee el efecto negativo; solamente lo permita.
- *Requisito de no-instrumentalidad.* Que el efecto positivo se siga de la acción y no del efecto negativo.
- *Requisito de proporcionalidad.* Que el efecto positivo compense la permisión del efecto negativo.

Ciertamente la "doctrina del doble efecto" no sirve para justificar cualquier tipo acción simplemente porque ésta tenga un efecto positivo. La acción de verter cianuro en el café de un familiar para provocar su muerte (efecto negativo) y heredar sus bienes (efecto positivo), no podría defenderse con la ayuda de esta doctrina. En primer lugar, envenenar a alguien no es una acción buena en sí misma, por lo cual no se satisface el requisito de moralidad. En segundo lugar, tampoco se cumple el requisito de no-intencionalidad, puesto que el individuo que vierte el cianuro en el café *quiere* producir la muerte y no solamente permitirla. En tercer lugar, el efecto positivo de la acción, la herencia, es una consecuencia directa del efecto negativo, la muerte del familiar, de manera que no se respeta el requisito de no-instrumentalidad. Por

<sup>72</sup> Cf. Quinn, Warren S., "Action, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, No. 4, 1989, pp. 334-351.

<sup>73</sup> Cf. McIntyre, A., "Doctrine of Double Effect", *loc. cit.*, nota 68.

último, aunque la herencia fuera increíblemente fabulosa y se verificara el requisito de proporcionalidad, a final de cuentas esto no sería suficiente para justificar la permisibilidad de la acción.

Ha habido críticas significativas a esta doctrina.<sup>74</sup> La más importante de ellas es que, desde un punto de vista consecuencialista, la *intencionalidad* de las personas es un factor irrelevante para evaluar la moralidad de una acción. En efecto, uno podría basarse exclusivamente en los resultados o consecuencias de una acción para determinar si ésta es buena o mala, ignorando por completo los estados mentales de los agentes que las realizan. Otra crítica sostiene que no se puede trazar una diferencia moralmente relevante entre lo que un agente *quiere* y lo que *prevé* como efectos de una acción. En otras palabras, prever y aceptar un efecto también es una forma de *querer* ese resultado. El hecho de que no se tenga el deseo de causar un efecto negativo, pero estar consciente de él y permitirlo, no nos haría menos responsables de ese resultado. De manera similar, al suponer que la intencionalidad de los agentes es un aspecto relevante para determinar la moralidad de una acción, puede surgir el problema de aceptar la realización de una acción a partir de una predicción errónea de sus consecuencias. Así, bajo esta doctrina, sería posible defender, en principio, la realización de acciones con base en estados mentales (equivocados) del agente, que en realidad tienen consecuencias desastrosas.

Con independencia de estas críticas, algunos filósofos morales han considerado que el aborto —en algunos supuestos muy específicos— podría cumplir los requisitos de permisibilidad enunciados por la “doctrina del doble efecto”.<sup>75</sup> Retomemos el ejemplo de Dulcinea, en el cual una situación de emergencia la coloca a ella y al feto en un peligro inminente de perder la vida. En tal caso, la cesárea podría verse como una acción que tiene el efecto primario (positivo y deseado) de salvar la vida de Dulcinea, aunque también el efecto secundario (negativo e indeseado) de provocar la muerte del feto. A pesar de ello, se puede juzgar que la cesárea es una acción moralmente justificada, ya

<sup>74</sup> Ídem.

<sup>75</sup> Entre ellos los precitados John Noonan, Warren Quinn y Philippa Foot.

que cumple los requisitos de permisibilidad de la doctrina. En primer lugar, la cesárea es una operación quirúrgica ampliamente aceptada, y no representa una acción mala en sí misma (requisito de moralidad). En segundo lugar, la cesárea es una acción con la cual se desea salvar la vida de Dulcinea, no la muerte del feto (requisito de no-intencionalidad). En tercer lugar, la muerte del feto no es un medio para salvar la vida de Dulcinea, ambos efectos son independientes uno del otro (requisito de no-instrumentalidad). Y finalmente el efecto positivo compensa el efecto negativo, pues con la cesárea se logra salvar al menos una de las dos vidas que, de otra forma, perecerían inexorablemente (requisito de proporcionalidad).

En el supuesto anterior la doctrina del doble efecto funciona perfectamente. Pero es preciso señalar varias cosas. La acción que se justifica con la doctrina es la cesárea, no el aborto en todas sus modalidades.<sup>76</sup> Con la cesárea la muerte del feto solamente se permite como un efecto negativo, no como una acción directa. Ciertamente otros métodos abortivos no podrían ser defendidos por la doctrina del doble efecto. Especialmente aquellos procedimientos de interrupción del embarazo que implican tomar una acción directa de matar al embrión o feto, como la aspiración manual endouterina (AMEU), el curetaje y succión, la dilatación y curetaje, la inyección salina y el aborto por nacimiento parcial. Todos estos métodos estarían descartados de antemano por la doctrina del doble efecto, puesto que *matar* en ningún caso podría cumplir el

<sup>76</sup> Existen diversos métodos para interrumpir un embarazo. Por un lado, están los abortos farmacológicos, en los que se emplean distintas sustancias como el metotrexato, misoprostol y mifepristona (RU-486); por otra parte, se encuentran los abortos quirúrgicos, en los que se requiere la intervención directa de un médico: aspiración manual endouterina (AMEU), curetaje y succión, dilatación y curetaje, dilatación y evacuación, inyección salina, inyección de prostaglandina, histerectomía y nacimiento parcial. Cf. Beddoes, P., James E., "Abortion: Procedures, Law and Issues of Confidentiality", *British Journal of School Nursing*, Vol. 5, No. 1, 2010, pp. 21-25; y American Pregnancy Association, "Abortion Procedures During the First, Second and Third Trimester", disponible en: <http://americanpregnancy.org/unplanned-pregnancy/abortion-procedures/> [último acceso: 25 de octubre de 2015]. Véase la tabla de "Procedimientos abortivos" en el Anexo al final de este trabajo.

requisito de moralidad. Por consiguiente, la doctrina del doble efecto solamente serviría para defender operaciones médicas que *dejen morir* al feto, como el efecto negativo de una acción moralmente aceptable.

Por otra parte, es discutible si la doctrina del doble efecto permite justificar la interrupción de embarazos que implican un riesgo grave para la salud de la mujer o en los cuales el feto presenta malformaciones congénitas graves. En el primer caso, la doctrina requeriría que la acción tomada para mejorar la salud de la madre (efecto positivo) fuera moralmente aceptable. Los métodos farmacológicos, la cesárea y la histerectomía son ejemplos de procedimientos médicos presumiblemente aceptables. Si se emplea alguno de ellos, quedaría cubierto el requisito de moralidad. También es fácil imaginar que se podrían cumplir los requisitos de no-intencionalidad, si lo que se desea es salvaguardar la salud de la mujer y no la muerte del feto; y de no-instrumentalidad, si la muerte del embrión no es un medio para alcanzar la salud de la mujer, sino un efecto colateral. Sin embargo, puede haber casos en el que la muerte del feto sea realmente un medio para alcanzar la salud de la mujer, con lo cual no se respetaría la no-instrumentalidad; esto dependerá de las circunstancias médicas de cada caso. Y finalmente también podría ser debatible si el efecto positivo, esto es, la salud de la madre, compensa el efecto negativo, o sea, la muerte del embrión o feto. Nuevamente habrá antiabortistas moderados con distintas opiniones.

En cuanto al supuesto de una interrupción del embarazo debido a malformaciones congénitas graves del feto, podría ser un problema cumplir el requisito de la no-intencionalidad. Cuando la malformación no pone en peligro la vida de la mujer embarazada, ni afecta sustantivamente su salud, la muerte del feto es la meta principal y no un mero efecto secundario. De hecho, la acción realizada para interrumpir ese embarazo sólo tendría un único efecto (la muerte del feto) y, en consecuencia, la doctrina del doble efecto sería inaplicable. Desde luego, algunas personas podrían considerar que la muerte del feto, dadas sus malformaciones congénitas graves, es en realidad un efecto positivo del aborto. Pero ese movimiento sería un poco audaz considerando el razonamiento predominantemente conservador de los antiabortistas moderados.

Por último, cabe señalar que la doctrina del doble efecto difícilmente podría ser invocada para defender la práctica de abortos en los supuestos de violación, inseminación artificial no consentida, por falta de recursos económicos y por la afectación a un proyecto de vida. En términos generales, en todos ellos no podrían cumplirse los requisitos de no-intencionalidad y no-instrumentalidad, puesto que la muerte del embrión o feto se convierte en la finalidad primordial de un procedimiento abortivo y en un medio para alcanzar ciertos fines: regresar al estado de cosas antes de la violación o la inseminación artificial, no agravar la situación económica de las personas, o mantener la vigencia de un proyecto de vida. Además, si no hay una situación de *emergencia* que ponga en peligro la vida o riesgo grave a la salud y, por lo tanto, no hay un “doble efecto”, tampoco se puede hablar de proporcionalidad.

En realidad, el uso de la doctrina del doble efecto para justificar la permisibilidad de ciertas acciones es muy limitado. Su objetivo, más que solapar la realización de determinadas acciones, es levantar barreras morales para impedir las.<sup>77</sup> Por ello, entre quienes la han empleado para defender el aborto, hay una coincidencia básica en que solamente en muy contadas ocasiones se podrían cumplir los requisitos de la doctrina, a saber, en casos de emergencia médica.<sup>78</sup> Específicamente la hipótesis que se presenta como más clara para la aplicación de esta doctrina y, por consiguiente, para la permisión del aborto, es en los supuestos en que la culminación del embarazo acarrea la muerte de la mujer embarazada. Pero, como hemos visto, en las demás hipótesis es sumamente discutible que la doctrina sirva para defender con éxito la permisión del aborto.

*En suma*

La ventaja de una posición antiabortista moderada, con respecto a una versión radical, es que permite tomar en cuenta casos dramáticos en los

<sup>77</sup> Cf. Quinn, Warren S., “Action, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect”, *loc. cit.*, nota 72.

<sup>78</sup> Cf. Noonan, J., “An Almost Absolute Value in History”, *loc. cit.*, nota 5.



cuales el aborto resulta ser una buena alternativa —a veces la única— para superar los males que se desprenden de hechos fortuitos, naturales, involuntarios, que las personas no quisieron ni eligieron. Desde luego, sería más cómodo seguir el ejemplo del antiabortista radical e ignorar por completo este tipo de complicaciones. Infortunadamente, el riesgo de mortalidad materna e infantil, así como otras afectaciones a la salud ligadas con el embarazo, no dejan de ser reales por fingir que no existen.

Ahora bien, bajo las estrategias de argumentación de apelar a una “fuerza mayor” o a la “doctrina del doble efecto”, caben muchos tipos de antiabortistas moderados. Algunos, los más conservadores, considerarán que exclusivamente se puede justificar la interrupción del embarazo cuando no hacerlo conlleve la muerte de la mujer encinta. Otros, menos conservadores, incluirán el riesgo grave a la salud de la progenitora, las malformaciones congénitas graves del feto y ciertos eventos de negligencia (propios o ajenos), como situaciones de emergencia que justifican la interrupción deliberada de un embarazo.

Pero para todos los antiabortistas moderados —al menos con los argumentos esgrimidos hasta ahora— resultará difícil aceptar la práctica del aborto cuando el embarazo es resultado de una violación, de inseminación artificial no consentida o cuando se aducen causas de pobreza o la afectación a un proyecto de vida. Estos otros supuestos de realización del aborto no cumplen con el requisito de “fuerza mayor”, ni tampoco se ajustan a la doctrina del “doble efecto”. No se trata de situaciones extraordinarias de emergencia médica, sino de conductas ordinarias de personas que, por ser sujetos conscientes, con capacidad de decisión, deben hacerse responsables de sus actos. Y en cuanto a las mujeres embarazadas, al no encontrarse en una situación de riesgo, tendrían que hacerse cargo de sus propios hijos.

### CAPÍTULO TERCERO

## 3. DEFENSOR MODERADO DEL ABORTO

Como se argumentó en el capítulo anterior, los antiabortistas moderados estarían dispuestos a aceptar la interrupción del embarazo únicamente en situaciones de emergencia médica, esto es, cuando la mujer embarazada se encuentra en un peligro inminente de perder la vida, cuando su salud física o mental está en grave riesgo, cuando el feto presenta severas malformaciones congénitas, y/o en el caso de que un acto de negligencia (propia o ajena) comprometa seriamente la vida o la salud del feto o de la mujer embarazada. Aunque se trate de una posición más abierta que la del antiabortista radical —que rechaza la realización del aborto en cualquier supuesto— el antiabortista moderado sigue teniendo una posición conservadora, puesto que no aceptaría la práctica del aborto en las demás hipótesis de permisión señaladas en el “Esquema de posiciones”.

En este capítulo analizaré los argumentos que podría ofrecer un *defensor moderado del aborto* para respaldar la interrupción de embarazos en casos que no involucran una emergencia médica, como cuando el embarazo es resultado de una violación, de una inseminación artificial no consentida, o cuando la mujer embarazada y su familia carecen de los recursos económicos indispensables para mantener a un hijo (o a varios a la vez). Básicamente, la estrategia para defender la permisibilidad del aborto en estos otros supuestos consiste en invocar un *estado de necesidad*, esto es, la existencia de circunstancias y consideraciones especiales que proporcionan una “razón de peso” para justificar la interrupción del embarazo. Pero antes de comenzar a elaborar los argumentos del defensor moderado del aborto es necesario explicar el concepto de *moral* que está detrás de su razonamiento.

### 3.1. Moral social y valores públicos

Por principio de cuentas, para comprender el tipo de argumento que podría presentar un defensor moderado del aborto, es imprescindible abandonar la idea de que la moral es un acontecimiento único y exclusivo de la naturaleza. En lugar de concebir la moral como un hecho natural del mundo, habrá que caracterizarlo preponderantemente como un fenómeno *social*.<sup>79</sup> En efecto, los conceptos morales de una comunidad se constituyen —al menos en parte— por una práctica social: a partir de la continua interacción de sus integrantes, mediante la reiteración de ciertos hábitos de conducta, creencias compartidas, valores culturales, ideas religiosas, costumbres y convenciones sociales.

Todos estos elementos, relativos a un tiempo y espacio determinados, dan lugar a un concepto *público* de moralidad —es decir, una idea común de lo bueno y lo malo, de cuáles acciones son correctas o incorrectas, justas o injustas, debidas o indebidas— que finalmente se materializa como un conjunto de reglas y pautas de comportamiento, implícitas o explícitas, al interior de una sociedad.<sup>80</sup> Esto es lo que podemos considerar como un concepto *modesto* de moral, anclado siempre en la particular forma de vida de una sociedad; en contraste

<sup>79</sup> Desde luego, no se puede rechazar que la moral —como fenómeno social— está condicionada necesariamente por la naturaleza; por ejemplo, por nuestra capacidad orgánica de reaccionar al placer y dolor. Tal condicionamiento natural constituye, sin duda, un parámetro normativo para la acción: el deseo de alcanzar placer o evitar dolor nos lleva a realizar u omitir tales o cuales acciones. Así, la naturaleza predispone en cierto modo nuestro comportamiento, tanto instintivo como consciente. Sin embargo, es a través de la interacción humana y el eventual surgimiento de instituciones sociales, que se introducen nuevos hechos y circunstancias que tienen un impacto en nuestra estructura de acción y deliberación moral. Por desgracia, el estudio de la relación entre lo que podríamos concebir como distintos niveles de moralidad —emocional, racional, práctica, colectiva, entre otros— es una cuestión que rebasa los objetivos de este trabajo.

