

Ronald 117
Dworkin

El dominio de la vida

Una discusión acerca del aborto,
la eutanasia y la libertad individual

Ariel

Ronald Dworkin, profesor en las universidades de Nueva York y Oxford, es uno de los más prominentes filósofos del Derecho y la política de la actualidad. Su libro *Los derechos en serio* (Ariel, Barcelona, 1984) constituyó el punto de partida de una nueva concepción relativa a las relaciones del Derecho con cuestiones morales y políticas. En esa obra defendió importantes ideas al respecto, en especial, las que se refieren al papel de los principios y a la prioridad de los derechos sobre los objetivos sociales en la actividad jurisdiccional. Sus trabajos posteriores representan refinamientos de sus propuestas básicas.

Ahora, en *El dominio de la vida*, Dworkin construye un elegante, original e inteligente argumento acerca de cómo deberían interpretarse y discutirse las cuestiones del aborto y la eutanasia, que tienen una evidente relevancia en las sociedades contemporáneas. Sostiene aquí que constituye un error concebir la controversia entre distintos puntos de vista sobre estos temas como una discusión relativa a conflictos de derechos. En vez de ello, Dworkin argumenta que las respuestas a esos problemas depende de elecciones entre diferentes concepciones —de carácter religioso, en el especial sentido que propone— sobre la mejor manera de satisfacer un valor generalmente compartido: el valor intrínseco de la vida humana.

Ariel



Ronald Dworkin

EL DOMINIO DE LA VIDA

*Una discusión acerca del aborto,
la eutanasia y la libertad individual*

Versión española de
RICARDO CARACCIOLLO y VÍCTOR FERRERES
(Universitat Pompeu Fabra)

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
Life's Dominion

1.ª edición: febrero 1994

© 1993 by Alfred A. Knopf, Inc.
© 1993 by Ronald Dworkin

**Derechos exclusivos de edición en castellano
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:**

© 1994: Editorial Ariel, S. A.
Córcega, 270 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-1115-6

Depósito legal: B. 3.745 - 1994

Impreso en España

Talleres Gráficos HUROPE, S. A.
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

SUMARIO

1. Los extremos de la vida
2. La moralidad del aborto
3. ¿Qué es lo sagrado?
4. El aborto ante la Corte Suprema: primera parte
5. El drama constitucional
6. El aborto ante la Corte Suprema: segunda parte
7. Morir y vivir
8. La vida después de la razón

Reconocimientos

Notas

Índice alfabético

Índice

LOS EXTREMOS DE LA VIDA

Tanto el aborto, que significa matar deliberadamente a un embrión humano en desarrollo, como la eutanasia, que significa matar deliberadamente a una persona por benevolencia, son supuestos en los que se elige la muerte. En el primer caso se elige la muerte antes de que la vida en serio haya comenzado; en el segundo, después de que haya terminado. Cada una de estas elecciones ha sido condenada y defendida durante milenios. Pero las discusiones nunca han sido tan apasionadas y abiertas, las opiniones nunca tan divididas y la controversia sobre una de estas elecciones nunca ha estado tan íntimamente relacionada con la controversia sobre la otra, como ocurre en estos momentos en Estados Unidos y en Europa.

La discusión sobre la eutanasia ha saltado de pronto a las primeras páginas de los periódicos. Los médicos empiezan ahora a admitir abiertamente lo que la profesión mantuvo antes en secreto: que los médicos a veces matan a los pacientes que piden morir, o que les ayudan a que se quiten la vida. Ningún país occidental permite formalmente a los médicos matar a sus pacientes, sin embargo, el Parlamento holandés ha declarado que los médicos que lo hagan no serán sancionados si siguen ciertas pautas legales. Actualmente, la eutanasia causa en ese país el 2 por ciento de las muertes, y su práctica ha provocado una intensa controversia no sólo allí, sino también en Estados Unidos y en otros países. En 1991, un médico de Nueva York reveló que había prescrito

píldoras letales a una paciente de leucemia y que le había indicado cuántas debía tomar para morir. La paciente siguió esas instrucciones, y un gran jurado tuvo que decidir si el médico debía ser acusado de asistencia al suicidio, un delito que puede ser castigado con la pena de prisión. El jurado decidió que no. En 1992, en Inglaterra, un médico inyectó cloruro de potasio a un enfermo de artritis reumática, que estaba agonizando mientras sufría un horrible dolor y pedía que le mataran; el doctor mencionó la inyección en el historial médico y fue acusado y condenado por intento de homicidio. (El delito habría sido un homicidio si el cadáver no hubiera sido incinerado, y la autopsia hubiera podido demostrar que la inyección fue verdaderamente la causa de la muerte.) En dos estados de Norteamérica la cuestión de si la eutanasia debe ser considerada como un acto de piedad o como un asesinato ha sido debatida en el terreno político. En 1991, los votantes del estado de Washington rechazaron en referéndum, por un escaso margen, un proyecto de ley que habría legalizado la eutanasia en ese estado; y en 1992 una legislación similar fue rechazada en California. En ambos casos, mucho antes de la votación se esperaba que el proyecto de ley sería aprobado, pero los grupos opuestos a la eutanasia, incluida la Iglesia católica, montaron una implacable y efectiva campaña en la que gastaron mucho más dinero que los grupos que apoyaban la ley. Sin embargo, dos días después de la votación en California, la prestigiosa revista *New England Journal of Medicine* publicó dos artículos, uno a favor del suicidio asistido por un médico y otro a favor de la eutanasia directa. Nadie piensa que la cuestión haya quedado ya resuelta en Estados Unidos; *Newsday* ha dicho que «durante algún tiempo ocupará un lugar destacado en el orden del día de los derechos individuales».¹

Pero en casi todas partes la batalla del aborto es más encarnizada y más importante políticamente que la discusión acerca de la eutanasia. La guerra entre los grupos antiabortistas y sus adversarios es la nueva versión americana de las terribles guerras de religión de la Europa del siglo XVII. Los ejércitos enfrentados marchan por las calles y se aglomeran para protestar en las clínicas donde se practican abortos, en los juzgados y en la Casa Blanca, gritando, insultando y odiándose los unos a los

otros. El aborto está lacerando a Estados Unidos. Está también distorsionando su política y creando confusión en su derecho constitucional.

La disputa afecta también a otros países. Batallas entre grupos «proelección» y grupos antiabortistas estallan periódicamente por toda Europa. La lucha en Alemania por adoptar una ley nacional en materia de aborto ilustra cuán profunda es la división de opiniones en esta cuestión. Antes de la reunificación de Alemania Occidental y de Alemania Oriental en 1989, las leyes del aborto de los dos países diferían dramáticamente. Aunque la ley de la Alemania Occidental, en su tiempo muy estricta, había sido liberalizada en los años setenta, requería, con todo, un certificado médico para abortar, incluso para el primer período de embarazo. La Alemania Oriental, en cambio, al igual que otros países comunistas, permitía el aborto libre, y muchas personas lo consideraban como un método normal de control de la natalidad. Incluso durante los impetuosos días de la reunificación, las dos antiguas naciones no pudieron ponerse de acuerdo en una ley unificada para la nueva nación y, como medida transitoria, decidieron mantener en vigor la antigua ley de la Alemania Oriental en el que había sido su anterior territorio. Esta clara excepción en la reunificación fue necesaria porque desde un punto de vista político el asunto era demasiado emotivo y delicado como para que pudiera lograrse una solución distinta. En 1992, tras un tormentoso debate que dividió al Partido Demócrata en el gobierno, el Parlamento unificado, finalmente, adoptó una ley de compromiso para toda la nación —permitió a las mujeres embarazadas decidir por sí mismas si querían abortar durante los tres primeros meses de embarazo—, pero los oponentes alegaron que la nueva ley era inconstitucional y apelaron al Tribunal Constitucional alemán, el cual todavía no se ha pronunciado. En Polonia —otro país anteriormente comunista en el que el aborto era asequible casi sin obstáculos, pero que, a diferencia de Alemania Oriental, es un país predominantemente católico—, el cambio político ha producido un resultado muy diferente. En 1993, Polonia adoptó una nueva ley del aborto que resultó más restrictiva que cualquier otra vigente en un país europeo, con la excepción de Irlanda.

Italia y España han liberalizado recientemente su legislación en materia de aborto, pero ello se ha producido con la oposición acérrima de la Iglesia católica, que es poderosa políticamente en estos países y que continúa presionando para que se vuelva a un régimen legal más estricto. Gran Bretaña liberalizó su derecho en 1967, pero el debate del aborto no cesó, y los grupos «provida» han librado con cierto éxito una activa batalla para hacer más estricta la ley. Irlanda está convulsionada, una vez más, por la cuestión del aborto, a pesar del enorme poder político que la Iglesia tiene en ese país. En 1983, tras una agitada batalla política, la Constitución irlandesa fue reformada para que reconociera el derecho a la vida del «niño no nacido». Abortar en Gran Betaña se convirtió en algo frecuente para las mujeres irlandesas que querían abortar y que podían permitirse el coste del viaje, y algunos sacerdotes irlandeses, que disientían de la condena absoluta del aborto hecha por la Iglesia, llegaron incluso a ayudarlas a hacer las gestiones necesarias.² Pero en 1992, los padres de una adolescente de catorce años, embarazada y víctima de una violación, que estaba a punto de viajar a Londres para abortar, se pusieron en contacto con la policía irlandesa para preguntarles si un test cromosomático del feto³ sería útil para descubrir al violador. La policía, informada, así, oficialmente, de la intención de la chica de abortar, obtuvo una orden judicial que prohibió el aborto. Esa orden judicial desató tal ira —estallaron protestas no sólo en Irlanda, sino también en Londres y en Nueva York—, que el Tribunal Supremo irlandés quiso encontrar alguna manera de cancelarla, lo que efectivamente hizo. Esta decisión, a su vez, provocó un gran escándalo, y el nuevo primer ministro irlandés, justo al iniciar su mandato, se vio forzado a convocar un nuevo referéndum nacional en noviembre de 1992. En ese referéndum los votantes irlandeses se negaron a aprobar una enmienda a la Constitución que permitiera la interrupción del embarazo para proteger «la vida de la madre, a diferencia de su salud», pero en cambio sí aprobaron una enmienda para que la Constitución declarara que las mujeres podían viajar al extranjero para abortar y que la información sobre servicios extranjeros en materia de aborto podía ser distribuida libremente dentro de Irlanda.⁴

Un caso famoso

Pero la guerra del aborto parece más intensa y violenta en Estados Unidos que en ninguna otra parte. ¿Por qué? En parte, la causa radica en la paradójica ambivalencia norteamericana hacia la religión. Aunque el Derecho estadounidense insiste en una estricta separación formal entre la Iglesia y el Estado, y la Corte Suprema ha prohibido la oración en las escuelas públicas, Estados Unidos se encuentra entre los países occidentales modernos más religiosos y, por el tono de algunos de sus grupos religiosos más poderosos, es con mucho el más fundamentalista.⁵ Esta religiosidad se mezcla de forma explosiva con los movimientos progresistas en favor de la mujer, que aspiran a emancipar a las mujeres, de concepciones religiosas tradicionales, acerca de sus responsabilidades y de su sexualidad. Los movimientos feministas son también más poderosos en Estados Unidos que en ninguna otra parte.⁶

Muchos comentaristas insisten, sin embargo, en que la principal causa para que el debate del aborto haya provocado tanto enfrentamiento en Estados Unidos reside en la manera en que se formó el derecho estadounidense en materia de aborto.⁷ En otros países, la legislación sobre el aborto se creó mediante una variedad de pactos legislativos y políticos. En Estados Unidos, en cambio, la legislación no se impuso tras una lucha y acuerdo políticos, sino por el simple imperativo de la Corte Suprema (Tribunal Supremo). De acuerdo con la Constitución, la Corte tiene el poder de declarar inconstitucionales las leyes adoptadas por el Congreso federal o por cualquiera de los estados, esto es, que pueden invalidarse por contradecir las limitaciones que la Constitución impone a los poderes públicos. Una vez que la Corte Suprema ha fallado, ningún otro poder del Estado puede contravenir su decisión, sin importar cuán grande sea la mayoría popular que se oponga a la misma. Ciertamente, el pueblo *puede* revocar una decisión de la Corte Suprema por la vía de reformar la Constitución y así conferir explícitamente a las asambleas legislativas el poder del que —según la Corte Suprema— carecen. Pero esto es algo extraordinariamente difícil, y, en la práctica, los políticos y los ciudadanos que aborrecen

una determinada sentencia de la Corte Suprema sólo pueden esperar que se nombren nuevos jueces que estén de acuerdo con ellos, y que un día una Corte Suprema así renovada revoque su propio precedente judicial, algo que está autorizada a hacer.

En 1973, en el famoso caso *Roe vs. Wade*, la Corte Suprema declaró (por una votación de siete a dos) que la ley del aborto de Texas, que criminalizaba el aborto excepto cuando se practicara para salvar la vida de la madre, era inconstitucional.⁸ Fue aún más lejos: dijo, en efecto, que *cualquier* ley estatal que con el fin de proteger al feto prohibiera el aborto durante los dos primeros trimestres de embarazo —es decir, antes del séptimo mes— sería inconstitucional.⁹ Dijo que los estados pueden prohibir el aborto a fin de proteger la vida del feto sólo durante el tercer trimestre (cuando, de todos modos, sólo un 0,01 por ciento de los abortos son practicados, la mayoría de ellos, por razones médicas). De un solo golpe, en Washington, un tribunal de nueve jueces, que fueron nombrados, más que elegidos, y que no fueron ni siquiera unánimes en su sentencia, había cambiado radicalmente las leyes de casi todos los cincuenta estados de Estados Unidos. Muchas personas, especialmente las mujeres, estaban encantadas. A otras personas, especialmente a los miembros de varios grupos religiosos, la sentencia les sentó como una patada en el estómago: un tribunal lejano les había dicho que tenían que tolerar lo que sus instintos y religiones les decían que era un asesinato masivo de niños inocentes no nacidos. La guerra del aborto empezó y no ha cesado desde entonces. Los grupos «provida», algunos de ellos organizados y orquestados por la Iglesia católica, empezaron a hacer política. Intentaron persuadir al Congreso de que iniciara un proceso de reforma de la Constitución para que declarara explícitamente que, de acuerdo con tal documento, el feto debía ser tratado como una persona y que su vida debía ser protegida tan plenamente como la vida de cualquier otro ser humano.

La campaña fracasó. Pero los grupos «provida» también lucharon en muchos otros frentes. Libraron una guerra de relaciones públicas, distribuyendo películas y fotografías ultrasónicas de fetos en avanzado estado que ya parecían bebés y que

cuando eran estimulados se movían de un modo que parecía indicar dolor. Organizaron sentadas, mítines y manifestaciones (como los violentos y espantosos disturbios de Wichita, Kansas, en 1991), dirigidos a impedir que las pacientes pudieran entrar en clínicas donde se practicaban abortos. Y exhortaron a sus miembros a votar a políticos dedicados a cambiar la legislación para que el aborto fuera de nuevo ilegal.

Las plataformas presidenciales del Partido Republicano reclamaron una enmienda constitucional que prohibiera el aborto, y también pidieron que «se nombraran jueces que respeten los valores tradicionales de la familia y la santidad de la vida humana inocente», con lo que querían referirse a jueces que votaran a favor de revocar el precedente *Roe vs. Wade* y que devolvieran a los legisladores de cada estado el control sobre el aborto.¹⁰ Los presidentes Reagan y Bush, elegidos bajo esa promesa, impusieron en sus nombramientos judiciales los tests ideológicos más estrictos de la historia de Estados Unidos, y no sólo en nombramientos de jueces de la Corte Suprema, sino también en los de todos los jueces federales inferiores. Hasta junio de 1992, la mayoría de los expertos vaticinaban que al menos cuatro de los cinco jueces de la Corte Suprema nombrados por esos dos presidentes votarían a favor de revocar el precedente *Roe vs. Wade* tan pronto como apareciera una ocasión apropiada para ello, uniéndose así a los dos jueces que ya habían disentido originariamente —William Rehnquist (en 1992 presidente de la Corte) y Byron White— para suministrar de esa manera votos más que suficientes para revocar ese precedente.