<sup>80</sup> Cf. Sánchez Meca, Diego, “¿Qué son y cómo se forman los valores?”, *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, Vol. 13, 2013, pp. 73-84.

con un concepto *inmodesto*, que presume la existencia de una moral universal.<sup>81</sup>

También es necesario alejarse de la idea de que el ser humano tiene una conciencia moral innata, una razón reveladora de verdades morales absolutas que le indica a cada momento lo que está bien y lo que está mal, cómo actuar y cómo juzgar las acciones propias y las de los demás. Como hemos visto, el hecho biológico de la vida no puede ser un criterio concluyente para determinar lo bueno y lo malo.<sup>82</sup> Pero tampoco puede serlo un imperativo abstracto de la razón, desligado de la realidad social, ajeno a la cultura y preferencias particulares de cada comunidad. En última instancia, no hay nada que nos obligue a adoptar, como punto de partida de nuestros juicios y evaluaciones, una moral metafísica o teológica, cuyo origen es oscuro, misterioso y ampliamente impugnado.<sup>83</sup>

La estrategia implícita de un defensor moderado del aborto, por lo tanto, consiste en cambiar los términos del razonamiento establecidos por una moral trans-histórica y *a priori*, para sustituirlos por los que corresponden a una moral social. De esa manera será posible realizar juicios de moralidad más flexibles —y quizás más adecuados— a partir de consideraciones sociales y valores públicamente compartidos. Así, para determinar el valor moral de una acción como el aborto, habrá que tomar en cuenta el sentido de moralidad compartido por una comunidad y otras circunstancias sociales, las cuales son siempre relativas a un tiempo y un espacio determinados.

Pensemos en las situaciones de emergencia descritas en el capítulo anterior. En el caso de que una complicación médica pusiera en peligro tanto la vida de una mujer embarazada como la del feto en su vientre, y sólo existiera la posibilidad de salvar a uno de ellos, muchas familias

<sup>81</sup> El hecho de que distintas sociedades produzcan contenidos de moralidad similares, incluso idénticos, no demuestra que exista una moral “universal”. Desde un punto de vista lógico, constituye una falacia atribuir un carácter de *universal* a lo que es tan sólo una *generalidad*.

<sup>82</sup> Véase *supra* “La noción de «vida»”.

<sup>83</sup> Cf. Rachels, J., *op. cit.*, nota 62, pp. 190 y ss.

*preferirían* conservar la vida de la mujer. ¿Por qué? Para empezar, es preciso advertir que, en muchos casos, la decisión de salvar la vida de la mujer no es exactamente una decisión *racional* —fundada en un concepto abstracto del deber— sino una decisión *afectiva*.<sup>84</sup> Definir una *preferencia* no siempre es el resultado de una conclusión epistemológica; a veces sencillamente es el reflejo de inclinaciones personales como el gusto y el sentimiento.

En efecto, muchos familiares urgirían a los médicos a atender de manera prioritaria a la mujer embarazada porque, para ellos, su vida es *afectivamente* más valiosa que la del feto. Tal afecto se va forjando naturalmente a partir de las relaciones interpersonales: del hecho de que la mujer cuenta ya con una identidad personal, un nombre, una voz, intereses explícitos, múltiples vivencias y una historia de vida en la que seguramente ha entablado lazos afectivos con otros seres humanos. El cariño y los sentimientos que nacen de la interacción humana son, en la práctica, elementos poderosos para juzgar que la vida de la mujer es más valiosa que la del feto. Por ello, tal dimensión *afectiva* no debería descartarse en el análisis de aquellos elementos que pueden proporcionar una justificación moral del aborto.

Es cierto que la vida del feto también podría ser objeto de un gran aprecio por parte de su familia. Incluso, bajo ciertas circunstancias, la vida del feto podría juzgarse más valiosa que la vida de su madre. Supongamos, por ejemplo, que una mujer embarazada en peligro de perder la vida pertenece a una familia real y que la criatura que lleva en su vientre es el único heredero al trono. En tal caso, *esa* familia podría juzgar más importante conservar la vida del vástago, para garantizar así la continuidad del reino. O bien, pensemos en el caso de una mujer

<sup>84</sup> Recientemente en los ámbitos de la epistemología moral y la psicología moral se ha argumentado que la percepción, la intuición y las emociones —lo que podríamos denominar “sentimentalidad moral”— son elementos básicos que condicionan, e incluso determinan, el razonamiento y la acción moral. Cf. Audi, Robert, *Moral Perception*, New Jersey, Princeton University Press, 2013, pp. 7-29; Haidt, Jonathan, “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist View of Moral Judgment”, *Psychological Review*, Vol. 108, No. 4, pp. 814-834.

embarazada cuya moral samaritana la ha llevado a preferir su propia muerte para permitir que su hijo sobreviva. Con estos contra-ejemplos lo único que deseo subrayar es que la decisión de salvar la vida de la mujer es contingente y no puede, por lo tanto, asumirse como una máxima de acción universal. La cuestión de determinar cuál vida debería privilegiarse dependerá, en muchos casos, de las circunstancias concretas bajo las cuales se realice la decisión y, sobre todo, de quiénes tomen esa decisión.

Ahora bien, optar por la vida de la mujer embarazada implica un acto de valoración; significa darle *más* valor a la vida de la mujer que a la del feto. Y en la medida en que muchas otras familias —aunque no todas— harían lo mismo (en situaciones reales o hipotéticas de urgencia médica), esta decisión representa una valoración socialmente compartida, es decir, un *valor público*. Los valores públicos indican metas sociales y cursos de acción socialmente deseables o permisibles, que más adelante pueden ser retomados por los legisladores u otros órganos del derecho —en su calidad de representantes sociales— para plasmarlos en normas jurídicas generales que tienen la función de declarar que tal o cual comportamiento es legalmente prohibido, obligatorio o permitido.<sup>85</sup> De esta forma, el sentido práctico de moralidad compartido por amplios sectores de una comunidad de personas puede estimular patrones de conducta que, eventualmente, pueden llegar a ser institucionalizados por el sistema jurídico.

La decisión de interrumpir un embarazo en situaciones de emergencia médica, por lo tanto, puede contar con una mayor (o menor) aceptación social en la medida en que más (o menos) personas sean *sensibles* a las dificultades involucradas en estos casos y comprendan que a veces la realización de un aborto es inevitable. De esta manera, tan pronto como la interrupción del embarazo en casos de urgencia médica sea considerada como una acción socialmente permisible, el aborto podrá

<sup>85</sup> La tesis que aquí sigo —a saber, que el derecho *generalmente* reproduce en sus normas jurídicas los valores públicos y la moral particular de una comunidad—, puede encontrarse en las reflexiones de Hans Kelsen sobre la relaciones entre “Norma y valor” y “Derecho y moral”. Cf. Kelsen, H., *op. cit.*, nota 54, pp. 71-77 y 109-119.

adquirir una justificación pública (y eventualmente, como he señalado, una justificación legal e institucional a través del derecho).

Desde luego, es preciso subrayar que esto *no* significa que todos los individuos van a estar de acuerdo con esa decisión una vez que sea tomada. Ni tampoco que todas las familias elegirán *siempre* salvar la vida de la mujer y no la del feto. La aceptación del aborto en casos de urgencia médica — como en otras hipótesis de permisión— solamente refleja el nivel de tolerancia social que un grupo de personas presta a la interrupción del embarazo. Pero tal tolerancia está lejos de ser estática o definitiva. Aunque una mayoría de individuos apoye la realización del aborto en distintos supuestos, al mismo tiempo puede haber otros grupos que, debido a sus creencias religiosas y valores culturales, rechacen esta medida. La opinión pública siempre será susceptible de cambios debido a que, como se ha descrito en este apartado, la moralidad es un fenómeno social y dúctil, que depende de circunstancias sociales variables.<sup>86</sup>

Lo importante de este razonamiento es que el aborto puede obtener una justificación social a partir de una moral *modesta* (que tiene la característica de ser flexible y admitir excepciones), sin esperar que esta justificación sea válida en todo tiempo y espacio posible, o que sea compartida por todas y cada una de las personas. Si partiéramos de un concepto *inmodesto* de moral, y se atribuyera a la vida humana un valor absoluto, sería imposible tomar decisiones en casos de urgencia

<sup>86</sup> En el interesante caso de la Ciudad de México —primera ciudad latinoamericana en legalizar la interrupción del embarazo durante el primer trimestre— la aceptación del aborto entre los habitantes de esta ciudad aumentó notablemente después de la reforma legislativa de 2007 que introdujo la despenalización del aborto en las primeras doce semanas. Esto generó, sin embargo, una reacción negativa entre los grupos conservadores en el resto del país, hasta el punto de que en muchos estados se han impulsado y aprobado reformas legales y constitucionales para proteger la vida desde el momento de la concepción y criminalizar con ello la práctica del aborto. Para un estudio acerca de la opinión pública con respecto al aborto en la Ciudad de México, véase Wilson, K. S., García, S. G., Olavarrieta, *et. al.*, “Public Opinion on Abortion in Mexico City after the Landmark Reform”, *Studies in Family Planning*, Vol. 42, No. 3, 2011, pp. 175-182.

médica. Claro está, si nos basamos en una dimensión biológica, metafísica u ontológica, las vidas de una mujer embarazada y del embrión serán necesariamente equivalentes: ambos poseen un material genético humano, un “alma” humana, el “don sagrado” de la “vida”, y así sucesivamente. Pero si tomamos como base un concepto *modesto* de moral, será posible apelar a otro tipo de consideraciones — más allá del criterio biológico (metafísico u ontológico) de la vida— que permitan inclinar la balanza en el momento de tomar una decisión práctica.

### 3.2. Estado de necesidad

Al tomar como punto de partida un concepto *modesto* de moral, es posible juzgar la moralidad del aborto a partir de razones públicamente compartidas y consideraciones sociales de justicia. Bajo esta premisa, en efecto, el defensor moderado del aborto podría elaborar un argumento para defender la interrupción del embarazo en supuestos que involucren acciones graves de injusticia, a saber, cuando el embarazo de una mujer es producto de una violación, de una inseminación artificial no consentida, o cuando la mujer embarazada y/o su familia no cuentan con las condiciones sociales o económicas para enfrentar la responsabilidad que implica tener un hijo. Para ello, es indispensable verificar las condiciones que se tendrían que cumplir para que el aborto pueda obtener una justificación social.<sup>87</sup> En particular, el aborto podría ser una

<sup>87</sup> Esta justificación social es naturalmente relativa y flexible, puesto que hay diversas concepciones de moralidad en pugna al interior de una sociedad. Esto hace que sea imposible alcanzar un acuerdo unánime sobre cómo proceder ante embarazos no deseados que son consecuencia de violaciones. No obstante, la posibilidad de un acuerdo generalizado no está descartada. Una sociedad en la que prevalece la opinión de que es inmoral matar a un ser humano (incluyendo sus etapas más tempranas de gestación), puede llegar a un acuerdo general —tácito o explícito— de que el aborto no es justificable en casos de violación. De igual modo, puede haber sociedades cuya mayoría de integrantes comparta la convicción de que una prohibición del aborto en casos de violación agravaría la injusticia y la violencia sufrida por la mujer atacada, de manera que podrían llegar a un acuerdo general —tácito o explícito— de aceptar la realización de abortos en estos casos.



acción moralmente permisible — más allá de las hipótesis de emergencia médica — si cumple con el requisito de un *estado de necesidad*.

A grandes rasgos, un *estado de necesidad*<sup>88</sup> es una consideración social en la cual una persona quedará exenta de responsabilidad por la realización de algún acto (u omisión) perjudicial, si puede demostrar que la finalidad de su acto (u omisión) cumple las siguientes tres *condiciones*:

- i. Que el acto se realiza para evitar un mal de consideración.
- ii. Que no existe otra vía para superar ese mal.
- iii. Que el remedio no genera males mayores a los evitados.

A continuación analizaré si los supuestos de permisibilidad que respalda el defensor moderado del aborto, esto es, por causa de violación (C1), inseminación artificial no consentida (C2) y factores socio-económicos (C3), cumplen con estas condiciones.<sup>89</sup>

(C1) *Violación*. Consideremos la posibilidad de justificar la interrupción de un embarazo cuando éste ha sido el resultado de una violación. Dejaré de lado — por tratarse de circunstancias moralmente irrelevantes — si la violación se dio entre desconocidos, familiares, cónyuges o hacia menores; si hubo violencia física o moral; si la violación fue individual o tumultuaria; si la mujer violada estaba consciente o sedada, etcétera. Por “violación” entenderé, en términos generales, un acto de violencia hacia la voluntad e integridad sexual de una persona, por lo cual asumiré que la realización de abortos por esta causa incluye las más diversas posibilidades de embarazo por violación.

Ahora bien, como hemos visto, un antiabortista radical se negaría a aceptar el aborto en casos de violación porque tal acción implicaría la muerte de una vida humana inocente que, a su juicio, es el bien más

<sup>88</sup> En la doctrina penal el concepto de *estado de necesidad* normalmente es entendido como una “excluyente de responsabilidad penal”. Aquí, sin embargo, me alejaré de la noción jurídico-penal para explicar el “estado de necesidad” en la lógica de una justificación moral.

<sup>89</sup> Véase *supra* “Esquema de posiciones”.

valioso que debemos proteger. Por otro lado, un antiabortista moderado rechazaría el aborto en casos de violación en la medida en que el embarazo resultante sea saludable y no involucre una situación de *emergencia médica* que ponga en riesgo la salud o la vida de la mujer embarazada (o del feto). En cambio, para un defensor moderado del aborto la interrupción de un embarazo que es producto de una violación podría tener una justificación social si cumple con el requisito de un *estado de necesidad*.

Por principio de cuentas, podemos establecer que la mujer atacada sexualmente ha sido víctima de una acción indebida socialmente condenable. Si la violación además tiene como consecuencia un embarazo —que la mujer no eligió ni consintió— resulta una agresión adicional evitar que la mujer pueda interrumpirlo para regresar (en la medida de lo posible) al estado de cosas anterior a la violación. En efecto, obligar a una mujer a que culmine un embarazo que no buscó ni deseó, constituye una grave injusticia. La injusticia consiste en hacer a la mujer (o niña) violada responsable de las acciones indebidas de terceras personas, por un lado; y en restringir sus oportunidades de elegir la vida que desee, por el otro.

En estos casos, la práctica del aborto pretende evitar, en primer lugar, un mal de consideración (i), que consiste en imponer sobre la mujer —o niña— la carga de una maternidad forzada. En segundo lugar, la única forma de evitar esa maternidad forzada y no deseada es interrumpiendo el embarazo, dado que no existe una manera alternativa de evitarla una vez que el embarazo está en progreso (ii). (Si bien puede ocurrir que el embarazo se interrumpa por causas naturales, esto es muy incierto). En tercer lugar, el aborto se presenta como una medida mediante la cual se evita la consecuencia de una maternidad no deseada, lo que representa un remedio que no genera peores consecuencias (iii). El aborto en supuestos de violación, por lo tanto, es una medida que cumple con los requisitos de un *estado de necesidad*.