Pero en ese mes, la Corte Suprema anunció su decisión en el caso *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania vs. Casey*, declarando válidas ciertas restricciones que Pennsylvania había impuesto al aborto. Para sorpresa de casi todo el mundo, en el curso de esa sentencia tres de los jueces nombrados por Reagan y Bush —los jueces O'Connor, Kennedy y Souter— anunciaron que *apoyaban Roe vs. Wade* o, al menos, lo que llamaron su «pronunciamiento central».¹¹ Puesto que dos de los otros jueces entonces en la Corte —el juez Blackmun, que fue quien fundamentó la opinión de la Corte en el caso

Roe, y el juez John Paul Stevens— también declararon su firme y continuado apoyo a la sentencia *Roe*, resultó que cinco de los nueve miembros de la Corte respaldaron el derecho constitucional al aborto. Más tarde, durante 1992, esta vez por una mayoría de seis contra tres, la Corte decidió no revisar la sentencia de un tribunal inferior que había invalidado la nueva ley de Guam contraria al aborto.¹²

Sin embargo, la sentencia *Roe* está todavía amenazada. En *Casey*, los otros cuatro jueces —Rehnquist y White, más los otros dos jueces nombrados por Reagan y Bush: Antonin Scalia y Clarence Thomas— dejaron claro que votarían a favor de revocar el precedente *Roe* tan pronto como se presentara una nueva ocasión. En su voto particular, el juez Blackmun recordó a la nación que él tenía ochenta y ocho años de edad y no podía continuar sirviendo como miembro de la Corte «para siempre». El presidente Clinton señaló, durante la campaña presidencial de 1992, que no nombraría a nadie para la Corte Suprema que votara a favor de revocar el precedente *Roe*, por lo que si Blackmun o cualquier otro juez se retirase durante la presidencia de Clinton, presumiblemente ese precedente se mantendría a salvo. Pero mientras la cuestión del aborto siga causando en Estados Unidos tanto enfrentamiento como lo ha hecho hasta ahora, el común destino de los mortales y un presidente distinto pueden un día suministrar el quinto voto que convertiría la famosa sentencia en pura historia.

Una distinción crucial

Algunos comentaristas creen que si la sentencia *Roe* fuera un día revocada, el pueblo norteamericano reflexionaría y negociarían conjuntamente, estado por estado, del modo que es habitual en la política, para llegar a soluciones de compromiso con arreglo a las cuales todos podrían convivir. Pero por el momento hay pocas pruebas de que esto sea lo que ocurra. Durante el período en el que todos predecían que la sentencia *Roe* sería pronto revocada, algunas jurisdicciones norteamericanas, inclu-

yendo no sólo Guam, sino también Louisiana y Utah, promulgaron nuevas leyes fuertemente contrarias al aborto y que no mostraban señal alguna de haber sido producto de un compromiso o ajuste —la ley de Guam, por ejemplo, no permitía excepciones en caso de violación o incesto—.

Varios libros publicados recientemente exhortan a que se encuentre un terreno común entre las dos posturas enfrentadas, o, si ello no es posible, que los estadounidenses aprendan a convivir discrepando en el tema del aborto tal como discrepan en otros temas.¹³ Pero los autores que animan al compromiso lo hacen, comprensiblemente, en términos que protegen lo que ellos consideran que son los principios fundamentales de justicia. Quienes creen, por ejemplo, que las mujeres tienen el derecho fundamental a tomar sus propias decisiones en materia de aborto, insisten en que cualquier solución aceptable debe respetar ese principio. Pero ninguna propuesta que respete tal principio podría ser aceptada en absoluto por las personas que creyeran que el aborto es un asesinato que viola los derechos e intereses más fundamentales de los niños no nacidos.

Es por esto por lo que no parecen realistas las propuestas, aparentemente razonables, de que la cuestión del aborto se resuelva mediante un acuerdo. Estas propuestas no ponen en duda la opinión corriente acerca de la *naturaleza* del debate sobre el aborto, esto es, acerca de *sobre qué* versa el debate. Según la opinión corriente, el debate gira en torno a una pregunta polarizadora: ¿Es el feto un indefenso niño no nacido, con derechos e intereses propios desde el momento de la concepción? Si la respuesta es afirmativa, permitir el aborto es permitir el asesinato, y abortar es peor que abandonar a un niño molesto y dejarlo morir. Si es negativa, las personas que alegan ser «provida», o están actuando sobre la base de un profundo error, o son unos fanáticos puritanos y unos sádicos deseosos no de salvar vidas, sino de castigar a las mujeres por lo que ellas consideran un pecado sexual.

Las personas que den respuestas contrarias a la cuestión de si el feto es una persona, no pueden, si tienen respeto de sí mismas, aceptar un pacto sobre este tema, ni convivir con otros a quienes se les permite tomar libremente sus propias decisiones

en esta materia, del mismo modo que no pueden aceptar un pacto sobre la esclavitud, el *apartheid* o la violación. Para quien crea que el aborto viola los intereses más básicos de la persona y sus más preciosos derechos, una llamada a la tolerancia o al pacto es como una llamada para que la gente adopte sus propias ideas sobre la violación, o como un alegato en favor de crear una segunda ciudadanía (en lugar de aceptar la total esclavitud o la plena igualdad) como un equitativo compromiso para resolver el problema racial.

En la medida en que la discusión se plantea en estos términos polarizadores, las dos partes no pueden razonar conjuntamente, pues no tienen nada sobre qué razonar o ser razonables. Una de las partes cree que el feto humano es ya un sujeto moral, un niño no nacido, desde el momento de la concepción. La otra parte cree que el feto recién concebido es simplemente un conjunto de células bajo el control no de un cerebro, sino sólo de un código genético, y que es un niño sólo en la misma medida en que un huevo recién fertilizado puede ser considerado un pollo. Ninguna de las partes en la discusión puede ofrecer un argumento aceptable para la otra —no hay ningún hecho biológico esperando ser descubierto, ni ninguna aplastante analogía moral esperando ser inventada, que pueda resolver la cuestión—. Es una cuestión de convicciones básicas, y lo más que podemos pedir a cada parte no es ni comprensión hacia la otra, ni tan sólo respeto, sino simplemente una pálida cortesía, el tipo de cortesía que uno puede mostrar ante un incomprensible pero peligroso marciano. Si el desacuerdo es realmente tan absoluto, no puede haber ningún acuerdo conforme a principios, sino como mucho sólo un empate resentido y frágil, definido por el puro poder político. Si la sentencia *Roe vs. Wade* fuera revocada, Estados Unidos estaría pronto dividido como una partida de ajedrez desigual entre estados en los que las fuerzas contrarias al aborto fueran poderosas, y el aborto estuviera en gran parte prohibido, y otros estados en los cuales dichas fuerzas fueran débiles y el aborto resultara más asequible.

Sin embargo, uno de los argumentos principales de este libro es que esta manera convencional y pesimista de entender la

naturaleza de la discusión sobre el aborto es errónea y se basa en una difundida confusión intelectual que podemos identificar y eliminar. Una vez haya sido identificada esta confusión, veremos que realmente existe una resolución jurídica de la controversia que es responsable, que no insulta ni degrada a ningún grupo y que todos pueden aceptar sin menoscabar el respeto a sí mismos.

Podemos describir inmediatamente esta confusión intelectual en términos muy generales. La discusión pública acerca del aborto no ha sabido reconocer una distinción absolutamente crítica. Una parte en la controversia insiste en que la vida humana empieza con la concepción, que el feto es una persona desde ese momento, que el aborto es un asesinato, un homicidio o un ataque a la santidad de la vida humana. Pero cada una de estas frases puede ser utilizada para describir dos ideas muy distintas.

En primer lugar, pueden ser utilizadas para defender la afirmación de que los fetos son criaturas con intereses propios desde el comienzo, incluido, de modo preeminente, un interés en mantenerse vivo, y que por lo tanto los fetos tienen el derecho que tienen todos los seres humanos a proteger estos intereses básicos, incluido el derecho a que no les maten. Según esta tesis, abortar es inmoral, en principio, porque viola el derecho de alguien a que no le maten, del mismo modo que matar a un adulto es normalmente inmoral porque viola su derecho a la vida. Llamaré a esta objeción al aborto la objeción *de carácter derivado* porque presupone y se deriva de derechos e intereses que la objeción asume que tienen todos los seres humanos, incluidos los fetos. Quien acepte esta objeción y crea que por esta razón el Gobierno¹⁴ debería prohibir o regular el aborto, cree que el Gobierno tiene una responsabilidad *de carácter derivado* de proteger al feto.

La segunda afirmación que puede hacerse utilizando la retórica conocida es muy diferente: que la vida humana tiene un valor intrínseco, innato; que la vida humana es sagrada en sí misma, y que el carácter sagrado de la vida humana empieza cuando se inicia su vida biológica, incluso antes de que la criatura —de cuya vida se trata— tenga movimiento, sensación, intereses o derechos propios. Según esta segunda afirmación, el

aborto es inmoral en principio porque desatiende e insulta el valor intrínseco, el carácter sagrado, de cualquier etapa o forma de la vida humana. Llamaré a esta objeción al aborto la objeción *de carácter autónomo* porque no depende o presupone ningún interés o derecho particular. Quien acepte *esta* objeción, y arguya que el aborto debería ser prohibido o regulado por la ley por *esta* razón, cree que el Gobierno tiene una responsabilidad *de carácter autónomo* de proteger el valor intrínseco de la vida.