Desde luego, puede ser discutible si la muerte del feto es o no una consecuencia *peor* que un embarazo forzoso y una maternidad obligada. Un defensor moderado del aborto podría pedirnos que considere-

mos el hecho de que tener hijos es una decisión relevante que afecta sustantivamente la vida real de las personas; mientras que el embrión, al menos en etapas tempranas, no podría ser afectado en modo alguno (en sus deseos, intereses, sensaciones, etcétera) dada su incapacidad orgánica de experimentar estados mentales hasta el sexto mes de gestación.<sup>90</sup>

Por otra parte, cabe aclarar que este razonamiento no implica afirmar que todas las mujeres (o niñas) tengan una *obligación* de interrumpir sus embarazos cuando éstos fueron producto de una violación. Si algunas mujeres, a pesar de haber sido atacadas, toman la decisión de culminar sus embarazos y criar a sus hijos como si éstos hubieran sido deseados, esa elección también tiene que respetarse. Así, al satisfacer los requisitos de un *estado de necesidad*, lo único que se está probando es que la decisión de interrumpir un embarazo *puede* tener una justificación robusta, con base en un concepto modesto de moral.

(C2) *Inseminación artificial no consentida*. Esta hipótesis es muy similar al supuesto de una interrupción del embarazo por causa de violación, salvo el modo en el que se transgrede la voluntad de la mujer para procrear. Existe un mal de consideración en el hecho de que el embarazo sea consecuencia de la actitud dolosa de una tercera persona o de un error involuntario en el laboratorio. El mal de consideración nuevamente es un embarazo no deseado y una maternidad forzada (i). Con ello, este supuesto satisface la primera condición para integrar el requisito de un *estado de necesidad*. En segundo lugar, una vez que comienza el proceso de gestación no hay otra vía para evitar su culminación, de modo que el aborto se ofrece como una opción idónea para evitar que este proceso llegue a término (ii). Y finalmente, la medida adoptada para interrumpir el embarazo evita el resultado de una maternidad no querida, lo que representa (al menos en principio) una consecuencia socialmente más grave que terminar con la vida de un embrión no desarrollado (iii).

<sup>90</sup> Véase *supra* 1.3. «La noción de *persona*».

No obstante, alguien podría señalar —un defensor *muy* moderado del aborto— que hay una diferencia importante entre un embarazo que es resultado de una violación y un embarazo que es producto de una inseminación artificial no consentida. En este último caso, es posible que no haya habido un acto de violencia física moralmente reprochable, sino una circunstancia fortuita, como es el hecho de que a la mujer le haya sido implantado un cigoto equivocado en el laboratorio de reproducción asistida. Supongamos, por ejemplo, que una mujer que estaba recibiendo un tratamiento de fertilidad quedó embarazada con las muestras seminales de un donador anónimo y no de su esposo, como estaba previsto originalmente. En este caso, se podría argumentar que tal mujer tiene *menos* justificación para interrumpir su embarazo: porque no fue violada, porque no hubo un ataque violento hacia su cuerpo, porque es su deseo embarazarse, porque el material genético del embrión no es una razón de peso para terminar con su vida, entre otras consideraciones similares.

Otros defensores del aborto, en cambio, evaluarían la situación de una manera diferente. A pesar de que no haya existido un ataque sexual, hay un embarazo forzado y una maternidad no elegida en sentido estricto, puesto que esa mujer no consintió embarazarse de un donador anónimo sino de su marido. Esto quiere decir, como lo sugerí anteriormente, que la violencia física o moral no es un requisito esencial para justificar la interrupción de embarazos que son consecuencia de ciertas acciones de terceros. Una condición suficiente para justificar el aborto en supuestos de inseminación artificial no consentida es que no se haya respetado la voluntad de la mujer para embarazarse.<sup>91</sup>

Al igual que en la posición del antiabortista moderado, caben diver-

<sup>91</sup> En la medida en que un defensor moderado del aborto ponga un acento especial en la *libertad de elección* de las personas para determinar el curso de sus vidas, su argumento estará muy cercano, o abrazará incluso, la posición de un defensor liberal del aborto. Cabe reiterar que entre los distintos posicionamientos morales frente al aborto muchas veces solamente existen diferencias de grado. Para un argumento que defiende la moralidad del aborto en función del poder de decisión de las personas, véase *infra* Capítulo Cuarto, “Defensor liberal del aborto”.

sos matices en la posición del defensor moderado del aborto. Mientras algunos estarían dispuestos a aceptar que la hipótesis de una inseminación artificial no consentida cumple los requisitos de un *estado de necesidad*, otros se detendrían en el supuesto de aborto por violación. Para muchos, lo que convierte a un embarazo en una carga injusta sobre la mujer (o niña), no es sólo el presupuesto de una violencia física a su cuerpo sino una violencia sobre su voluntad personal. No obstante, algunos defensores moderados podrían pensar que la interrupción de embarazos que fueron producto de una violación, al ser más dramáticos, tienen una *mayor* justificación (una razón de “mayor peso”) que la interrupción de embarazos que fueron producto de una inseminación artificial no consentida.<sup>92</sup>

(C3) *Factores socio-económicos*. Un supuesto adicional de permisión consiste en la posibilidad de practicar un aborto debido a ciertas razones sociales o económicas. Ejemplos de razones sociales son interrumpir embarazos debido a que la mujer es muy joven, demasiado adulta, soltera o casada, entre otras. Y por razones económicas, cuando la mujer y/o su familia carecen de los recursos económicos y materiales suficientes para sufragar los gastos que implica tener uno o varios hijos a la vez. A menudo estas razones están relacionadas.

Nuevamente algunos defensores moderados del aborto estarán dispuestos a aceptar todas y cada una de las razones, tanto sociales como económicas, para justificar la interrupción de un embarazo. En términos generales, habría que considerar si estos supuestos de interrupción del embarazo por causa de factores socio-económicos cumplen con

<sup>92</sup> Garrett Hardin ha señalado interesantemente que la cuestión del aborto está mal planteada. Que en lugar de plantear la disyuntiva de si el aborto está o no justificado, debería preguntarse más bien por la moralidad de la maternidad forzada. Es decir, deberíamos preguntarnos bajo qué condiciones se justifica que una mujer tenga la *obligación* de culminar un embarazo que no desea. Este cambio de perspectiva nos obligaría a investigar en primer lugar las razones que uno estaría obligado a aportar para defender una acción moralmente indebida como es un embarazo forzoso y una maternidad impuesta. Cf. Hardin, Garrett, “Abortion —or Compulsory Pregnancy?”, *Journal of Marriage and the Family*, Vol. 30, No. 2, 1968, pp. 246-251.

los requisitos de un *estado de necesidad*. En este caso lo que se pretende evitar es, de nuevo, una maternidad no deseada (i). Una vez que este embarazo está en progreso no hay otro camino para evitar su culminación que un aborto (ii). La realización de la interrupción del embarazo, sobre todo si se realiza en etapas tempranas, tendrá menores probabilidades de tener consecuencias negativas (iii).

Pero no todos podrán hacerlo: los defensores más moderados del aborto podrían argumentar que solamente en los casos de violación o de inseminación artificial no consentida —donde hubo un acto de violencia evidente hacia la voluntad de la mujer— se justifica la práctica del aborto. De tal manera que si el embarazo es consecuencia de una relación sexual *consentida* y, por consiguiente, la mujer no sufrió ninguna transgresión a su persona o en su voluntad, entonces no existe una *razón de peso* para interrumpirlo. Para estos defensores moderados del aborto, por lo tanto, apelar a la edad o una precaria situación económica no constituye una *justificación robusta* para permitir una interrupción del embarazo.

Una diferencia relevante, con respecto a las hipótesis de violación y de inseminación artificial no consentida, es que en el aborto por razones socio-económicas el embarazo no tiene su origen en un hecho o acción ajena a la mujer embarazada. Es ella misma la que, con sus propias acciones, causó (al menos en parte) el resultado de un embarazo.<sup>93</sup> Así, para algunos defensores moderados del aborto, la invocación de falta de recursos o de alguna razón social para interrumpir un embarazo no deseado ya no cumple con el requisito de un *estado de necesidad*.

Por último, hay algunas objeciones al planteamiento general del defensor moderado del aborto que es necesario considerar. En especial vale la pena discutir dos de ellas: primero, si la maternidad es, en sí misma, un “mal de consideración”; segundo, si la *adopción* puede ser una alternativa mejor que el aborto para evitar el mal de consideración.

<sup>93</sup> Desde luego hay una gran carga de misoginia en este planteamiento, al presumir que las mujeres son las “culpables” de embarazarse o las únicas responsables de tomar las medidas necesarias para prevenir un embarazo.

*Objeción 1.* “La maternidad no es un mal de consideración”. Alguien podría impugnar la idea de que la maternidad tenga que concebirse como una consecuencia negativa que es indispensable evitar. Incluso se podría argüir el lugar común de que «ser madre es una bendición». Pero esta pobre objeción tiene un muy pobre alcance.

A esto habría que responder que es claro que el argumento del defensor moderado del aborto no sostiene que la maternidad sea un mal *en sí mismo*, sino que lo que lo convierte en una mala consecuencia es que esa maternidad sea forzada, azarosa o no elegida. Lo que constituye un mal es que la maternidad sea una decisión impuesta y ajena a la mujer (o niña) que ha sido embarazada por medio de un acto de violencia a su persona. De igual modo, tampoco se podría argumentar que la maternidad es un *bien* en sí mismo porque entonces se tendría que admitir que los violadores, a pesar de violentar a sus víctimas, hicieron un *bien* a las mujeres que violaron al permitirles la “dicha” de ser madres.

*Objeción 2.* “La adopción es una mejor alternativa al aborto”. Esta objeción consiste en afirmar que la condición (ii) no se cumple, ya que sí existe otra manera de evitar la consecuencia de un embarazo no deseado, independientemente de que éste sea resultado de una violación, inseminación artificial no consentida, o que se aduzcan dificultades socio-económicas para enfrentar la manutención de un hijo. Por lo que, si la consecuencia que se pretende evitar es la carga de una maternidad no elegida, una manera distinta al aborto para evitar hacerse cargo de un hijo es la adopción.

La adopción podría ser una alternativa al aborto, pero muy excepcionalmente. Si consideramos que existen parejas infértiles que están dispuestas a hacerse cargo de un menor que fue engendrado por otra pareja, la propuesta de dar en adopción al menor no deseado a una familia que sí lo desea tiene cierta plausibilidad. Pero para que esto sea factible, tienen que darse varias circunstancias. En primer lugar, la mujer con un embarazo no deseado tiene que estar dispuesta a pasar varios meses bajo esa condición para poder gestar al menor. Esto implica mucho tiempo, dinero, esfuerzo y riesgos físicos. Además, pensar

que la mujer puede “regalarlo” sin problemas, no es nada fácil. No será sencillo entregar el bebé a otra familia; puede haber problemas psicológicos serios.

Aunque pudiera ser una propuesta bien intencionada, la adopción no es una solución real frente a la gran demanda de interrupciones de embarazos en el mundo. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud se estima que hay más de 56 millones de abortos (seguros y no seguros) cada año.<sup>94</sup> Si bien la adopción podría ser una opción viable para algunos cuantos casos —cumpliendo las dos condiciones señaladas: (1) que la mujer esté dispuesta a culminar su embarazo *para* darlo en adopción (con todos los problemas físicos y psicológicos que ello implica); y (2) que haya una familia dispuesta a adoptar al menor— es muy difícil pensar que los procesos de adopción (que además pueden durar meses o incluso más de un año) puedan ser una solución disponible en todos y cada uno de los embarazos no deseados.

Quienes proponen la adopción como una salida al problema de los embarazos no deseados, no están considerando todas las dificultades e implicaciones biológicas, físicas y psicológicas que involucra la culminación de un embarazo; y tampoco parecen tener una noción real del limitadísimo alcance práctico de su propuesta. Para una gran proporción de embarazos no deseados en el mundo, el aborto seguirá siendo un mecanismo que se ofrece como la mejor opción *disponible* para muchas mujeres o parejas.

#### *En suma*

La ventaja del enfoque presentado por un defensor moderado del aborto, con respecto a la posición antiabortista radical, es que al reflexionar con base en un concepto modesto de moral puede aceptar distintos supuestos de permisión del aborto que van más allá del cerrado criterio biológico de la vida. En segundo lugar, con respecto a la posición

<sup>94</sup> Organización Mundial de la Salud, “Preventing Unsafe Abortion” (Fact sheet, mayo de 2016), disponible en: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs388/en/> [último acceso: 25 de junio de 2016].



antiabortista moderada, tiene la ventaja de permitir la interrupción de embarazos en casos que no tienen una justificación médica, pero sí una justificación social, como ocurre cuando el embarazo es producto de una violación, una inseminación artificial no consentida o cuando existen serias dificultades sociales y económicas para enfrentar la maternidad y la crianza de un hijo o varios a la vez.

Sin embargo, el enfoque de un defensor moderado del aborto resultará inadecuado para defender aquellos supuestos de interrupción del embarazo en donde no se tiene una *justificación robusta* o una *razón de peso* para realizar el aborto, como cuando se aduce la afectación de un “proyecto de vida”. Estos últimos casos no cumplen las condiciones que integran el requisito de un *estado de necesidad* y, por consiguiente, la acción de interrumpir un embarazo no podría tener una auténtica justificación. Por ello, si se desea defender el último supuesto de interrupción del embarazo (relativo a la afectación de un “proyecto de vida”), habrá que considerar otro camino de argumentación.

## CAPÍTULO CUARTO

### 4. DEFENSOR LIBERAL DEL ABORTO

Como hemos visto, para un antiabortista moderado el aborto es permisible únicamente en situaciones extraordinarias de emergencia médica que involucran un peligro cierto e inminente para la vida o salud de la mujer (o del feto en casos de malformaciones congénitas). Además de estos supuestos de excepción, para un defensor moderado del aborto la interrupción del embarazo también es permisible si, y sólo si, se cuenta con una *razón de peso* para justificarlo moralmente, es decir, si se cumple con el requisito de un *estado de necesidad*. Probablemente a muchas personas les parezca suficiente contar con estos razonamientos para reivindicar sus propias posturas y asuman que no necesitan escuchar más argumentos. De esa manera se podrían evitar las posiciones extremas de un antiabortista radical y de un defensor liberal del aborto, que intuitivamente se perciben como equivocadas.

En este capítulo me he propuesto desarrollar un razonamiento adicional para defender la práctica del aborto en el último de los supuestos de permisibilidad que he presentado en el “Esquema de posiciones”, esto es, cuando el embarazo afecta un *proyecto de vida*. La justificación de ello es simple: muchas interrupciones del embarazo no se ajustan a las hipótesis de emergencia o de necesidad, sino que obedecen a sencillamente una decisión personal. Tales casos también requieren, no obstante, de un razonamiento que dé cuenta de su justificación moral. Básicamente encuentro dos caminos para elaborar una defensa del aborto por afectación a un proyecto de vida: el primero consiste en invocar la *libertad de autodeterminación personal* como un valor fundamental de las sociedades modernas y democráticas; el segundo emprende el esbozo de una *teoría del cuerpo*, que permitirá dimensionar los riesgos que conlleva la prohibición del aborto. Pero antes de proceder a la exposición de los argumentos, me parece importante plantear exactamente cuál es el problema al cual pretende dar respuesta un defensor liberal del aborto.