Esta distinción, entre fundamentos de carácter derivado y fundamentos de carácter autónomo por los que hay que proteger la vida humana, es aún más fácil de entender en el contexto de la eutanasia. En 1989, la Corte Suprema de Missouri decidió que los padres de Nancy Cruzan —una joven que había resultado herida en un accidente de automóvil que la dejó en lo que los médicos llaman un estado vegetativo permanente— no tenían derecho a ordenar al hospital que retirara los tubos de alimentación que mantenían viva a su hija. La Corte dijo que el estado de Missouri tenía derecho a mantener con vida a Nancy Cruzan por respeto a la santidad de la vida. La Corte Suprema de Estados Unidos confirmó más tarde esta sentencia.¹⁵ El presidente de la Corte, el juez Rehnquist, en una compleja sentencia que comentaremos más tarde en el capítulo 7, amplió la argumentación de la Corte de Missouri acerca de la santidad de la vida: Rehnquist dijo que Missouri, como comunidad, tenía razones legítimas para mantener con vida a Nancy Cruzan, incluso si se aceptaba que permanecer viva era desfavorable a los propios intereses de ésta, porque el estado tenía derecho a decir que es *intrínsecamente* malo que alguien muera deliberada y prematuramente. El juez Scalia, en un voto particular, fue aún más explícito al afirmar que el valor intrínseco de la vida humana no depende de ningún supuesto acerca de los intereses o derechos del paciente; dijo que los estados tienen el poder de evitar el suicidio de personas capaces que creen correctamente que la muerte podría ser lo mejor para ellas, poder éste que evidentemente no se deriva de preocupación alguna por los derechos e intereses de tales personas. Si es inmoral que tales personas se quiten la vida, lo es a pesar de sus derechos, no en razón

de los mismos. Lo es porque sus vidas tienen valor intrínseco —son sagradas—, aunque continuar viviendo no satisfaga sus *propios* intereses.

De modo similar, la idea de que el aborto es un pecado o un acto perverso porque la vida humana es sagrada es muy distinta de la afirmación de que es un pecado o un acto perverso porque el feto tiene derecho a vivir. La primera idea ofrece un argumento en contra del aborto que no presupone en modo alguno que el feto sea una persona con derechos e intereses propios. Pues, del mismo modo que alguien puede creer que es inmoral retirar el soporte vital a un paciente en estado vegetativo permanente, o ayudar a un enfermo terminal de cáncer a que se quite la vida, con independencia de que la muerte satisfaga o no los intereses del paciente, uno puede pensar también que es inmoral destruir un feto con independencia de que el feto tenga, o no, intereses a proteger. La creencia de que la vida humana en cualquier forma tiene un valor intrínseco y sagrado puede, por lo tanto, suministrar una razón por la que la gente pueda oponerse violentamente al aborto y considerarlo inmoral en cualquier circunstancia, sin creer en modo alguno que un reducido conjunto de células recién implantadas en el útero, carente todavía de órganos, cerebro o sistema nervioso, es ya algo que tiene intereses y derechos. Alguien que no considere al feto como una persona con derechos e intereses puede de esta manera oponerse al aborto exactamente con la misma energía que alguien que insista en lo contrario. Pero se opondrá por una razón distinta y, como trataré de demostrar, con muy diversas consecuencias para la cuestión política de si el Gobierno debería prohibir o permitir el aborto, y de cuándo debería hacerlo.

La confusión que, en mi opinión, ha envenenado la controversia pública sobre el aborto, y la ha vuelto más combativa y menos abierta al razonamiento y al acuerdo de lo que debería ser, es la confusión entre estas dos clases de razones por las que puede creerse que el aborto es a menudo, quizás siempre, moralmente incorrecto. La apasionada retórica del movimiento «provida» parece presuponer la afirmación de carácter derivado de que el feto, desde el momento de la concepción, es plenamente una persona moral con derechos e intereses de igual im-

portancia que los de cualquier otro miembro de la comunidad moral. Pero muy pocas personas —incluso aquellas que pertenecen a los grupos más vehementemente opuestos al aborto— creen eso verdaderamente, digan lo que digan. El desacuerdo que de hecho divide a las personas es un desacuerdo, notablemente menos polarizado, sobre la mejor manera de respetar una idea fundamental que casi todos compartimos de una forma u otra: que la vida humana individual es sagrada. Casi todos los que se oponen al aborto lo hacen, en el fondo, por una razón de carácter autónomo y no por una de carácter derivado, como podrían advertir tras reflexionar. Creen en el fondo que el feto es una criatura humana viviente y en crecimiento, y que es intrínsecamente malo, una especie de vergüenza cósmica, el hecho de que la vida humana en cualquier estadio se extinga deliberadamente. Gran parte de este libro es un extenso argumento a favor de este modo no ortodoxo de entender el debate del aborto, y, también, acerca de las consecuencias políticas y jurídicas que resultan de ver el debate bajo esta luz.

Los comentaristas se sorprenden a menudo por lo que interpretan como notables contradicciones en las opiniones sobre el aborto que, según revelan las encuestas, tienen los estadounidenses. Aunque los resultados de las encuestas difieren considerablemente, muchas de ellas informan de una continua y extendida condena moral del aborto. Por ejemplo, una encuesta Gallup realizada en 1991 por encargo de una organización llamada Americans United for Life, preguntó a los encuestados que eligieran, de entre una lista, aquella afirmación que mejor representara su opinión. De los que respondieron, el 36,8 por ciento eligió «El aborto es exactamente tan malo como matar a una persona que ya ha nacido; es un asesinato»; el 11,5 por ciento eligió «El aborto es un asesinato, pero no es tan malo como matar a alguien que ya ha nacido»; y el 28,3 por ciento eligió «El aborto no es un asesinato, pero sí implica el sacrificio de vida humana». Una encuesta Wirthlin de 1990 encargada por la United States Catholic Conference preguntó a la gente que valorara la afirmación «Toda vida humana, incluso la vida del no nacido, debería ser protegida». El 31 por ciento de los que contestaron consideró tal afirmación extremadamente convin-

cente; el 29 por ciento la consideró muy convincente; el 22 por ciento la consideró no muy convincente, y el 11 por ciento la consideró no convincente en absoluto. Los encuestados se dividieron de un modo aproximadamente igual a propósito de la afirmación «Cada niño no nacido tiene un derecho básico a la vida».¹⁶

Pero las encuestas también muestran que un número importante y creciente de estadounidenses creen que el aborto no debería ser prohibido por la ley. Una encuesta del diario *Time* y la cadena CNN realizada en agosto de 1992 informó que el 49 por ciento de las personas encuestadas aceptaba que «una mujer debería poder abortar si así lo decide, sin importar el motivo», y otro 38 por ciento estaba de acuerdo en que el aborto debería ser legal en ciertas circunstancias. Sólo el 10 por ciento dijo que el aborto debería ser ilegal en cualquier circunstancia.¹⁷ Una encuesta del NCB News y el diario *Wall Street Journal* realizada en julio de 1992 informó que sólo el 26 por ciento de quienes respondieron pensaba que el aborto debería ser ilegal, mientras que el 67 por ciento pensaba que no debería serlo.¹⁸ La misma encuesta Wirthlin/Catholic Conference, que comunicó que el 60 por ciento de quienes contestaron consideraban que era extremadamente convincente, o muy convincente, que la vida del no nacido debe ser protegida, y que los niños no nacidos tienen derecho a la vida, también comunicó que sólo el 7 por ciento dijo que el aborto debería ser ilegal en todas las circunstancias, y que sólo el 14 por ciento manifestó que el aborto debería ser legal únicamente cuando fuera necesario para salvar la vida de la madre.¹⁹ Incluso teniendo en cuenta posibles errores —variaciones entre los grupos seleccionados en las distintas encuestas—, así como el efecto inevitablemente distorsionador producido por las diversas maneras de formular las mismas cuestiones, estos resultados pueden parecer desconcertantes.

Son desconcertantes, sin embargo, sólo si interpretamos las afirmaciones de los que opinan que el aborto es un asesinato, o tan malo —o casi tan malo— como un asesinato, o que la vida no nacida debe ser protegida, o que los niños no nacidos tienen «derecho» a la vida, como expresión de —como dijimos ante-

riormente— la concepción de carácter derivado, según la cual el feto tiene derechos e intereses propios. Nadie puede sostener coherentemente que el feto tiene derecho a que no le maten y al mismo tiempo sostener que es inmoral que el Gobierno proteja ese derecho a través de la ley penal. La principal responsabilidad del Gobierno, al fin y al cabo, es proteger los intereses de cada miembro de la comunidad, especialmente los intereses de quienes no pueden protegerse por sí mismos.