#### 4.1. Abortos triviales

Para comenzar la discusión permítaseme denominar “aborto trivial” a cualquier caso de interrupción del embarazo que carece de una justificación médica o social en los términos sugeridos, respectivamente, por un antiabortista moderado y un defensor moderado del aborto. Así, un aborto “trivial” es aquel que se realiza por (presuntas) razones triviales: por ejemplo, porque la mujer embarazada no quiere posponer un viaje de placer a Europa, porque sería más cómodo estar embarazada en otra temporada del año, porque la pareja se ha enterado de que su bebé será niño y ellos quieren una niña, y así sucesivamente.<sup>95</sup>

Cabe aclarar que con esta denominación no pretendo sugerir que el aborto es un problema (o una decisión) “trivial”. Tampoco es mi intención *trivializar* la lucha que han emprendido diversos movimientos feministas en el mundo para defender los derechos reproductivos de las mujeres y el ejercicio de sus libertades sexuales. Mucho menos estoy implicando que aquellas mujeres que se realizan abortos por la afectación de sus proyectos de vida son personas irracionales. Simplemente quiero concentrarme en el análisis de aquellos supuestos de interrupción del embarazo que no cuentan con una justificación *robusta* (esto es, que no cumplen con los requisitos de una “fuerza mayor o un “estado de necesidad”), con el fin de desarrollar igualmente una defensa sobre su permisibilidad. En este capítulo argumentaré, por lo tanto, que incluso lo que podríamos caracterizar como un “aborto (por una razón) trivial” tiene una justificación moral.

Hecha la aclaración anterior, consideremos el siguiente caso ficticio:

Ana Luisa es una joven profesional exitosa, soltera, independiente y con excelente capacidad económica. Sostiene una relación sentimental con Jorge, un joven profesional exitoso, soltero, independiente y con excelente capacidad económica. Ambos cumplen el perfil de lo que consideraríamos como personas libres y autosuficientes.

<sup>95</sup> Los ejemplos son de Dworkin. Cf. Dworkin, R., *op. cit.*, nota 38, p. 33.

## UNA DISERTACIÓN MORAL SOBRE EL ABORTO

Ana Luisa y Jorge decidieron vivir juntos hace algunos meses y, aunque no están casados, desean tener un hijo en el próximo año para formar una familia. En poco tiempo este deseo se hace realidad: la ginecóloga confirma a Ana Luisa que está embarazada. Ella está feliz, y Jorge también lo está. Ambos planearon y quisieron ese embarazo. Además, dada la cómoda posición económica y profesional de ambos, la pareja cuenta con sobrados recursos materiales y humanos para dar lo mejor a su futuro hijo.

Más adelante, tras casi tres meses de embarazo, los especialistas que atienden a Ana Luisa le informan que el embrión crece saludablemente y con perfecta normalidad; también descartan indicios de cualquier complicación en el proceso de gestación. Todo transcurre felizmente hasta que esa misma tarde Ana Luisa descubre que Jorge... tiene una aventura con otra mujer.

Al ser confrontado, Jorge admite su infidelidad y Ana Luisa se siente profundamente traicionada. No quiere saber nada más de él. Después de evaluar cuidadosamente los hechos y el futuro que ella quiere para sí misma, Ana Luisa decide terminar su relación con Jorge de manera definitiva. Y así se lo comunica. Pero no sólo eso, también ha decidido que interrumpirá su embarazo de inmediato, porque ya no está entre sus planes compartir una vida, ni tampoco un hijo, con alguien que la engañó y que perdió por completo su confianza.

Es importante advertir que este caso ficticio no cae en ninguna de las hipótesis que las posiciones moderadas considerarían como supuestos de permisibilidad del aborto. El embarazo de Ana Luisa no representa ningún peligro para su vida, ni un riesgo grave para su salud física o mental; no se tiene noticia de malformaciones congénitas graves que menoscaben la vida o salud del embrión; tampoco ha habido actos negligentes que comprometan la vida o salud de Ana Luisa o del feto; el embarazo no fue resultado de una violación, ni producto de una inseminación artificial no consentida; los progenitores cuentan con los recursos económicos y materiales para dar a su hijo una vida digna; e incluso, la concepción de ese hijo fue deseada: formaba parte del proyecto de vida de la pareja.

Aquí, claramente, el único problema es la infidelidad de Jorge. La razón que tiene Ana Luisa para abortar es que Jorge la traicionó y, en

consecuencia, ella ya no desea culminar su embarazo. De la noche a la mañana su proyecto de vida ha cambiado. Y si bien cualquier persona podría comprender los motivos de Ana Luisa para terminar su relación, no todos estarían dispuestos a aceptar que esos motivos personales proporcionen una *auténtica* justificación para interrumpir su embarazo. ¿Acaso es razonable permitir que Ana Luisa “reajuste” —por decirlo así— su proyecto de vida mediante un aborto? ¿O más bien tiene un *deber moral* de culminar su embarazo debido a que la vida de su hijo es más importante que una infidelidad?

Con el ejemplo de Ana Luisa y Jorge he descrito las circunstancias de un aborto por razones medianamente triviales. Pero se podrían plantear otros ejemplos de interrupciones de embarazos por razones abiertamente frívolas e irracionales: como el caso de una joven que no quiere arruinar la figura de su cuerpo, una mujer antipática que detesta a los niños y aborrece el cliché de la maternidad, una aficionada de fútbol soccer que abortará porque su equipo perdió la final del campeonato, y así sucesivamente. Cada uno de estos ejemplos puede ser construido de tal manera que no caiga en ninguno de los supuestos de permisión defendidos de las posiciones moderadas (peligro de vida, riesgo a la salud, malformaciones congénitas, negligencia, violación, inseminación artificial y factores económicos). En esa medida podremos referirnos a él como un “aborto trivial”.

Ahora bien, es importante investigar si tales abortos triviales tienen una justificación moral, ya que actualmente en muchas democracias occidentales se ha aceptado que las mujeres puedan interrumpir *libremente* sus embarazos dentro del primer trimestre de gestación (aunque a veces algunas semanas más).<sup>96</sup> Por lo tanto, basta con que la mujer embarazada *no quiera* continuar su embarazo —por las razones que sean— para que se le permita interrumpirlo en etapas tempranas. Las mujeres no necesitan, en efecto, encontrarse en una “situación de emergencia”, ni cumplir las condiciones de un “estado de necesidad”, para

<sup>96</sup> Para la consulta de datos y estadísticas muy puntuales sobre el aborto en el mundo, véase la página de The Alan Guttmacher Institute de Nueva York, disponible en: <http://www.guttmacher.org/sections/abortion.php>

acudir a una clínica a interrumpir voluntariamente sus embarazos, en los tiempos legalmente establecidos, de acuerdo con sus proyectos personales de vida.

Este hecho, sin embargo, ha sido juzgado por los antiabortistas y los defensores moderados del aborto como un lamentable despropósito, precisamente porque el supuesto de “afectación a un proyecto de vida” abre la puerta para la realización de todo género de *abortos triviales*, desde los más comprensibles hasta los más irracionales. De tal modo que si un defensor liberal aspira a elaborar un argumento sólido que justifique la permisibilidad del aborto por causa de “afectación a un proyecto de vida”, tendrá que dar una respuesta clara y consistente al reto de explicar por qué son defendibles los abortos triviales.

En lo que sigue asumiré ese reto. En primer lugar, argumentaré que las nociones de libertad y autodeterminación indican un camino propicio para realizar esta defensa. En segundo término, exploraré la posibilidad de sentar las bases para una teoría del cuerpo, mediante la cual se pueda aquilatar el valor que tienen nuestras vidas en función de nuestro cuerpo y no de la sospechosa noción de “alma”.

## 4.2. Libertad y autodeterminación

En distintos momentos he escuchado decir a muchas personas —sobre todo defensores moderados del aborto— que ninguna mujer interrumpe su embarazo «por capricho» o por «mero gusto»; que el aborto es siempre una situación «sumamente difícil en la que ninguna mujer quiere estar». Y muy probablemente así sea en muchos casos. Sin embargo, no deja de haber un eco de retórica y condescendencia en estos comentarios. En primer lugar, porque es lógicamente posible imaginar el caso de mujeres que abortan sin ningún enfado, a las cuales no les causa ningún remordimiento o dificultad interrumpir sus embarazos.<sup>97</sup>

<sup>97</sup> En las últimas dos décadas, gracias a la tecnología de la salud reproductiva, la decisión de abortar se ha simplificado notablemente. El desarrollo y la disponibilidad de nuevos métodos abortivos —particularmente el aborto médico con mifepristona—

En segundo lugar, porque se sugiere que el aborto es básicamente una decisión que no se quiere, una opción a la que acuden las mujeres solamente bajo circunstancias extraordinarias ajenas a su voluntad. Sin embargo, en muchos casos el aborto es justamente lo contrario: un acto de elección y de preferencia; en muchos casos el aborto es un asunto de libertad y autodeterminación.

Es preciso llamar la atención sobre el hecho de que, estadísticamente, la *mayoría* de las mujeres que abortan en el mundo no lo hacen porque sus vidas estén en peligro; o porque su salud esté en riesgo grave de ser afectada; ni debido a las malformaciones congénitas del feto; ni porque fueron objeto de una violación o víctimas de una inseminación artificial no consentida. Diversos estudios<sup>98</sup> señalan que un gran número de mujeres decide abortar porque sus embarazos interfieren con la escuela, con el trabajo o con su idea de familia; porque están desempleadas y

---

ha propiciado que las mujeres tengan una mayor independencia y control en cuanto a sus decisiones reproductivas. Se trata de procedimientos no invasivos, seguros y eficaces, que pueden ser prescritos en una clínica y que por lo general no requieren de una intervención quirúrgica. Por otra parte, el auge de internet ha contribuido a que más gente en todos los rincones del mundo conozca cada vez más estos nuevos métodos, aunque no estén legalizados en sus países, y que incluso puedan conseguir los fármacos en el extranjero si aún no están disponibles en sus lugares de origen. Así, la tecnología y la información están alimentando una clara tendencia mundial hacia el acceso universal al aborto médico. Cf. Winikoff, Beverly and Sheldon, Wendy, "Use of Medicines Changing the Face of Abortion", en *International Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, Vol. 38, No. 3, 2012.

<sup>98</sup> La razón más recurrente en el mundo para decidir la interrupción de un embarazo —aunque hay algunas variaciones regionales, tanto en países desarrollados como subdesarrollados— es el control sobre el número y espaciamiento de los hijos. En segundo lugar, la pobreza o falta de recursos económicos suficientes. En contraste, los índices de abortos por alteraciones congénitas del feto, violación e inseminación artificial no consentida son sumamente marginales. Cf. Bankole, Akinrinola, Singh, Susheela y Haas, Taylor, "Reasons Why Women Have Induced Abortions: Evidence from 27 Countries", *International Family Planning Perspectives*, Vol. 24, No. 3, 1998, pp. 117-127; Finer, Lawrence B., Frohwirth, Lori F., Dauphinee, Lindsay A., Singh, Susheela y Moore Ann M., "Reasons U.S. Women Have Abortions: Quantitative and Qualitative Perspectives", *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, Vol. 37, No. 3, 2005, pp. 110-118.

no tienen los recursos necesarios para criar a un hijo; porque ya tienen los hijos que desean; porque sienten que no están preparadas para ser madres; porque no quieren ser madres solteras; o porque tienen algún problema con sus parejas. En pocas palabras, en el mundo las mujeres abortan, principalmente, por razones socioeconómicas y porque el embarazo afecta sus *proyectos de vida*. De allí que sea imprescindible elaborar una defensa del aborto desde una perspectiva liberal, esto es, desde una posición para la cual resulta fundamental reivindicar la libertad y el poder de decisión que tienen las mujeres —y las familias— para determinar el destino de sus vidas.

Ciertamente la defensa del aborto, como un medio que contribuye a la realización de un proyecto de vida, sólo es posible en el contexto de sociedades liberales. Para una sociedad no-liberal, que ignora o rechaza la “libertad personal” como un valor político fundamental, una defensa de este tipo es casi impensable. El filósofo político John Rawls denominó como “presupuesto liberal” al hecho de que las sociedades acepten y permitan una pluralidad de *concepciones del bien*.<sup>99</sup> Bajo este presupuesto, las leyes e instituciones básicas del Estado habrán de ser diseñadas precisamente para permitir que los ciudadanos promuevan sus fines e intereses personales —lo que incluye particularmente el poder de decidir el número y espaciamiento de los hijos—. Por consiguiente, cualquier sociedad que valore el ejercicio de la libertad y la autodeterminación personal está llamada a instaurar aquellos mecanismos que garanticen o contribuyan a que sus ciudadanos formen y persigan sus propias concepciones del bien.

Ahora bien, es verdad que no todas las concepciones del bien son admisibles en una sociedad liberal. El “proyecto de vida” de un asesino serial, por ejemplo, no podría defenderse como una concepción del bien legítima, ya que implica cancelar la aspiración de sus víctimas a

<sup>99</sup> En el vocabulario rawlsiano una “concepción del bien” es una idea personal de lo que cada uno considera como bueno, útil o provechoso para su propia vida. Esta noción incluye las metas, deseos, intereses, preferencias, gustos y planes de vida particulares de las personas. Cf. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, §§ 60-61.



realizar sus propios proyectos de vida. Para que una concepción del bien sea socialmente aceptable, el proyecto de vida involucrado debe ser *racional*, es decir, lógicamente factible; pero también *razonable*, o sea, compatible con otras concepciones del bien.<sup>100</sup> Esto nos lleva a la cuestión de saber si el aborto es una acción que implica cancelar la potencial concepción del bien de un cigoto, embrión o feto.

Desde la perspectiva de una teoría moderna del liberalismo es claro que solamente los agentes racionales pueden formar y perseguir una concepción del bien. Un individuo con una seria enfermedad mental no podría proponerse un plan de vida racional ni ejecutarlo exitosamente. Tampoco podrían hacerlo los individuos en estado de coma, los niños recién nacidos y los fetos —al menos en principio—. Con la realización del aborto, por lo tanto, no se puede vulnerar el proyecto de vida de un embrión, puesto que éste no tiene (todavía) la condición de un agente moral, ni ha formado ni está persiguiendo una concepción del bien. En cambio, al impedir que las mujeres interrumpan los embarazos que *no desean*, se está restringiendo su capacidad de autodeterminación y truncando considerablemente sus proyectos de vida. En términos de libertades, el costo de no permitir el aborto es mucho más alto que el costo de permitirlo.<sup>101</sup>

Alguien podría objetar correctamente que si bien los embriones todavía no son capaces de formar y perseguir una concepción del bien, sí lo serán en un futuro; que los embriones son agentes racionales *en potencia* y, en esa medida, también son dignos de alguna consideración y respeto. Sin embargo, a esto se puede responder que los intereses y planes de vida *reales* de un ser humano *pleno* no pueden ser anulados por los intereses y planes de vida *virtuales* de un ser humano en *poten-*

<sup>100</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 395 y ss.

<sup>101</sup> También cabe la posibilidad de que una mujer embarazada caiga en un estado de coma permanente o sufra una muerte cerebral. En tal caso, esa mujer sería incapaz de formar y perseguir una concepción del bien. Bajo esas circunstancias, como se sugirió anteriormente (*supra* nota 67), la potencial vida plena de un feto podría tener prioridad sobre la vida artificial de un mujer con muerte cerebral. De nuevo, la *agencia moral* desempeña un papel crucial para resolver la cuestión de cómo actuar.

*cia*. En efecto, dar preeminencia a un agente moral en potencia resulta un contrasentido, pues esto nos podría llevar al absurdo de favorecer los intereses virtuales de personas potenciales para negarles el ejercicio de sus libertades cuando sean personas plenas (con el argumento de estar defendiendo a nuevas personas en potencia).

Otra objeción podría consistir en señalar que el aborto implica una seria afectación al proyecto de vida del *padre* del embrión. Pero es preciso advertir que esta afectación solamente sería posible en el caso de que existiera una diferencia irreconciliable entre los progenitores en cuanto a continuar o interrumpir el embarazo. Así, pueden darse dos alternativas: primero, que la mujer quiera interrumpir su embarazo y que el varón quiera que lo culmine; segundo, que la mujer quiera culminar su embarazo y el varón quiera que lo interrumpa. En ambos casos se presenta un conflicto entre dos personas con igual capacidad de formar y perseguir una concepción del bien.

Esto lleva a preguntarnos: ¿cuál es el proyecto de vida que deberá prevalecer? Y la respuesta, sin lugar a dudas, es la misma para cualquier alternativa: *lo que elija o prefiera la mujer*. La razón de ello es simple: el embarazo transcurrirá *en* el cuerpo de la mujer y tendrá un impacto directo en su salud y en su perspectiva de vida. Por ello, en última instancia, la decisión de la mujer embarazada tiene mayor peso en caso de un desacuerdo con su pareja. Dejar que prevalezca el deseo del progenitor —ya no digamos el deseo de personas ajenas al embarazo, como otros familiares, el sacerdote, un médico, trabajador social o funcionario público— significa un acto de violencia contra la mujer y su libertad individual.

Para resumir el argumento: al aceptar que la sociedad está integrada por un conjunto de personas que tiene permitido formar y perseguir una pluralidad de concepciones del bien, se ha renunciado a la idea de que exista un único y verdadero modo de vida, válido y aplicable para todos los individuos. Si ya hemos partido de la premisa liberal de que no existe una única manera de vivir la vida, ¿de qué manera podríamos impugnar una decisión tan personal como la de tener hijos (o no tenerlos, cuándo tenerlos, con quién tenerlos, cómo tenerlos, etcétera)? La

voluntad de imponer sobre las mujeres una obligación (moral y jurídica) de culminar sus embarazos no deseados —o que dejaron de desear, por las razones que sean— representa un ultraje a la libertad personal y a la capacidad de autodeterminación. Significa negarles su estatus como agentes morales y, en pocas palabras, arruinar sus vidas.

Por otro lado, un problema adicional es la imposibilidad material de conocer con certeza cuáles son las motivaciones específicas que tienen las mujeres para tomar la decisión de interrumpir sus embarazos en casos que involucran una presunta afectación al proyecto de vida. No hay un método para medir, en general, las motivaciones de las personas y, con ello, conocer sus auténticas razones para actuar. ¿Cómo saber con exactitud cuáles son las *verdaderas* razones por las cuales una mujer desea abortar? No lo podemos saber. Pero quizá sería oportuno preguntarnos también lo siguiente: ¿realmente importa saber las *verdaderas* razones que tienen las mujeres para interrumpir sus embarazos no deseados? Para ser congruentes con un principio de privacidad —que se desprende del valor de la libertad— ni siquiera tendríamos por qué investigar los motivos específicos que tienen las mujeres para abortar cuando se trata de una *libre* decisión personal (a menos, claro está, que la decisión de abortar se deba a un acto de violencia que menoscaba precisamente el ejercicio de esa libertad; por ejemplo, cuando una mujer “quiere” abortar porque su pareja la amenazó de muerte). Y tampoco se tendría que someter a las mujeres a exhaustivos interrogatorios para determinar si cumplen o no con una *justificación robusta* para autorizar la realización del aborto.<sup>102</sup>

Retomemos brevemente el caso de Ana Luisa, pero démosle un pequeño giro. Ella podría haber declarado inicialmente que la razón por la cual ha decidido abortar es que desea conformar una familia íntegra y un hogar sano —lo que ya no es posible alcanzar al lado de Jorge

<sup>102</sup> En efecto, en algunos estados se ha dispuesto que las mujeres deban asistir a una serie de “entrevistas” con médicos, religiosos, trabajadores sociales y fiscales *antes* de realizarse un aborto (bajo cualquier hipótesis), lo cual por desgracia es, en muchas ocasiones, una forma velada de cuestionar sus decisiones, un intento de disuasión y una clara violación a la intimidad. Cf. Dworkin, *op. cit.*, nota 38, p. 105.

debido a su traición—. Sin embargo, supongamos que Ana Luisa en realidad alberga en su interior un fuerte sentimiento de rabia, que la anima a querer desquitarse de algún modo de Jorge. De tal manera que su decisión de interrumpir su embarazo es más bien un acto de venganza. ¿Acaso este *verdadero* motivo hace que el aborto de Ana Luisa sea moralmente menos permisible?

Probablemente muchas personas juzgarían que no hay nada decoroso en decidir terminar con la vida de un embrión —aun cuando admitamos que tal embrión no es *persona*, ni tiene conciencia o un proyecto de vida— con el único objeto de satisfacer un deseo de revancha. Sin duda, puede resultarnos moralmente repugnante que Ana Luisa se deje llevar por sus emociones ante un asunto tan delicado como el de continuar o interrumpir su embarazo. Y es claro que puede haber muchos otros ejemplos de abortos triviales —como los ya señalados anteriormente— en donde la decisión de abortar podría obedecer francamente a un mero capricho o a una necesidad.

No obstante, es importante advertir que no es lo mismo calificar a una conducta como moralmente *criticable* que como moralmente *permisible*.<sup>103</sup> Las decisiones de Ana Luisa y de muchas otras mujeres en la hipótesis de un *aborto trivial* podrían ser tachadas de egoístas, irra-

<sup>103</sup> Así lo ha sugerido David Boonin, filósofo moral que ilustra esta diferencia con un ejemplo: Donald es un individuo que inesperadamente ha ganado un millón de dólares en la lotería. Al intentar decidir qué hacer con el dinero, Donald se plantea las siguientes cinco opciones: (1) donar el dinero a diversas instituciones de caridad; (2) ahorrar el dinero en una cuenta bancaria; (3) comprar un Rolls-Royce chapado en oro; (4) publicar anuncios espectaculares en todo el país con la leyenda “Odio a Ivana”, y (5) contratar a un sicario para matar a Ivana. Este ejemplo muestra que los juicios de moralidad admiten diversos matices; que hay un sentido moralmente relevante en el cual las opciones se convierten progresivamente en peores opciones. Así, nótese que (4) es peor que (3), (3) peor que (2), y (2) peor (1). Las opciones (2), (3) y (4) involucran acciones moralmente criticables, pero permisibles en la medida en que no dañan a nadie, y debido a que Donald finalmente puede gastar el dinero como le plazca porque es suyo. Sin embargo, la opción (5) difiere de las anteriores porque implica transgredir los derechos morales de una persona, Ivana, lo que lo convierte en una acción *no permisible*. Cf. Boonin, David, *A Defense of Abortion*, New York, Cambridge University Press, 2003, especialmente el capítulo I.

cionales, necias, vengativas, caprichosas, reprobables, etcétera. Sin embargo, una cosa es el hecho de no compartir esas decisiones porque uno actuaría diferente, y otra, muy distinta, es el hecho de tener una justificación para prohibirlas. A pesar de que algunas decisiones de interrumpir embarazos pudieran ser cuestionables, ellas siguen cayendo en el ámbito de lo moralmente permisible. Esto básicamente por tres razones: primero, porque *todas* las personas tienen una libertad fundamental de autodeterminación (al menos en las sociedades liberales); segundo, porque la decisión de abortar no afecta los intereses morales del embrión (puesto que éstos son inexistentes); y tercero, porque las mujeres (también) tienen una potestad fáctica sobre ellas mismas, sobre su propio cuerpo, espacio donde ocurre el embarazo.<sup>104</sup>

El objetivo de un defensor liberal del aborto nunca ha sido demostrar que toda interrupción del embarazo debe ser moralmente encomiable. Lo que busca argumentar es únicamente la *permisibilidad* del aborto cuando el embarazo afecta un “proyecto de vida”. Por lo tanto, el hecho de a muchas personas les parezca deleznable que Ana Luisa aborte motivada por un sentimiento de revancha no constituye una razón para no permitirselo. Ni mucho menos autoriza a personas ajenas al embarazo, o al Estado, a amarrarla a una cama, o quizá encerrarla durante ocho o nueve meses para que tenga un hijo *en contra* de su voluntad. Tomar acciones coercitivas para obligar a una mujer (o una niña) a que culmine un embarazo que explícitamente no desea (por la razón que sea) es inadmisibles para cualquier sociedad que valore la libertad de autodeterminación personal.

Cabe preguntar lo siguiente: ¿Existe alguna situación en la cual se justifique *obligar* a una mujer a que culmine su embarazo en contra de su voluntad? ¿Hay algún ejemplo de aborto (por razones triviales) en el que sea razonable *forzar* a una mujer a tener un hijo que no desea? Supongamos que Ana Luisa se entera de la infidelidad de Jorge justo dos meses antes de alumbrar. Para ese momento el feto ya se ha desarrollado lo suficientemente como para poder vivir por sus propia

<sup>104</sup> Sobre esta última razón véase *infra* “Hacia una teoría del cuerpo”.

medios, además de que muestra una actividad cerebral importante: se mueve, percibe, siente, etcétera. No obstante, asumamos que Ana Luisa se encuentra tremendamente desilusionada y ya no quiere continuar su embarazo; está decidida a interrumpirlo. ¿Podría justificarse el aborto de un feto en el último trimestre de gestación bajo la idea de que afecta un “proyecto de vida”? ¿Acaso el Estado, considerando la madurez del feto, podría intervenir para protegerlo y obligar a Ana Luisa a culminar un embarazo que ya no desea? De ser el caso, ¿qué tipo de acciones incluiría esa intervención estatal?

El ejemplo anterior plantea una situación muy difícil de resolver. Como punto de partida, me parece indispensable reiterar que ningún particular, ni el Estado, pueden anular la *concepción del bien* de Ana Luisa y ordenarle qué hacer con su vida. Como hemos dicho, la libertad de autodeterminación (al menos en sociedades liberales) no sólo se debe permitir, sino promover y garantizar. Si Ana Luisa ha decidido renunciar a su maternidad, tal decisión debe tomarse en serio y respetarse en la medida de lo posible. Aunque ello nos parezca una decisión odiosa, insensata, desafortunada, egoísta, cobarde, mezquina, etcétera. Es su vida.

Ahora bien, también es cierto que los embriones y fetos son seres humanos vivos dignos de consideración y respeto. Incluso se puede admitir, como sugiere Dworkin, que los embriones tienen un “valor intrínseco” —aunque no *absoluto*— que puede incrementarse sustantivamente en la medida en que, de hecho, esté en el interés de la mujer favorecer su gestación.<sup>105</sup> Así, el “valor subjetivo” que la mujer añade al embrión será determinante para respaldar la culminación del embarazo. Pero del mismo modo, cuando el “valor subjetivo” conferido al embrión sea mínimo o nulo, esto será determinante para justificar la interrupción. Sin embargo, el hecho de que los fetos alcancen cierta viabilidad e independencia biológica, en el último trimestre de gestación, introduce un elemento moralmente relevante que es necesario poner sobre la balanza.

<sup>105</sup> Cf. Dworkin, R., *op. cit.*, nota 38.

Hay varias razones por las cuales la interrupción del embarazo en el último trimestre de gestación es inconveniente. La primera de ellas es de carácter médico. Un procedimiento abortivo en una etapa avanzada del embarazo sería muy peligroso para la vida y la salud de Ana Luisa. En segundo lugar, la *viabilidad* del feto hace que ese ser humano sea más valioso que en etapas anteriores, precisamente porque ahora podemos adscribirle cualidades e intereses morales. En tercer lugar, haber llegado al séptimo mes de gestación presupone que Ana Luisa *ya* tomó una decisión firme con respecto a su embarazo, que no se puede revocar en el último momento. Para decirlo con otras palabras, la interrupción de embarazos por causa de afectación a un “proyecto de vida” no podría ser una decisión que se pueda tomar en cualquier momento del embarazo y mucho menos en la etapa final.<sup>106</sup> En suma, hay poderosas razones para rechazar la pretensión de Ana Luisa de interrumpir su embarazo de siete meses.

Pero, para volver al punto, supongamos que Ana Luisa está decidida a abortar sin importar nada ni nadie. En este caso extremo, ¿podría el Estado hacer uso de la *fuera pública* para obligarla a culminar su embarazo? ¿Tendrían las autoridades una *justificación robusta* para someter a Ana Luisa a una vigilancia policial permanente para evitar que interrumpa su embarazo?

Personalmente me parece que no. Frente a los casos de decisiones irracionales de las personas con respecto a sus propios intereses, las medidas represivas no son convenientes ni consistentes con los principios que rigen la operación de las instituciones de un Estado democrático. Bajo el esquema de una sociedad liberal, podemos considerar que una mala autoridad es aquella que está dispuesta a emplear, como primera opción, la violencia, junto con diversos mecanismos de coerción, para hacer valer ciertas posiciones o cursos de acción. Por el contrario,

<sup>106</sup> En este sentido, muchos defensores liberales del aborto —los que han impulsado leyes que despenalizan su realización en etapas tempranas— han considerado que de 12 o hasta 18 semanas es un plazo de tiempo bastante razonable para que una mujer delibere cuidadosamente y decida si quiere continuar o interrumpir un embarazo. Después de ese plazo, hay una *afirmativa ficta*.

una buena autoridad sería aquella que proporciona alternativas de solución, que ofrece medios adecuados y genera ciertas condiciones para la toma de decisiones desde la mejor perspectiva moral posible. En el supuesto del aborto trivial, en efecto, el papel de la autoridad tendría que consistir en prestar un servicio público para alcanzar las soluciones más decorosas. Por ejemplo, exhortando a las personas a realizar deliberaciones serias y bien informadas; proporcionando información médica relevante y verdadera sobre los riesgos de un aborto tardío; privilegiando el diálogo bajo el escrutinio de la razón pública; ofreciendo cursos de acción alternativas y viables como la adopción; canalizando al nacido prematuro a una institución que dé cuidado y protección al menor, entre otras.<sup>107</sup>

Para resumir la cuestión, no me parece que haya ninguna circunstancia en la que sea plausible obligar a una mujer a culminar un embarazo no deseado. Ninguna. Ni en el aborto *más* trivial. Esto es especialmente claro en etapas tempranas del embarazo; en cuanto a las etapas finales, las autoridades tendrían una obligación moral de buscar vías diferentes a la punitiva y la criminalización del aborto.