Pero no existe incoherencia ninguna si suponemos que las personas que condenan el aborto por ser moralmente incorrecto se basan de hecho en lo que denominamos una explicación de carácter autónomo de por qué es inmoral —es decir, de si suponemos que comparten la profunda convicción de que es intrínsecamente inmoral poner fin deliberadamente a una vida humana—. Es perfectamente coherente sostener esta idea, incluso hasta el límite, y sin embargo creer que la decisión de poner fin o no a una vida humana durante la primera etapa del embarazo debería dejarse a la mujer embarazada, cuya conciencia está más directamente conectada con la decisión y que es titular de los intereses en juego más importantes.

Tal combinación de ideas es no sólo consistente en sí misma, sino también congruente con la gran tradición de libertad de conciencia de las modernas democracias pluralistas. Es muy popular creer que no es de la incumbencia del Gobierno dictar lo que sus ciudadanos deben pensar acerca de valores éticos y espirituales, y, especialmente, de valores religiosos. Muchas personas consideran que las prácticas religiosas (o las no prácticas) de los demás desprecian, profundamente, verdades universales de la mayor importancia. Creen, por ejemplo, que los ateos ignoran flagrantemente el origen y la naturaleza del valor objetivo de la vida humana. Hace unos siglos, las personas se mataban unas a otras porque creían que algunas formas de herejía o de incredulidad eran demasiado perversas y constituían un gravísimo insulto a la base fundamental del orden moral como para que pudieran ser toleradas. Pero ahora la mayoría de los estadounidenses, y la mayoría de los ciudadanos de otras democracias occidentales, adoptan la concepción opuesta. Ahora creemos que es una forma terrible de tiranía, destructora

de la responsabilidad moral, que la comunidad imponga a los individuos artículos de fe espiritual o de convicción. Si las grandes batallas del aborto y la eutanasia se producen realmente por causa del valor intrínseco y cósmico de una vida humana, como sostenemos, entonces, esas batallas tienen al menos una naturaleza cuasi religiosa, y apenas debe sorprendernos que muchas personas crean que el aborto y la eutanasia son profundamente inmorales pero que no es de la incumbencia del Gobierno intentar etiquetarlos a través de la ley penal.²⁰

Así pues, las encuestas sugieren una razón para rechazar la explicación convencional —según la cual el debate del aborto versa sobre la cuestión de si el feto tiene derechos e intereses—, y reemplazarla por la que hemos propuesto. También tenemos otra razón, un tanto distinta, para tal elección: es muy difícil conceder sentido a la idea que postula que el feto tiene intereses propios, en particular un interés en no ser destruido, desde el momento de la concepción.

Por supuesto, no todo lo que puede ser destruido tiene interés en no serlo. Una bella escultura puede ser hecha pedazos, lo que constituiría un terrible insulto al valor intrínseco que encarnan las grandes obras de arte y además atentaría en gran medida contra los intereses de las personas a quienes agrada ver y estudiar tales obras de arte. Pero una escultura no tiene intereses propios; un acto salvaje de vandalismo no es un acto de injusticia hacia *ella*. Tampoco basta, para que algo tenga intereses, con que esté vivo y en proceso de desarrollarse en algo más maduro —no atenta contra los intereses de una pequeña zanahoria el hecho de que sea extraída tempranamente y llevada a la mesa como manjar exquisito—; ni siquiera basta con que sea algo que se transformará de modo natural en algo distinto y más maravilloso: una mariposa es mucho más bonita que una oruga, pero no es mejor para la *oruga* convertirse en mariposa. Tampoco es suficiente, para que algo tenga intereses, con que, si es tratado en la forma correcta, pueda crecer o transformarse en un ser humano. Imaginen que (como al parecer algunos científicos creen concebible) los médicos fueran capaces de producir un niño a partir de un óvulo no fertilizado por medio de partenogénesis.²¹

La menstruación no atentaría, sin embargo, contra los intereses del óvulo; una mujer que utilizara los anticonceptivos no estaría violando cada mes el derecho fundamental de alguna criatura.

Ni siquiera es suficiente, para que algo tenga intereses, que esté, de hecho, en camino de convertirse en un ser humano completo. Imaginen que, justo mientras el doctor Frankenstein accionara la palanca que daría vida al conjunto de partes corporales dispuestas sobre su mesa de laboratorio, alguien horrorizado por el experimento rompiera el aparato. Tal acto, pensemos lo que pensemos acerca de él, no sería injusto o perjudicial para ese *conjunto* o contrario a sus intereses. Puede objetarse que un feto recién concebido, a diferencia de un óvulo no fertilizado o un conjunto de partes corporales separadas, crece para convertirse en un ser humano completo por sí mismo, sin necesidad de ninguna asistencia externa. Pero esto no es verdad (la asistencia externa, bien sea de la mujer embarazada, bien sea del ingenio científico, es esencial). En cualquier caso, la diferencia es irrelevante para el asunto que nos ocupa: el conjunto de partes corporales no tendría intereses —hacer cesar el experimento antes de que hubiera comenzado a vivir no sería perjudicial para este conjunto— incluso si el doctor Frankenstein hubiera diseñado un proceso que funcionara automáticamente salvo interrupción y dicho proceso automático ya hubiera empezado. No tiene sentido suponer que algo tiene intereses *propios* —a diferencia de que sea importante lo que le acontezca— a no ser que tenga o haya tenido alguna forma de conciencia: alguna vida psíquica además de física.²²

Naturalmente, las criaturas que pueden sentir dolor tienen interés en evitarlo. Es en gran medida contrario a los intereses de los animales el hecho de someterlos a sufrimiento, como ocurre, por ejemplo, cuando se les pone trampas o se experimenta con ellos. Infligir dolor al feto, que está dotado de un sistema nervioso suficientemente desarrollado para sentirlo, es también muy desfavorable a sus intereses. Pero un feto no puede ser consciente del dolor hasta el final del embarazo porque hasta entonces su cerebro no está lo suficientemente desarrollado. Ciertamente, aparece actividad eléctrica cerebral en el tronco del cerebro del feto, y éste es capaz de movimiento re-

flejo, aproximadamente antes de la séptima semana desde la concepción.²³ Pero no hay ningún fundamento para creer que el dolor es posible antes de que se produzca una conexión entre el tálamo del feto, hacia el cual fluyen los receptores nerviosos periféricos, y su neocórtex en desarrollo; y aunque el momento en el que se produce tal conexión es todavía incierto, es casi seguro que tiene lugar después de la primera mitad de la gestación. (Un reciente estudio concluyó que «las fibras talámicas se introducen en el neocórtex humano hacia las 22-23 semanas de gestación».)²⁴ Además, según se ha estimado, estas fibras talámicas no empiezan a formar sinapsis con neuronas corticales hasta cierto tiempo después —alrededor de las veinticinco semanas—. Según un eminente embriólogo: «este proceso de conexión intensificada entre las neuronas corticales presagia un cambio en las pautas eléctricas observadas en el cerebro a través de electroencefalogramas. Estas pautas tienden a ser más regulares y a parecerse a las pautas adultas asociadas con los estados de sueño y vigilia. Estos criterios llevan a algunos investigadores a sugerir que un sustrato neural adecuado para experimentar dolor no existe hasta alrededor del séptimo mes del embarazo (treinta semanas), bien entrado el período en el que los fetos prematuramente nacidos son viables con el auxilio de intenso soporte vital [...] Para suministrar un margen seguro que evite la intrusión en una posible sensibilidad primitiva». Sigue diciendo el experto: «la maduración cortical que empieza alrededor de las treinta semanas constituye un límite razonable mientras no tengamos información más precisa. Por lo tanto, puesto que debemos tener extrema precaución en respetar y proteger esa posible sensibilidad, una frontera provisional —alrededor de las veintiséis semanas— constituye un margen de seguridad razonable. Este período coincide con la definición actual de viabilidad».²⁵

Naturalmente, muchos actos que no causan dolor físico a las personas son contrarios a sus intereses. Alguien actúa en contra de mis intereses cuando elige a otro para un puesto de trabajo que yo deseo, o me demanda judicialmente, o colisiona con mi automóvil, o escribe una crítica negativa sobre mi libro, o introduce en el mercado una ratonera y la vende a mejor precio que

la que yo comercializo, aunque estas acciones no me causen ningún daño físico e, incluso, aunque no me haya enterado de que han ocurrido. Mis intereses están en juego en estas situaciones no por mi capacidad de sentir dolor, sino por una serie de capacidades distintas y más complejas: disfrutar o no disfrutar, sentir afectos y emociones, desear y esperar, experimentar decepción y frustración. Dado que puede matarse a una criatura sin que sufra dolor, incluso después de que haya adquirido la capacidad para sentirlo, son estas capacidades más complejas, y no la capacidad para sentir dolor, las que sirven de fundamento al interés de la criatura en seguir viviendo. No se sabe cuándo empiezan a desarrollarse estas capacidades más complejas —en forma precoz, indiciaria o vaga— en los seres humanos. Pero parece muy improbable que se desarrollen en el feto antes del momento de la madurez cortical, alrededor de las treinta semanas de edad gestacional, momento en el que la actividad eléctrica cortical se vuelve más compleja y en el que a través del electroencefalograma puede distinguirse entre períodos de vigilia y períodos de sueño.²⁶ Sólo en ese momento «la actividad eléctrica del cerebro empieza a mostrar pautas intermitentes que se asemejan a algunas de las que se observan en adultos normales».²⁷

Naturalmente, a la embriología le queda mucho más por descubrir acerca del desarrollo del sistema nervioso del feto. Como observó el experto citado anteriormente, «la designación de veintiséis semanas como una barrera de seguridad contra la eventual invasión en la sensibilidad [...] casi seguro que cambiará en la medida en que se acumule información más concisa y compleja acerca del momento en que adviene la sensibilidad. Es mucho más probable que dicho momento sea posterior al de veintiséis semanas».²⁸ Pero parece fuera de duda que el feto carece del sustrato neural necesario para tener intereses de cualquier tipo hasta algún momento relativamente tardío de su gestación.

Esta importante idea —que un feto inmaduro no puede tener intereses y que, por tanto, no puede tener interés en sobrevivir— a menudo se pasa por alto porque equivocadamente se conduce a la gente a un argumento contradictorio que es más o

menos del siguiente tenor: es muy favorable a mis intereses que esté vivo ahora y que no me mataran en algún momento en el pasado. Por tanto, cuando yo era un feto recién concebido, debe haber sido favorable a mis intereses que no me abortaran. Por tanto, cualquier feto tiene intereses desde el momento de su concepción, y el aborto es contrario a tales intereses. Este argumento es falaz, pero averiguaremos por qué lo es.

Dado que las criaturas con intereses existen, entonces tiene sentido decir que ciertos acontecimientos, si hubieran ocurrido en el pasado, habrían sido contrarios a esos intereses. Pero de esto no se sigue que si tales acontecimientos hubieran ocurrido habrían sido contrarios a los intereses de alguien cuando ocurrieron. Podemos suponer que es del interés de todo ser humano actualmente vivo que millones de años atrás la Tierra no explotara colisionando con un meteoro gigante. Pero de esto no se sigue que habría sido contrario a los intereses de algún ser humano que la Tierra hubiera explotado entonces, pues en ese caso no habrían existido nunca seres humanos cuyos intereses *pudieran* haber sido afectados desfavorablemente por tal acontecimiento. Fue favorable a mis intereses que mi padre no emprendiera un largo viaje de negocios el día antes de que yo fuera concebido. Pero si mi padre hubiera hecho tal cosa, no habría perjudicado, en ese sentido, los intereses de nadie porque nunca habría existido nadie cuyos intereses pudieran ser perjudicados por tal acción.

Por supuesto, cuando se aborta existe una criatura respecto a la que alguien puede pensar que se ha cometido una injusticia; existe al menos un candidato para esa posición. Pero la existencia del feto antes de que se practique el aborto es irrelevante desde un punto de vista lógico. Si, de hecho, el monstruo de Frankenstein hubiera comenzado a vivir, y sintiera y actuara como una persona real, entonces tendría intereses al igual que cualquier otra persona, y obviamente habría sido contrario a tales intereses que el aparato de Frankenstein hubiera sido destruido antes de que el monstruo fuera creado. Pero de esto no se sigue que el conjunto de partes corporales que yacían sobre la mesa del laboratorio tuviera intereses antes de que el interruptor fuera activado, aunque, ciertamente, en ese momento tales

partes corporales existían como meras partes corporales. La cuestión de si el aborto es contrario a los intereses del feto depende de que el propio feto tenga intereses en el momento en que se practica el aborto, y no de que vayan a desarrollarse intereses si no se practica ningún aborto.

Esta distinción puede ayudar a explicar algo que algunos observadores han encontrado enigmático. Muchas personas que piensan que el aborto es moralmente permisible creen, no obstante, que es inmoral que una mujer embarazada fume o se comporte de modo que perjudique al niño que desea tener. Los críticos consideran que esto es contradictorio; dicen que puesto que matar algo es peor que causarle daño, no es posible que fumar sea inmoral y abortar no lo sea. El error del que parte esta crítica es justamente el error que hemos estado analizando. Si una mujer fuma durante el embarazo, más tarde puede existir un ser humano cuyos intereses habrán sido seriamente perjudicados por tal comportamiento; pero si la mujer aborta, no existirá nadie cuyos intereses habrán sido perjudicados por su acción. Esto no significa, naturalmente, que no haya nada inmoral en el aborto, ni siquiera que el aborto no sea moralmente peor que arriesgar la salud del niño que llegará a nacer. Pero sí significa que si el aborto durante el primer período del embarazo es inmoral, no sea por esa razón; no lo es porque el aborto sea contrario a los intereses del feto cuya vida extingue.

Así pues, nuestra sugerencia acerca de que la mayoría de la gente que se opone al aborto lo hace sobre la base de los fundamentos «de carácter autónomo» que antes describimos, tiene importantes ventajas. Permite que tal oposición sea más consecuente consigo misma que la interpretación que ve en esa oposición fundamentos «de carácter derivado», y la vincula a una importante tradición de tolerancia religiosa que tiene fuertes raíces en todas las democracias modernas auténticas. Evita atribuir a la gente la idea, difícilmente comprensible, de que un organismo que no ha tenido nunca una vida psíquica puede sin embargo tener intereses. No obstante, ustedes pueden considerar que nuestra sugerencia es arrogante por cuanto, al parecer, pretende entender las ideas que las personas tienen acerca del

aborto mejor que ellas mismas. Al fin y al cabo, muchas personas efectivamente dicen, y muchas de ellas llevan banderas que así lo proclaman, que el aborto es un asesinato y que las personas no nacidas tienen derecho a vivir. Estas frases parecen declarar, en efecto, que los fetos tienen intereses y derechos.

Pero debemos ser cuidadosos y distinguir entre la retórica pública con la que la gente formula sus opiniones y tales opiniones en sí mismas, las cuales a veces sólo pueden ser descubiertas mediante un examen más cuidadoso del que ofrecen las encuestas y las manifestaciones públicas. Muchas personas no tienen grandes teorías acerca de las premisas metafísicas de sus opiniones relativas al aborto, y muy pocos han reflexionado sobre la distinción que hemos trazado entre fundamentos de carácter derivado y fundamentos de carácter autónomo por los que oponerse al aborto, o quizá ni siquiera se han dado cuenta de la misma. Muchas personas, a quienes se les pide que expresen sus opiniones en forma general y abstracta, consideran natural usar la retórica estridente y acalorada característica de los líderes de varios grupos de presión, con independencia de si tal retórica se ajusta a sus instintos y convicciones reales. Tales personas pueden actuar de forma muy distinta a la sugerida por su retórica cuando en circunstancias concretas toman decisiones reales que afectan a su propia familia o amigos, o a ellos mismos. En la campaña presidencial de 1992, por ejemplo, tanto el presidente Bush como el vicepresidente Quayle, quienes han expresado opiniones «provida» en los términos ortodoxos más duros, dijeron que apoyarían a su propia hija o nieta si decidiera abortar.²⁹ Difícilmente harían tal cosa si de verdad creyeran que el aborto significara el asesinato de sus nietos o bisnietos. Una encuesta del *New York Times* y la CBS de 1980 ilustra la dudosa correspondencia que existe entre la retórica y las creencias reales, así como el poder emotivo independiente que tiene la retórica. Sólo el 29 por ciento de los encuestados estuvo de acuerdo con el enunciado de que debería existir una enmienda constitucional que prohibiera el aborto, pero el 50 por ciento del mismo grupo, al contestar a la misma pregunta en una versión posterior y formulada de manera distinta, dijo que estaba a favor de una enmienda constitucional que protegiera la vida del niño no nacido.³⁰

Las personas que utilizan la acalorada retórica de palabras como *asesinato* y *homicidio* para expresar su oposición al aborto pueden, sin embargo, reconocer, tras reflexionar, que realmente sostienen la concepción de carácter autónomo en lugar de la de carácter derivado. Esas personas declaran que el aborto es un asesinato, o tan grave como un asesinato, e insisten en que la vida humana existe desde la concepción, o que el feto es una persona desde el comienzo, no porque crean que el feto tiene intereses y derechos, sino simplemente para poner de relieve cuán profunda es su convicción de que el aborto es inmoral porque supone la destrucción deliberada de la vida de un organismo humano. Veremos, en el capítulo 2, que *asesinato* y *homicidio* son palabras que históricamente se han utilizado de esa manera. Algunas personas también expresan sus opiniones acerca de la eutanasia utilizando términos similares: parece natural que digan, por ejemplo, que permitir morir a Nancy Cruzan fue una forma de asesinato. Pero quieren decir que su vida, incluso en ese estado horriblemente degradado, era todavía una vida humana; no quieren decir, necesariamente, que dejar morir a Nancy perjudicara sus intereses. Podrían incluso aceptar que, por el contrario, la muerte fue favorable a sus intereses.