Esto podría constituir una especie de *test* para saber si uno suscribe la posición de un defensor moderado o de un defensor liberal frente al tema del aborto.<sup>108</sup> Si uno no comparte la decisión irracional de Ana Luisa pero, con todo, se niega a convalidar el uso de la fuerza pública para obligarla a que culmine su embarazo *en contra* de su voluntad, significa que uno suscribe una posición liberal. En cambio, si se está dispuesto a defender la interrupción del embarazo, pero no hasta el punto de aceptarlo en el caso de abortos triviales, y se aprueba una política de criminalización y de fuerza pública para combatir estos últimos casos, entonces uno estará suscribiendo una posición moderada, no liberal, frente al aborto.

<sup>107</sup> Desde la perspectiva del principio del interés superior del menor, ¿qué beneficio puede reportar el que el menor esté a expensas de una persona emocionalmente inestable? El Estado tendría una justificación para asumir la custodia de ese menor no deseado.

<sup>108</sup> En mi experiencia personal me he encontrado con muchas personas que consideran tener una posición moderada, pero en realidad suscriben una posición liberal.



El sistema jurídico sólo puede aspirar a regular eficazmente ciertas conductas externas; el ámbito interno de las personas está fuera de su alcance.<sup>109</sup> Es una inconsistencia de una sociedad liberal que el Estado pretenda fiscalizar la conciencia de los individuos. Además de que no tiene la capacidad para hacerlo, tampoco *debe* hacerlo por el compromiso asumido de garantizar la libertad de las personas. Lo único que puede hacer un Estado que honra los principios de una democracia liberal, es animar a las personas a que reflexionen por cuenta propia y tomen decisiones responsables.<sup>110</sup> Si entendemos correctamente las implicaciones de vivir en una sociedad liberal, comprenderemos que las personas en general no tienen por qué dar explicaciones de los proyectos de vida que eligen y las decisiones que toman en el ámbito de su cuerpo.

La posibilidad de que existan mecanismos que permitan interrumpir embarazos no deseados contribuye a que las personas, especialmente las mujeres, ejerzan su libertad fundamental de autodeterminación. Esta decisión política no implica obligar a ninguna mujer a abortar. Por el contrario, la disposición protege sobre todo la voluntad de decidir qué hacer con respecto a un embarazo. Tener hijos es una decisión importante. Si se suprimiera la hipótesis del “proyecto de vida”, muchas mujeres se verían obligadas a culminar sus embarazos, o peor aún, a practicárselos bajo condiciones médicas inapropiadas.

Finalmente, el gran problema con el aborto no son las mujeres que de hecho ejercen su libertad de autodeterminación y su autonomía reproductiva. Miles de mujeres, notablemente mujeres indígenas, ignoran la posibilidad de elegir un proyecto de vida. Ellas han asumido que su destino histórico y natural es parir. Al defender la práctica del aborto,

<sup>109</sup> En este punto sigo el postulado kelseniano de que el derecho tiene un papel técnicamente limitado en su tarea de regular las conductas de las personas en una sociedad determinada. En efecto, ningún sistema jurídico —por más totalitario que sea— tiene la capacidad de ordenar la realización y verificar el cumplimiento de *todas* las conductas, de *todos* los individuos, en *todo* momento. Cf. Kelsen, H., *op. cit.*, nota 54, especialmente el punto ε) del primer capítulo, “El mínimo de libertad”, p. 94-95.

<sup>110</sup> Cf. Dworkin, *op. cit.*, nota 38, cáp. 6 “Abortion in Court. Part II”.

incluida la hipótesis del “proyecto de vida”, se está defendiendo una igualdad de género mediante la cual se busca que las mujeres ejerzan plenamente sus derechos, y que tengan la posibilidad real de decidir el número y espaciamento de sus hijos. En el tema del aborto, el gran foco de atención no debería posarse sobre las mujeres que interrumpen sus embarazos, ejerciendo su capacidad de autodeterminación. Debemos llamar la atención sobre las mujeres que actualmente no pueden ejercer esa autodeterminación, por múltiples razones. Porque la ley se los prohíbe, porque la iglesia impone sus dogmas de fe, porque la sociedad es muy tradicional en sus valoraciones morales, porque sufren la violencia de sus parejas para interrumpir o culminar un embarazo.

### 4.3. Hacia una teoría del cuerpo

Es posible que una de las principales razones por las cuales cuesta mucho trabajo aceptar la práctica del aborto es el prejuicio milenario de que los seres humanos tienen un “alma”. En gran parte de la historia de la cultura occidental —aunque también en religiones orientales— ha habido una larga tradición metafísica en la cual es recurrente la idea de que el cuerpo humano está habitado por una esencia misteriosa, un *humo* divino, que antecede y persiste una vez que se acaba la vida.<sup>111</sup> Entre los antiguos griegos, la comunidad órfica, los pitagóricos, los judíos y los cristianos hubo diversas creencias y mitos alrededor del alma, que dieron lugar a varias tesis filosóficas: el postulado de la pre-existencia, la teoría de la inmortalidad, el dualismo ontológico alma-cuerpo, la teoría de la anamnesis (o reminiscencia), la teoría de la metempsicosis

<sup>111</sup> Para un estudio de las creencias religiosas antiguas que dieron lugar a una concepción filosófica del *alma* en el mundo griego, véase Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, especialmente el capítulo V, “El origen de la doctrina de la divinidad del alma”, pp. 77-92. De igual modo, para un análisis y crítica acerca de las distintas doctrinas filosóficas que explican la naturaleza y propiedades del alma, véase Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, particularmente el Libro I.

(o transmigración de almas), la teoría de la reencarnación, la ética del cuidado y purificación del alma, entre otras.<sup>112</sup> Esta tradición ha tenido, sin duda, consecuencias considerables para la ética, epistemología, estética, filosofía política y religión. Así, por ejemplo, bajo el prejuicio de la existencia del alma, algunos filósofos pre-modernos discutieron si los esclavos africanos y los indios americanos realmente tenían alma o carecían de ella, pues esto repercutiría en el trato que había que darles. Y del mismo modo, grandes teólogos escolásticos tomaron parte en la cuestión de saber si el alma toma posesión del cuerpo de un embrión desde la concepción o algunas semanas después.<sup>113</sup>

Sin embargo, el alma no existe. Y lógicamente no se necesita dar ningún argumento para demostrarlo. La obligación de aportar pruebas recae únicamente sobre quienes afirman su existencia. Pero no ha habido evidencia alguna, una sola prueba científica, que demuestre la existencia del alma. De cualquier manera este no es el lugar para discutir el mito del alma.<sup>114</sup> Lo que me interesa destacar, por el contrario, es el papel secundario que se ha dado al cuerpo en la explicación de ciertos fenómenos. En particular, me parece indispensable reivindicar

<sup>112</sup> El ejemplo paradigmático de una teoría del alma, su inmortalidad y reminiscencia, aparece en diálogo platónico *Fedón*, en Platón, *Diálogos*, T. III, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 2000. Véase también el diálogo *Fedro*, en donde se relata el famoso “mito del carro alado” para explicar la naturaleza moral del alma (Platón, *ibidem*, 245c-248c); y Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, especialmente el Libro III, capítulo VII, “El Menón. El nuevo concepto de saber”, pp. 559-564, que presenta un interesante estudio sobre las facultades lógicas y epistemológicas del alma.

<sup>113</sup> Para Santo Tomás el feto no tendría un alma racional en las primeras etapas de gestación, sino hasta después de 40 días en el caso de fetos varones, según relata Dworkin en su análisis sobre las posiciones conservadoras de distintas iglesias en relación con el aborto. Cf. Dworkin, *op. cit.*, nota 38, p. 37.

<sup>114</sup> Cabe señalar que el hecho de que no exista el alma no implica excluir la palabra “alma” de nuestro lenguaje. En efecto, a pesar de que el alma no exista, podemos hacer un uso figurativo de la palabra en canciones, poemas, películas y seguir empleando el término para describir ciertos sentimientos, estados mentales o el carácter de las personas.

el papel que tiene el cuerpo como base de nuestra comprensión moral del mundo y de la vida.<sup>115</sup> Si dimensionamos la relevancia que tiene el cuerpo, podríamos poner en una nueva perspectiva lo que realmente está en la mesa cuando tomamos una decisión como el aborto.

De algún modo los empiristas ingleses tuvieron la intuición de reivindicar la noción del cuerpo, al rechazar el innatismo y considerar que la experiencia es la base de todo conocimiento. Y es especialmente interesante que en el siglo XVII se considerara que un derecho natural básico que tienen los seres humanos es la propiedad sobre su propio cuerpo.<sup>116</sup> Sin embargo, el esquema del dualismo alma-cuerpo siguió conservándose en lo fundamental. No se alcanzó a comprender que el cuerpo no es una “propiedad” más, de entre muchas otras que tienen las personas. Como si esta personalidad antecediera a la corporalidad y fuera una cosa superior, distinta e independiente del cuerpo.

El cuerpo es un principio fundamental: es la base y condición de posibilidad de la vida y de la personalidad. No somos “una cosa que piensa” ni un espíritu racional que puede dudar de su propio cuerpo.<sup>117</sup> Antes de poder ser una conciencia que se sabe a sí misma, somos cuerpo. Y no podemos ser nada más que cuerpo. Cualquier experiencia, sensación, pensamiento, dolor, emoción, deseo y volición acontece en un cuerpo; *desde* un cuerpo. La vida física y mental de un ser humano —y de cualquier ser vivo animado— transcurre en el ámbito de su cuerpo. Sólo podemos existir como cuerpo: nacemos como un cuerpo, crecemos el cuerpo, aprendemos a alimentarlo, a cuidarlo, a darle descanso, a darle placeres; nos volvemos capaces de comunicarnos con el cuerpo; aprendemos a interactuar con el mundo y con otros cuerpos,

<sup>115</sup> Un notable ejemplo del proyecto de estudiar el papel de la corporalidad como elemento constitutivo del conocimiento, alejado de una epistemología racionalista, fue emprendido por el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, México, Origen-Planeta, 1985.

<sup>116</sup> Cf. Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Sergio Albano, Buenos Aires, Gradifco, 2007, especialmente el capítulo V, “De la propiedad”.

<sup>117</sup> Me refiero evidentemente a Descartes. Cf. Descartes, Renato, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. E. López y M Graña, Madrid, Gredos, 1987.

mediante nuestra corporalidad. No podemos separarnos de nuestro cuerpo, porque no somos otra cosa que cuerpo. Nuestra vida termina, justamente, cuando nuestro cuerpo muere.

Desde esta perspectiva, la vida es valiosa por las cosas que podemos hacer con nuestros cuerpos, esto es, en la medida en que ejerzamos una potestad natural sobre nosotros mismos. Con “potestad natural” no me refiero a un derecho jurídico, ni a un derecho natural o moral sobre el cuerpo, sino al hecho *empírico* de que los seres humanos —pero también los animales e incluso las plantas— desarrollan un dominio fáctico sobre su propia corporalidad.<sup>118</sup> Desde luego, otras personas podrían tiranizar nuestros cuerpos: sometiéndonos a una explotación laboral, prostitución, esclavitud, tratos crueles, tortura, violación o abusos sexuales. Pero ellas no podrán tomar posesión de nuestro cuerpo, existir en él, en el mismo sentido en que uno encarna su propio cuerpo.<sup>119</sup> Por ello, se puede decir que cada individuo tiene una potestad sobre su propio cuerpo, excluyente e irreductible, como una cuestión de hecho más que como un derecho.

Ahora bien, la potestad sobre el cuerpo, esto es, la capacidad de poder realizar acciones desde él, no es un hecho inmediato. El *nacimiento* es un punto de partida sustantivo para comenzar a *percibir* el mundo.<sup>120</sup> Al nacer los individuos entran en contacto con una realidad que no comprenden intelectualmente pero experimentan constantemente, lo que contribuye a un adiestramiento progresivo sobre el propio cuerpo. En sus primeros años de vida, los niños aprenden a mirar, escuchar, sentir, caminar, oler, hablar, contener sus necesidades fisiológicas. Y

<sup>118</sup> Ciertamente alguna discapacidad física, enfermedad mental o accidente podría impedir o mermar el poder de dominio que cada uno tiene sobre su cuerpo.

<sup>119</sup> Un argumento similar sobre la irreductibilidad corporal es ofrecido por Meredith Render, aunque su objetivo final es fundamentar un *derecho de propiedad* sobre el cuerpo. Cf. Render, Meredith, “The Law of the Body”, *Emory Law Journal*, Vol. 62, No. 594, 2013.

<sup>120</sup> No pretendo entrar a la discusión sobre en qué momento se empieza a percibir el mundo. Si acaso los fetos maduros ya tienen orgánicamente la posibilidad de percibir sensorialmente el mundo es una cuestión que tendrá que ser demostrada por los neurobiólogos y otros especialistas.

más adelante adquieren otras habilidades: aprenden a amarrarse las agujetas y a jugar con otros niños. El proceso de desarrollo y “apropiación” del cuerpo es gradual. El cultivo de competencias sobre el cuerpo puede llevarse hasta un nivel de perfeccionamiento admirable, como el control que tienen sobre sus cuerpos los bailarines de *breakdance*, un nadador olímpico, la voz educada de un tenor o un físico al explicar la teoría de la relatividad en una conferencia. En sociedades liberales, las personas valoran socialmente muchas de las habilidades que estos individuos pueden desarrollar con sus cuerpos.

Otro aspecto del cuerpo humano es su posibilidad de desarrollar una conciencia. El cerebro tiene la capacidad de compilar una serie de vivencias en el expediente de una vida mental. Y con base en esa vida mental, configurar un carácter, un modo de ser, una personalidad.<sup>121</sup> Esto es lo que hace que valga la pena vivir y no el mero hecho biológico de estar vivo.

¿Qué implicaciones tiene el esbozo de la anterior teoría del cuerpo para el aborto? En primer lugar, un embrión todavía no desarrolla un cuerpo funcional y orgánicamente completo. En una etapa preliminar de su desarrollo, el embrión no tiene independencia sobre su incipiente cuerpo, ni la capacidad de percibir lo que le rodea.<sup>122</sup> Los embriones son literalmente parte del cuerpo de cada mujer. Y por esa razón, sencillamente porque el embrión crece dentro de ella, el destino de un embrión está en el ámbito de potestad de una mujer. Desde luego, muchas personas podrían sentirse autorizadas para exigir a una mujer que culmine un embarazo no deseado: la iglesia podría amenazar con excomul-

<sup>121</sup> En última instancia, esto mismo explicaría por qué cuando se pierde definitivamente esa cualidad de “persona” la vida, por sí sola, deja de ser valorada de la misma forma. Piénsese, por ejemplo, en el caso de individuos con muerte cerebral o enfermos graves de Alzheimer que, en países liberales, deciden terminar sus vidas con dignidad a través de la eutanasia o el suicidio asistido para evitar una vida meramente vegetativa.

<sup>122</sup> Como se ha señalado, desde el punto de vista neurobiológico el feto no tiene la capacidad orgánica de tener experiencias, sensaciones, dolores, conciencia o autonomía física hasta el tercer trimestre de gestación. Cf. Tapia, R., “Aspectos genómicos y neurobiológicos...”, *loc. cit.*, nota 52.

garla; el derecho podría criminalizar el aborto, y los médicos podrían negarse a realizar el procedimiento de interrupción del embarazo. Pero nadie podrá quitarle la potestad sobre su propio cuerpo; la libertad de disponer de él incluso bajo las condiciones más adversas o los regímenes totalitarios. Una mujer tiene el último recurso de envenenarse o arrojarse por la ventana.

Como se ha argumentado, en una etapa embrionaria no existe un individuo corporalmente pleno, distinto e independiente de la mujer; se trata de un organismo humano vivo que depende enteramente de ella. En esas condiciones, un embrión es incapaz de ejercer una potestad sobre su cuerpo, por un lado, y de manifestar una personalidad o agencia moral, por el otro. Por lo tanto, resulta inadecuado enfocar el problema del aborto temprano como un conflicto de derechos o de intereses entre un embrión y una mujer. Con base en una potestad sobre su propio cuerpo, las decisiones que tome una mujer sobre su embarazo son inexpugnables. La única decisión posible es la de la mujer, porque el embrión es un *algo* no un *alguien*. Si una mujer decide interrumpir un embarazo no deseado, debe respetarse. De la misma manera que debe respetarse la decisión de una mujer que decide culminar su embarazo, aunque éste sea producto de una violación.

Como se argumentó en la sección anterior, después de la etapa embrionaria sólo en casos excepcionales debe permitirse el aborto, en primer lugar porque el producto ya ha superado una etapa de desarrollo en la cual está cerca de ser viable, en segundo lugar, porque la mujer tuvo un tiempo suficiente para decidir si era su voluntad continuar o interrumpir el embarazo, en tercer lugar por el tipo de complicaciones médicas que puede haber en esa etapa de gestación para la salud de la mujer.

La potestad sobre nuestro cuerpo debe quedar garantizada en abstracto. Es irrelevante considerar si la mujer aborta (al menos en una etapa preliminar) por alguna razón de necesidad o por capricho. No hay manera de medir los pensamientos internos de las mujeres. Y someter a cuestionamiento las razones y el proyecto de vida de cada mujer para determinar si es moralmente justificable o no que se le permita

practicar un aborto resulta ser una aberración. La ley está destinada a establecer condiciones generales, y no se debe preocupar por el aspecto interno de las personas, sus creencias.

De acuerdo con los principios de las sociedades liberales, es elemental que las personas tengan la oportunidad efectiva de decidir qué hacer con su vida, que no es una cosa diferente a decir que son libres de decidir qué hacer con su propio cuerpo. Es de destacar, por ende, la situación en la que se encuentran las mujeres que, por ignorancia, falta de recursos o por el sometimiento a una estructura de dominación jurídica, estatal y masculina, son impedidas a ejercer su potestad sobre su propio cuerpo y que son sistemáticamente orilladas a culminar embarazos no deseados.

*En suma*

Los antiabortistas moderados y radicales, así como los defensores moderados del aborto, no estarían dispuestos a aceptar la interrupción de un embarazo con base en razones irrelevantes, los que he denominado “abortos triviales”: por una infidelidad, por no posponer un viaje a Europa, por una venganza, por la decepción de un equipo de fútbol, por falta de simpatía por los niños, etcétera. Sin embargo, en la mayor parte de los abortos realizados en el mundo se aduce la afectación de un proyecto de vida, lo que justifica y obliga a buscar una estrategia de defensa para los abortos por afectación de un proyecto de vida.

El hecho de que exista la interrupción del embarazo esté permitida en el primer trimestre, sin ninguna restricción, contribuye a que las mujeres y las familias ejerzan eficazmente su autonomía moral y reproductiva. Es cierto que existen muchos modos de entender y vivir la vida. Podemos no estar de acuerdo con un modo de vida consistente en fiestas, sexo y alcohol; nos puede parecer inmoral que una mujer promiscua aborte dos veces al año, y así sucesivamente. Sin embargo, esa es una implicación de vivir en una sociedad liberal. Si deseamos seguir viviendo bajo los principios de una sociedad liberal es preciso aprender a respetar los distintos estilos de vida.



Pero no sólo eso, también es importante estar dispuesto a defender los mecanismos e instituciones que promueven la autodeterminación. Y denunciar a aquellas instancias o fenómenos que restringen el ejercicio de la autodeterminación, especialmente de las mujeres, como las leyes, la iglesia, el machismo, los prejuicios, la ignorancia, la pobreza, la falta de información. Establecer las condiciones para que exista en nuestras sociedades más igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. Si se suprime la hipótesis del “proyecto de vida”, muchas mujeres se verán obligadas a culminar sus embarazos, o bien a practicárselos bajo condiciones médicas inapropiadas. La defensa liberal del aborto defiende el derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia.

Una defensa liberal del aborto pretende contrarrestar la violencia y misoginia que implica la criminalización del aborto, como lo es concebir a las mujeres como una propiedad a la que se le puede imponer la voluntad del marido, de la familia, del médico, del sacerdote o del Estado en cuanto a su autonomía sexual y reproductiva.

## CONCLUSIONES

El debate sobre el aborto puede ser perturbador para muchas personas en la medida en que desafía sus convicciones básicas sobre lo bueno y lo malo. No es ninguna sorpresa que sea tan difícil arribar a las mismas conclusiones cuando se aborda un tópico de esta naturaleza. Esto no implica, sin embargo, que todas las posiciones sean igualmente consistentes en sus razonamientos. En este trabajo he intentado demostrar, en términos generales, que las posiciones antiabortistas, e incluso una defensa moderada del aborto, resultan limitadas para reivindicar un valor fundamental de las sociedades democráticas: la libertad de autodeterminación.

Para finalizar, resumiré las principales conclusiones que se desprenden del análisis realizado:

1. El antiabortismo radical es una posición insostenible que tiene distintos defectos que se desprenden de las nociones absolutistas de «vida» y «persona». En primer lugar, es incapaz de ofrecer una salida aceptable frente a situaciones extraordinarias de emergencia médica, lo que genera la paradoja de preferir la muerte de dos vidas humanas antes que salvar a una de ellas. En segundo lugar, puede llevarnos a suscribir la posición extravagante de dejar que las cosas sigan su curso en casos de riesgo grave a la salud o malformaciones congénitas graves, aun cuando existan posibilidades de superar con éxito esas complicaciones. En tercer lugar, esta posición también es inoperante para ofrecer una respuesta plausible ante acciones indebidas cometidas por terceros, como en los casos de violación, inseminación artificial no consentida; y ante circunstancias sociales de pobreza y planificación familiar, ya que las nociones de «vida» y «persona» impiden la realización del aborto bajo cualquier supuesto. En cuarto lugar, ignora el serio problema de desigualdad que involucra la prohibición del aborto, pues ésta restringe específicamente la libertad que tienen las mujeres para determinar el

destino de sus vidas, al imponer sobre ellas una obligación de culminar un embarazo que no desean, y dejándolas en una situación de desventaja frente a los hombres.

2. El antiabortismo moderado puede ser una posición más razonable, ya que si bien rechaza el aborto en principio, admite excepciones concretas y específicas para su realización, a saber, cuando hay un “peligro de vida para la mujer”, “riesgo grave a la salud física o mental de la mujer”, “malformaciones congénitas del embrión o feto” y “por acciones de negligencia”. Se trata de situaciones de extrema urgencia médica, inevitables, no elegidas ni causadas por las personas, en las que es permisible el aborto si se cumple con un requisito de “fuerza mayor” o se ajusta a la “doctrina del doble efecto”. Esta posición, sin embargo, no permite justificar aquellos supuestos de interrupción del embarazo en los cuales las acciones de un tercero, o ciertas condiciones socio-económicas, imponen sobre la mujer —o su familia— la carga de culminar un embarazo que no se desea o que no se puede afrontar económicamente. De igual modo, esta posición es omisa con respecto a la libertad fundamental que tienen los seres humanos de determinar el destino de sus vidas.

3. La defensa moderada del aborto es una posición ampliamente aceptada. Tiene la ventaja de defender la interrupción del embarazo no sólo en situaciones de extrema urgencia médica, sino también en aquellas circunstancias en las que no hacerlo implicaría un daño de consideración para la mujer embarazada (o su familia), como cuando su embarazo es producto de una violación, de una inseminación artificial no consentida, o cuando carece de los recursos económicos para solventar los gastos de tener uno o más hijos. El defensor moderado entiende que las consideraciones sociales son importantes para dar cierta justificación a determinadas conductas, decisiones y cursos de acción. De esa manera, es posible que el aborto sea considerado como una medida socialmente aceptable para enfrentar embarazos no deseados, incluyendo supuestos de aborto que obedecen a un “estado de necesidad”. Sin

embargo, tiene el defecto de no aceptar el aborto a menos que se tenga una “razón de peso” o una “justificación robusta” como requisito para realizarlo. Esto quiere decir que aquellas interrupciones del embarazo que no involucran una emergencia médica, o que no fueron producto de una violación o de una inseminación artificial no consentida, son inaceptables. Esta posición, por lo tanto, es incapaz de ofrecer una justificación para el caso de aquellas mujeres que acuden a la práctica del aborto para garantizar la realización de un proyecto de vida, una situación que es más recurrente de lo que a veces se piensa.

4. Partiendo del hecho de que un principio fundamental para las sociedades democráticas es la libertad de autodeterminación personal, la defensa liberal del aborto responde a la necesidad de elaborar un argumento que justifique la interrupción de aquellos embarazos (no deseados) que no se ajustan a las hipótesis de *emergencia médica* y *estado de necesidad* que defienden las posiciones moderadas, sino que afectan un proyecto de vida. Desde esta perspectiva, el aborto es entendido como un instrumento que contribuye a optimizar la autonomía moral y reproductiva de las personas, particularmente de las mujeres. Así, para los gobiernos liberales al menos, es un imperativo establecer todas las condiciones legales e institucionales que permitan a las personas formar y perseguir una *concepción del bien*. Esto incluye la posibilidad de que las mujeres puedan interrumpir los embarazos que no desean a través de un aborto legal y seguro. De no hacerlo, se corre el riesgo de reproducir una estructura de desigualdad y discriminación social que niega a las mujeres su carácter de agentes morales para tomar decisiones sobre sus propios cuerpos y elegir un proyecto de vida.



## REFERENCIAS

- AGUSTÍN, Santo, Obispo de Hipona, "Del libre albedrío", en *Obras completas*, versión de Victorio Capanaga, *et. al.*, vol. III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- AMERICAN PREGNANCY ASSOCIATION, "Abortion Procedures During the First, Second and Third Trimester", disponible en: <http://americanpregnancy.org/unplanned-pregnancy/abortion-procedures/> [último acceso: 25 de marzo de 2016].
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, 262 p.
- BANKOLE, Akinrinola, Singh, Susheela and Haas, Taylor, "Reasons Why Women Have Induced Abortions: Evidence from 27 Countries", *International Family Planning Perspectives*, Vol. 24, No. 3, 1998, pp. 117-127
- BARANZKE, Heike, "'Sanctity-of-Life' — A Bioethical Principle for a Right to Life", *Ethic Theory & Moral Practice*, No. 15, 2012, pp. 295-308.
- BEDDOES, P., James E., "Abortion: Procedures, Law and Issues of Confidentiality", *British Journal of School Nursing*, Vol. 5, No. 1, 2010, pp. 21-25.
- BERTEN, André, "Deontologismo", en Canto-Sperber, Monique (dir.), *Diccionario de ética y de filosofía moral* (tomo I) México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 387-393.
- BIBLIA (ESPAÑOL, NACAR-COLUNGA), *Sagrada Biblia; Versión directa de las lenguas originales*, 54a edición, traducción de Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, 1642 p.
- BIRTH MOTHERS, "Types of Abortion", disponible en: <http://birthmothers.org/types-of-abortions/> [último acceso: 25 de marzo de 2016]
- BOONIN, David, *A Defense of Abortion*, New York, Cambridge University Press, 2003, 350 p.
- CONCILIO VATICANO II, "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la iglesia en el mundo actual", Ciudad del Vaticano, 1965, disponible en: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) [último acceso: 10 de febrero de 2016].
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Declaración sobre el aborto", Ciudad del Vaticano, 1974, disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_)

- doc\_19741118\_declaration-abortion\_sp.html [último acceso: 10 de febrero de 2016].
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Instrucción *Dignitas Personae* sobre algunas cuestiones de bioética”, Ciudad del Vaticano, 2008, disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html). [último acceso: 9 de febrero de 2016].
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Instrucción *Donum vitae* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación”, Ciudad del Vaticano, 1987, disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for-human-life\\_sp.html#\\_ftn23](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html#_ftn23) [último acceso: 10 de febrero de 2016].
- DENNETT, Daniel, “Conditions of Personhood”, en Rorty, Amelie Oksenberg (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 175-196.
- DESCARTES, Renato, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. de E. López y M Graña, Madrid, Gredos, 1987, 214 p.
- DRANE, James F, “Anencephaly and the Interruption of Pregnancy: Policy Proposals for HECs”, *HEC Forum*, Vol. 4, No. 2, 1992, pp. 103-119.
- DWORKIN, Ronald, *Life's Dominion; An argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York, Vintage Books, 1994, 273 p.
- ENGLISH, Jane, “Abortion and the Concept of a Person”, en Mappes, Thomas A. y Zembaty, Jane S. (eds.), *Social Ethics; Morality and Social Policy*, 3a. ed., New York, McGraw Hill, 1987, pp. 29-38.
- ESMAEILZADEH, Majid, *et. al.*, “One Life Ends, Another Begins: Management of a Brain-Dead Pregnant Mother. A Systematic Review”, *BMC Medicine* 2010, 8:74.
- FINER, Lawrence B., Frohwirth, Lori F., Dauphinee, Lindsay A., Singh, Susheela y Moore Ann M., “Reasons U.S. Women Have Abortions: Quantitative and Qualitative Perspectives”, *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, Vol. 37, No. 3, 2005, pp. 110-118.
- FINNIS, John, “Abortion and Health Care Ethics”, en Kuhse, Helga y Peter Singer (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 13-20.
- FINNIS, John, “Pros y contras del aborto”, en Finnis, John, Thomson, J. J., Wertheimer, R. y Tooley, M. (eds.), *Debate sobre el aborto; Cinco ensayos de filosofía*

## UNA DISERTACIÓN MORAL SOBRE EL ABORTO

- moral*, trad. Montserrat Millán, María Luisa Rodríguez y Beatriz Barrera, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 108-142.
- FOOT, Philippa, "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect", en Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2002, 213 p.
- GLOVER, Jonathan, "The Sanctity of Life", en Kuhse, Helga y Peter Singer (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 193-202.
- GOFFI, Jean-Yves, "Aborto", en Canto-Sperber, Monique (dir), *Diccionario de ética y de filosofía moral* (tomo I), México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 1-5.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana, "Embrión humano y dignidad humana", en Brena Sesma, Ingrid, *Células troncales. Aspectos científicos-filosóficos y jurídicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 55-75.
- GUTTMACHER INSTITUTE, sitio de internet: <http://www.guttmacher.org>
- HARDIN, Garrett, "Abortion —or Compulsory Pregnancy?", *Journal of Marriage and the Family*, Vol. 30, No. 2, 1968, pp. 246-251.
- HARE, Richard M., "Un enfoque kantiano sobre el aborto", *Diánoia*, No. 36, 1990, pp. 39-50.
- HARE, Richard M., "Abortion and the Golden Rule", en Kuhse, Helga y Singer, Peter (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 58-68.
- HARRIS, John, "The Concept of the Person and the Value of Life", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Vol. 9, No. 4, 1999, pp. 293-308.
- HARRIS, John, "The Value of Life", en Kuhse, Helga y Peter Singer (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 365-373.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, trad. Antonio Escobedo, Madrid, Editora Nacional, 1979, 743 p.
- HOWARD-SNYDER, Frances, "Doing vs. Allowing Harm", en Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy The Stanford* (Winter 2011 Edition), disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/doing-allowing/> [último acceso: 5 de agosto de 2015].
- HURST, Jane, *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia católica; (Lo que no fue contado)*, 4ª ed., trad. de Caridad Inda, México, Católicas por el Derecho a Decidir, 1998, 38 p.
- JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 265 p.



- JAEGGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 1151 p.
- JUAN XXIII, “Carta Encíclica *Mater et Magistra*”, Ciudad del Vaticano, 1961, disponible en: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html) [último acceso: 10 de febrero de 2016].
- JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Evangelium Vitae*”, Ciudad del Vaticano, 1995, disponible en: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html) [último acceso: 10 de febrero de 2016].
- KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. Fernanda Aren, Natalia Dassieu y Silvina Rotemberg, Buenos Aires, Colihue, 2011.
- LEGAL INFORMATION INSTITUTE, “Force Majeure”, Cornell University Law School, en: [https://www.law.cornell.edu/wex/force\\_majeure](https://www.law.cornell.edu/wex/force_majeure) [último acceso 24 de julio de 2015].
- LITTLE, Margaret Olivia, “Abortion”, en Frey, R. G. y Christopher Heath Wellman, *A Companion to Applied Ethics*, Malden, Blackwell Publishing, 2003, p. 313-325.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Sergio Albano, Buenos Aires, Gradifco, 2007.
- MCINTYRE, Alison, “Doctrine of Double Effect”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/double-effect/> (Último acceso: 23 de junio de 2015).
- MARQUIS, Don, “Why Abortion is Immoral?”, en Kuhse, Helga y Peter Singer (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 46-57.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, México, Origen-Planeta, 1985, 469 p.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, 3ª reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 2000, 302 p.
- NOONAN, John T., “An Almost Absolute Value in History”, en Mappes, Thomas A. y Zembaty, Jane S. (eds.), *Social Ethics; Morality and Social Policy*, 3ª ed., United States of America, McGraw Hill, 1987, pp. 8-13.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, Departamento de Salud Reproductiva e Investigación, *Aborto sin riesgos; Guía técnica y de políticas para sistemas de salud*, 2ª ed., Montevideo, Organización Mundial de la Salud, 2012, 132 p.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, “Preventing Unsafe Abortion” (Fact sheet, mayo de 2016), disponible en: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs388/en/> [último acceso: 25 de junio de 2016].

- ORTIZ MILLÁN, Gustavo, "Ética feminista, ética femenina y aborto", *Debate feminista*, Año 25, Vol. 49, abril, 2014, pp. 70-93.
- ORTIZ MILLÁN, Gustavo, *La moralidad del aborto*, México, Siglo XXI, 2009, 129 p.
- PÉREZ CARRILLO, Agustín, *Inconstitucionalidad del delito de aborto; Un esquema de toma de decisión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1985, 76 p.
- PETTIT, Philip, "Consecuencialismo", en Canto-Sperber, Monique (dir.), *Diccionario de ética y de filosofía moral* (tomo I) México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 308-315.
- PÍO XI, "Lettera Enciclica *Casti Connubii*", Ciudad del Vaticano, 1930, disponible en: [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19301231\\_casti-connubii.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html) [último acceso: 10 de febrero de 2016].
- PLATÓN, *Fedón*, en Platón, *Diálogos*, T. III, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2000, pp. 7-141.
- QUINN, Warren S., "Action, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, No. 4, 1989, pp. 334-351.
- RACHELS, James, "Active and Passive Euthanasia", *The New England Journal of Medicine*, Vol. 292, No. 2, 1975, pp. 78-80.
- RACHELS, James, *Introducción a la filosofía moral*, trad. de Gustavo Ortiz Millán, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 362 p.
- RACHELS, James, "Killing and Letting Die", en Becker, Lawrence and Becker, Charlotte (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, 2d ed., Nueva York, Routledge, Vol. 2, 2001, pp. 947-950.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, 607 p.
- RENDER, Meredith, "The Law of the Body", *Emory Law Journal*, Vol. 62, No. 594, 2013, pp. 549-605.
- SÁNCHEZ MECA, Diego, "¿Qué son y cómo se forman los valores?", *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, Vol. 13, 2013, pp. 73-84.
- SINGER, Peter, *Ética práctica*, 2a. ed., trad. de Rafael Herrera Bonet, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 167-215.
- SPERLING, Daniel, "Maternal Brain Death", *American Journal of Law & Medicine*, No. 30, 2004, pp. 453-500.
- SPIKE, Jeffrey P., "Pregnancy, Brain Death, and Posthumous Motherhood: A Provisional Policy Proposal", *The American Journal of Bioethics*, No. 8, 2014, pp. 48-50.
- TAPIA, Ricardo, "Aspectos genómicos y neurobiológicos de la formación de la persona durante el desarrollo intrauterino", Hoja Informativa, GIRE,

2009. Disponible en: [https://gire.org.mx/publicaciones/hojas-informativas/AspectosGenomicos\\_oct09.pdf](https://gire.org.mx/publicaciones/hojas-informativas/AspectosGenomicos_oct09.pdf) [último acceso: 29 de septiembre de 2014].
- TAPIA, Ricardo, "La formación de la persona dentro del desarrollo intrauterino, desde el punto de vista de la neurobiología", en Flores, Javier (ed.), *Foro sobre la despenalización del aborto. Respuesta social frente a las controversias constitucionales*, México, UNAM/La Jornada, 2009, pp. 253-257.
- THOMSON, Judith Jarvis, "A Defense of Abortion", en Kuhse, Helga y Peter Singer (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 36-45.
- TOMASINI BASSOLS, Alejandro, "Intereses versus moralidad: El caso del aborto", en Tomasini Bassols, Alejandro, *Pena capital y otros ensayos*, México, Ediciones Coyoacán, 2002, pp. 65-92.
- TOOLEY, Michael, "Abortion and Infanticide", en Kuhse, Helga y Peter Singer (eds.), *Bioethics: an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 21-35.
- TURIEL, Elliot, et. al., "Judging Social Issues: Difficulties, Inconsistencies, and Consistencies", *Monographs of the Society for Research in Child Development*, Vol. 56, No. 2, 1991, 116 p.
- VALDÉS, Margarita, "El problema del aborto: tres enfoques", en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, México, Fondo de Cultura Económica-ITAM, 2004, pp. 129-150.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, "Algo más sobre el aborto", en Flores, Javier (ed.), *Foro sobre la despenalización del aborto. Respuesta social frente a las controversias constitucionales*, México, UNAM/La Jornada, 2009, pp. 95-107.
- VILLORO, Luis, "¿Debe penalizarse el aborto?", en Valdés, Margarita (comp.), *Controversias sobre el aborto*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 243-248.
- WARREN, Mary Ann, "On the Moral and Legal Status of Abortion", en Mappes, Thomas A. y Jane S. Zembaty (eds.), *Social Ethics; Morality and Social Policy*, 3<sup>rd</sup>. ed., United States of America, McGraw Hill, 1987, pp. 14-21.
- WILLIAMS, Melanie, "An Ethics Ensemble: Abortion, Thomson, Finnis and the Case of the Violin-Player", *Ratio Juris*, Vol. 17, No. 3, 2004, pp. 381-397.
- WILSON, K. S., GARCÍA, S. G., OLAVARRIETA, et. al., "Public Opinion on Abortion in Mexico City after the Landmark Reform", *Studies in Family Planning*, vol. 42, No. 3, 2011, pp. 175-182
- WINIKOFF, Beverly and Sheldon, Wendy, "Use of Medicines Changing the Face of Abortion", *International Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, Vol. 38, No. 3, 2012, pp. 164-166.

## ANEXO PROCEDIMIENTOS ABORTIVOS\*

Aborto	Método	Edad gestacional	Descripción
Médico	Levonorgestrel	Hasta 72 horas posteriores al coito	Se ingiere el levonorgestrel (1.5 mg) en un comprimido, de una o dos tomas, dentro de las 72 horas posteriores al coito. Esta sustancia, también conocida como “píldora del día siguiente” o “plan B”, evitará que un cigoto fecundado se implante en la pared uterina, evitando así el embarazo.
Médico	Metotrexato y misoprostol (MTX)	Dentro de las primeras 7 semanas de embarazo	El metotrexato es una sustancia usada para tratar el cáncer, y el misoprostol para el tratamiento de úlceras. En este método abortivo estas dos sustancias se usan en combinación. El metotrexato (50 mg) provoca la muerte de las células de la placenta (el órgano que nutre al feto). El misoprostol genera un conjunto de contracciones para expulsar al feto del útero. Cabe decir que el metotrexato es una sustancia utilizada en las quimioterapias y tiene el potencial de causar daño tóxico al hígado. Con la aparición de la mifepristona el uso de esta sustancia, como método abortivo, está en declive.

\* Para la elaboración de esta tabla se utilizó información contenida en Beddoes, P., James E., “Abortion: Procedures, Law and Issues of Confidentiality”, *British Journal of School Nursing*, Vol. 5, No. 1, 2010, pp. 21-25; American Pregnancy Association, “Abortion Procedures During the First, Second and Third Trimester”, disponible en: <http://americanpregnancy.org/unplanned-pregnancy/abortion-procedures/> [último acceso: 25 de marzo de 2016]; Birth Mothers, “Types of Abortion”, disponible en: <http://birthmothers.org/types-of-abortions/> [último acceso: 25 de marzo de 2016]; y Organización Mundial de La Salud, Departamento de Salud Reproductiva e Investigación, *Aborto sin riesgos; Guía técnica y de políticas para sistemas de salud*, 2a ed., Montevideo, Organización Mundial de la Salud, 2012, 132 p.

Médico	Mifepristona Roussel Uclaf (RU-486) y misoprostol	Hasta la semana 9 de gestación	La mifepristona es una sustancia que interfiere con los niveles de progesterona, una hormona que mantiene al feto ya implantado unido a la pared uterina. El método consiste en ingerir una tableta oral de mifepristona (200mg); de 36 a 48 horas después la mujer regresa a la clínica para recibir un fármaco adicional, misoprostol (800 µg), administrado de manera vaginal, oral o sublingual, que induce el parto y a la expulsión del feto muerto. En ocasiones se requiere de una tercera visita si el feto no es expulsado en su totalidad. En tal caso existe una ligera probabilidad del 5-8% de practicar un aborto quirúrgico para completar el proceso.
Quirúrgico	Aspiración de vacío manual o eléctrica	Hasta 12 a 14 semanas de gestación	Mediante un dilatador uterino — aunque también se puede usar misoprostol — se estira el músculo de la cervix hasta que la abertura sea lo suficientemente amplia para introducir una aspiradora de vacío manual (AVM) o a una aspiradora de vacío eléctrica (AVE), con la cual se succionará al feto hasta expulsarlo totalmente del útero.
Quirúrgico	Curetaje y succión	Después de las 14 semanas posteriores al último periodo menstrual	Se emplea un dilatador vaginal o una laminaria cervical para abrir el útero. Una vez dilatada la cervix el médico inserta un tubo conectado a una máquina de succión. Esta máquina desmiembra el cuerpo del feto y los succiona. Es importante extraer todas las partes del feto para evitar una infección uterina. Este método es menos seguro que la AVM y la AVE, ya que las cuchillas pueden rasgar las paredes del útero y provocar lesiones.

Quirúrgico	Dilatación y curetaje (DyC)	Dentro de las primeras 12 semanas	La cervix es dilatada para que un instrumento de succión se coloque en la cavidad uterina para extraer al feto, junto con la placenta. Posteriormente el médico utiliza una cureta para eliminar cualquier residuo fetal y de placenta que haya quedado en el útero.
Quirúrgico	Dilatación y evacuación (DyE)	Dentro de las semanas 13 a 24 posteriores al último periodo menstrual	Hacia la semana 11 y 12 de gestación, el feto duplica su tamaño. Los cartílagos suaves se endurecen hasta convertirse en hueso hacia las 16 semanas, haciendo que el feto sea demasiado grande para pasar a través del tubo de succión. El procedimiento de dilatación y evacuación comienza con la inserción de una laminaria uterina, durante un día o dos antes de la operación, para dilatar la cervix. Ya dilatada, el médico jala y secciona el feto, mientras que una máquina de aspiración extrae los pedazos del cuerpo. Dado que el cráneo del feto es demasiado grande para caber por el tubo de succión, éste tiene que ser aplastado con un forceps para ser removido. Es importante remover los restos, puesto que los pedazos filosos de hueso pueden fácilmente cortar la cervix.

Quirúrgico	Inyección salina	Después de 15 semanas de embarazo	Este procedimiento es realizado de la misma forma que la amniocentesis (un examen prenatal usado para diagnosticar posibles anomalías cromosómicas en el feto). Una aguja larga se inserta en el abdomen de la mujer, directamente en el saco amniótico. El líquido amniótico es removido y reemplazado por una solución salina. En la medida en que el feto llene sus pulmones de esta solución salina, comenzará a asfixiarse. El feto puede luchar e incluso presentar convulsiones; la solución salina, además, quema la piel del feto. Con este método, pueden pasar de una a seis horas antes de que el feto perezca. La mujer comienza labor de parto después de doce horas, y podrían pasar hasta 24 horas para expulsar el feto ya muerto. Debido a que este procedimiento es demasiado largo, en muchas ocasiones se deja que la mujer termine de parir por sí sola.
Quirúrgico	Prostaglandina	Después de las 15 semanas de embarazo	Este procedimiento es realizado de la misma manera que el aborto por inyección salina, salvo que la prostaglandina (una hormona que causa que la mujer comience su labor de parto) sustituye a la solución salina. La prostaglandina provoca contracciones. Con ella se puede causar un dolor intenso en el parto; ha habido casos en que la violencia de las contracciones rompen el útero de la mujer. Este procedimiento no es muy ejecutado por los médicos porque existe un 40% de probabilidad de que el feto siga vivo al nacer.

Quirúrgico	Histerectomía	Después de las 18 semanas de embarazo	Este procedimiento es igual que una cesárea (en la cual el doctor realiza una incisión en el abdomen y el útero para extraer el feto), salvo que en una histerectomía, no se le brinda ninguna ayuda al feto para que pueda sobrevivir. A menudo se le coloca una toalla mojada en la cara para que el feto no pueda respirar. Algunas veces se le sumerge en una cubeta de agua. El objetivo es que el feto no sobreviva.
Quirúrgico	Aborto por nacimiento parcial o Dilatación y extracción (DyX)	Desde las 20 semanas posteriores al último periodo menstrual hasta el término de la gestación.	Este procedimiento se realiza en tres días. Durante los primeros dos días la cervix de la mujer es dilatada mediante un fármaco; al tercer día se le administra otro medicamento para inducir labor de parto. Cuando la mujer comienza el parto, el médico utiliza un ultrasonido para ubicar las piernas del feto. El cirujano sujeta las piernas con un forceps y extrae el feto hasta su cabeza. A continuación, se perfora la cabeza del feto con unas tijeras en la base de su cráneo. Se inserta una manguera en la cabeza del feto para succionar la materia encefálica y el cráneo pueda colapsar. Una vez colapsado, el cuerpo del feto puede ser extraído en su totalidad.