No afirmo, pues, que la gente no sabe lo que piensa, sino que no podemos descubrir lo que piensa fijándonos simplemente en la acalorada retórica del debate público. Debemos tener cuidado en que no nos induzcan a error las referencias de gran carga emocional a la vida humana, a las personas y al asesinato, referencias que revelan fuertes emociones pero que no son una guía clara para conocer las creencias acerca de las cuales la gente reacciona emocionalmente. Debemos ser especialmente cuidadosos ante las afirmaciones, muy ambiguas, de que la vida humana empieza con la concepción y de que el feto es una persona desde ese momento. Cuando alguien hace una u otra de estas afirmaciones, no podemos decir si pretende hacer una afirmación de carácter derivado —que el feto ya tiene intereses y derechos propios desde el instante de la concepción, y que el aborto es inmoral por tal razón— o una afirmación de carácter autónomo —que desde el momento de la concepción el

feto encarna una forma de vida humana que es sagrada, una afirmación que no implica que el feto tenga intereses propios—.

Las habituales preguntas acerca de cuándo empieza la vida y acerca de si el feto es una persona, no son ambiguas en un único sentido, sino en múltiples sentidos, y, dado que estas preguntas se han convertido en elementos tan comunes del debate sobre el aborto, es importante que comprendamos estas múltiples ambigüedades. Considérese la cuestión de si la vida humana se inicia con la concepción. Los científicos no se ponen de acuerdo acerca de cuándo empieza exactamente la vida biológica de cualquier animal, pero parece innegable que un embrión humano es un organismo viviente identificable al menos en el momento en que es implantado en el útero, lo cual ocurre aproximadamente catorce días después de la concepción. También es innegable que las células que componen un embrión implantado ya contienen códigos biológicos que dirigirán su posterior desarrollo físico. Cuando una persona contraria al aborto insiste en que el feto es un ser humano, puede ser que lo único que quiera es relatar estos indudables hechos biológicos.³¹

Pero de estos hechos no se deduce que el feto tenga también derechos o intereses del tipo en cuya protección el Gobierno pueda tener una responsabilidad de carácter derivado. Ésta es claramente otra cuestión, en gran parte moral y no biológica. Tampoco se deduce de esos hechos que el feto encarna ya un valor intrínseco respecto al cual el Gobierno pueda pretender tener un deber de protección de carácter autónomo. Ésta es también una cuestión distinta, y es también moral y no biológica. La pregunta de si el feto es un ser humano, en el momento de la concepción o en un momento posterior durante el embarazo, es simplemente demasiado ambigua para que pueda ser útil. Las preguntas cruciales son las dos cuestiones morales que acabo de describir, y deberíamos considerar estas cuestiones de modo directo y sin ambigüedades. ¿Cuándo adquiere intereses y derechos una criatura humana? ¿Cuándo empieza la vida de una criatura humana a encarnar un valor intrínseco y con qué consecuencias? Para responder a estas preguntas cruciales no hemos de decidir si el feto es un ser humano completo en el momento

de la concepción, o en qué momento deviene tal, o si tal proceso es gradual o abrupto.

¿Es el feto una persona? Ésta es una cuestión aún más engañosa, pues el término *persona* tiene muchos usos y sentidos que pueden ser fácilmente confundidos. Imaginemos que se descubre que los cerdos son mucho más inteligentes y emocionalmente complejos de lo que los zoólogos creen actualmente, y entonces alguien pregunta si, en consecuencia, un cerdo debería ser considerado una persona. Podemos tratar esta pregunta como una pregunta filosófica que nos exige afinar nuestra concepción de lo que es realmente una persona para determinar si, sobre la base de la nueva información, los cerdos cumplen los requisitos necesarios para acceder a tal título. O podemos tratar la pregunta como una pregunta práctica que nos interroga sobre si deberíamos ahora tratar a los cerdos del mismo modo como tratamos a criaturas que consideramos personas, reconociendo así que los cerdos tienen derecho a la vida —y que, en consecuencia, es inmoral matarlos para obtener alimento— y derecho a no ser esclavizados —y que, en consecuencia, es inmoral mantenerlos prisioneros en una pocilga—. Por supuesto, podemos pensar que las dos cuestiones están conectadas: si los cerdos son personas en el sentido filosófico, deberían ser tratados como lo son otras personas y, si no lo son, no deberían ser tratados como tales. Pero una cosa no se sigue de la otra, en cualquiera de los sentidos. Podemos creer filosóficamente que los cerdos son personas, pero que los seres humanos no tenemos ninguna razón para tratarlos del mismo modo como nos tratamos unos a otros; o, por el contrario, podríamos decidir que los cerdos no son personas desde el punto de vista de nuestra mejor interpretación de ese complejo concepto, pero que, no obstante, sus capacidades les dan derecho a recibir el mismo trato que las personas se dan entre sí.

Por tanto, sería inteligente, una vez más, dejar de lado la cuestión de si el feto es una persona, no porque tal cuestión sea incontestable o metafísica, como muchos jueces y comentaristas han declarado, sino porque es demasiado ambigua para ser útil. De nuevo, debemos plantearnos en su lugar las cuestiones morales clave que hemos distinguido: ¿Tiene el feto intereses

que deban ser protegidos por derecho, incluido el derecho a la vida? ¿Debemos tratar la vida del feto como sagrada, tenga o no intereses el feto? De nuevo, no tenemos que decidir si el feto es una persona para contestar estas preguntas, que son las que importan.

Sin embargo, tendré que utilizar la palabra *persona* en algunos de los argumentos y discusiones de este libro, por dos razones. En primer lugar, como veremos, la decimocuarta enmienda de la Constitución de Estados Unidos utiliza el término *persona* en un contexto crucial: declara que todas las personas deben ser tratadas como iguales. Por tanto es inevitable la cuestión de si el feto es una persona a efectos de tal cláusula —si es una persona *constitucionalmente*—. En segundo lugar, la palabra *persona* ha figurado explícitamente en algunos de los argumentos de otras personas que deberemos considerar, incluyendo el argumento formulado por algunos filósofos de que incluso si el feto es una persona, el aborto, no obstante, debería ser permitido en ciertas circunstancias.

Pero cuando discuta estas cuestiones utilizaré la palabra *persona* sólo en lo que he denominado el sentido práctico. En este sentido, la afirmación de que el feto es una persona significa únicamente que tiene el derecho a ser tratado *como* una persona, es decir, del mismo modo como creemos que deberían ser tratadas las criaturas que son indudablemente personas, como usted y como yo.³² Por lo tanto, entiendo la cuestión jurídica —la de si el feto es una persona constitucional— como la cuestión de si la Constitución exige a los estados tratar al feto como si tuviera los mismos derechos que tienen los niños y los adultos; y la cuestión moral —la de si el feto es una persona moral— como la cuestión de si deben otorgarse al feto los mismos derechos morales que indudablemente tienen los niños y los adultos. (En este sentido práctico, podemos argumentar, por ejemplo, que los niños recién nacidos son personas constitucionales sin tener que decidir si satisfacen o no los niveles de conciencia que nos parezcan necesarios para poder atribuir la cualidad de persona en el sentido filosófico.)³³

Debemos, por tanto, distinguir dos posibles controversias acerca del aborto. La primera es una discusión sobre si el feto

tiene dos propiedades moralmente relevantes: intereses, incluyendo un interés en seguir viviendo, y derechos que protegen tales intereses. Si la respuesta a esta primera pregunta es afirmativa, entonces existe una objeción de carácter derivado al aborto, y una justificación de carácter derivado de aquellas leyes que lo prohíben o regulen. Si la respuesta es negativa, entonces no existe tal objeción ni tal justificación. La segunda es una cuestión diferente: la de saber si el aborto es a veces moralmente incorrecto no porque sea inequitativo o injusto con alguien, sino porque niega y ofende la santidad o inviolabilidad de la vida humana. Si la respuesta a esta segunda pregunta es sí, entonces existe una objeción de carácter autónomo contra el aborto, y quizás una justificación de carácter autónomo para prohibirlo o regularlo, aunque no haya una objeción ni una justificación de carácter derivado.

Podemos distinguir del mismo modo dos controversias acerca de la eutanasia. Al mantener vivo al paciente que ha entrado en coma permanente, ¿se satisfacen sus mejores intereses? Si ello es así, entonces los médicos tienen una razón de carácter derivado para no retirar los sistemas de sostén vital de los pacientes. Si no es así, carecen de tal razón. ¿Es inmoral dejar morir a dicho paciente, incluso si morir satisface sus mejores intereses, porque el respeto por la santidad de la vida humana requiere que se haga todo el esfuerzo necesario para prolongar la vida? Si es así, entonces los médicos tienen una razón moral de carácter autónomo para no retirar el sostén vital.

El próximo argumento

Tanto los combatientes como los comentaristas presuponen, al hablar, que la controversia sobre el aborto es del primer tipo —una controversia sobre los derechos e intereses del feto—, con lo cual el enfrentamiento es inevitable. Ésta es la forma que la política ha dado al debate. Pero esto constituye un serio error. En el capítulo 2 argumentaremos que con un estudio profundo descubriremos que para casi todo el mundo —liberales y conservadores, grupos e individuos, católicos y feministas— el de-

bate del aborto es más bien del segundo tipo. Es un debate sobre cómo y por qué la vida humana tiene un valor intrínseco, y sobre qué consecuencias se derivan de ello para las decisiones políticas y personales en materia de aborto. Es de gran importancia percatarse de este hecho, no sólo porque de este modo se clarifica el debate, sino porque se contradice la conclusión pesimista de que la argumentación es irrelevante y la reconciliación imposible.

Muchos lectores pueden considerar inicialmente que la idea de que la vida humana tiene valor intrínseco es vaga y misteriosa. En el capítulo 3 trataremos de convencer a esos escépticos de que deben afrontar esta idea de todos modos, e intentar comprenderla, pues muchas de sus más profundas convicciones la presuponen. Además, exploraremos la idea, igualmente conocida pero generalmente malentendida, de lo *sagrado*, pues la idea que compartimos es que la vida humana tiene un valor no simplemente intrínseco, sino sagrado. Sabemos que algunos lectores pondrán un especial reparo al término *sagrado* porque tal término les sugerirá que la convicción en la que pensamos es necesariamente teísta. Trataremos de explicar por qué no lo es, y cómo ese término puede ser, y frecuentemente es, interpretado en forma secular además de en forma convencionalmente religiosa. Pero *sagrado* tiene, ciertamente, connotaciones religiosas no eliminables para muchas personas, y por tanto utilizaremos a veces el término *inviolable*, en su lugar, para significar lo mismo, a fin de poner de relieve la posibilidad de la interpretación secular.

También trataremos de mostrar que la idea de lo sagrado, lejos de ser extraña o misteriosa, es familiar, incluso un lugar común —las opiniones de mucha gente sobre el arte o la naturaleza presuponen implícitamente que también estos fenómenos tienen una especie de valor sagrado—. Nos basaremos en estas opiniones comunes sobre el arte y la naturaleza para explicar lo que realmente significa la afirmación de que la vida humana es sagrada, y por qué tiene un fundamento secular además de religioso. También trataremos de mostrar algo aún más importante: cómo la suposición de que la mayoría de la gente reconoce la santidad de la vida humana, pero discrepa acerca de sus impli-

caciones para la cuestión del aborto, explica esta gran controversia de un modo más iluminador y optimista que la explicación ortodoxa.

Los capítulos 4 a 6 consideran las consecuencias políticas y constitucionales de nuestras recomendaciones. En esos capítulos demostraremos que no podemos entender la controversia constitucional en Estados Unidos —el gran debate jurídico y político sobre *Roe vs. Wade*— si interpretamos tal controversia como si versara primordialmente sobre los derechos e intereses del feto. En todas partes se supone que la cuestión crítica en *Roe vs. Wade* es la cuestión de si los estados tienen el poder constitucional de tratar al feto como una persona; pero si esto fuera cierto, entonces *Roe* sería una sentencia obviamente correcta, de forma casi indiscutible, y la gran oposición a la misma por parte no sólo de activistas contrarios al aborto, sino también de algunos constitucionalistas famosos, sería completamente inexplicable. Lo que estaba realmente en juego en ese importante caso era si los legisladores estatales tienen el poder constitucional de decidir qué valores intrínsecos deben respetar todos los ciudadanos, y si los legisladores pueden prohibir el aborto por esta razón, y cómo. Ésta es una cuestión mucho más difícil y compleja, y apenas sorprende que los constitucionalistas estén en desacuerdo acerca de la misma.

Esta difícil cuestión nos exige decidir otra de mayor alcance sobre si la Constitución debe ser entendida como una lista limitada de derechos individuales específicos, que estadistas ya muertos consideraron importantes, o, por el contrario, como un compromiso de alcanzar ideales abstractos de moralidad política que cada generación de ciudadanos, abogados y jueces debe explorar y reinterpretar conjuntamente. Argumentaremos que la primera respuesta es indefendible, a pesar de su aparente popularidad entre los miembros conservadores de la actual Corte Suprema. Reevaluaremos *Roe vs. Wade* a la luz de varias conclusiones y revisaremos y defenderemos un argumento que muchos juristas han encontrado intuitivamente atractivo pero jurídicamente infundado: que la libertad de elección en materia de aborto es una consecuencia necesaria de la libertad religiosa garantizada en la primera enmienda, y que, por lo tanto, las mu-

eres tienen derecho a tal libertad por esta razón, aunque también lo tienen por otras. La discusión en esos capítulos se centra en la Constitución de Estados Unidos, pero la cuestión subyacente constituye un tema más universal de moralidad política. ¿Debería *cualquier* comunidad política hacer de los valores intrínsecos objeto de decisión colectiva en lugar de dejarlos a la elección individual?

Los capítulos 7 y 8 vuelven a la tragedia en el otro extremo de la vida en serio: la eutanasia. La idea de que la vida humana es sagrada o inviolable es tan central en las discusiones sobre la eutanasia como lo es en las discusiones sobre el aborto, y los argumentos en esos capítulos utilizarán la base analítica construida en los capítulos anteriores. ¿Debería la ley permitir a los médicos matar a pacientes terminales que sufren graves dolores y que piden morir? ¿Debería permitir a los familiares de los pacientes, que son «vegetales» inconscientes, decidir que se desconecten las máquinas que pueden mantener a las personas en esa condición durante muchos años? ¿Debería permitir que médicos y parientes no atiendan a personas en las etapas avanzadas de la enfermedad de Alzheimer —u otras formas irreversibles de demencia— que contraigan neumonía o cáncer? Estas cuestiones, que eran tabú en el pasado, son ahora discutidas más abiertamente no sólo entre los médicos sino también en el ámbito político. Pero la discusión se resiente por falta de reflexión acerca de hasta qué punto estas cuestiones sobre la muerte nos exigen pensar también en la vida.

Tres cuestiones distintas se dan cita en las decisiones relativas a la eutanasia. Debemos preocuparnos por respetar de la mejor manera posible la autonomía del paciente, sus intereses y el valor intrínseco o santidad de su vida. Sin embargo, no podemos entender adecuadamente ninguna de estas cuestiones, o si militan en favor o en contra de la eutanasia en una circunstancia dada, mientras no comprendamos mejor por qué algunas personas quisieran permanecer biológicamente vivas el mayor tiempo posible, incluso en circunstancias espantosas, y por qué otras personas en tales apremiantes condiciones desean morir tan pronto como sea posible. Pero estas dos aspiraciones parecerán ininteligibles si tratamos de entenderlas como reflejos de

las opiniones que tienen las personas acerca de la maldad relativa de experiencias futuras, pues no tiene sentido preguntarse si uno se siente peor muerto, o en estado permanente de inconsciencia o de demencia completa. En su lugar, debemos preguntarnos por el significado *retrospectivo* de la muerte o de la disminución de la vida, por cómo afecta la última etapa de la vida a su carácter general. Entendemos cómo una vida puede ser más agradable, divertida o llena de éxitos que otra. Pero la sugerencia de que un período de inconsciencia o demencia anterior a la muerte pueda hacer que tal vida sea peor en su conjunto que si la muerte hubiera llegado antes, introduce una clase de criterio muy distinto con el que valorar las vidas; valora las vidas no considerando, simplemente, las sumas totales de placer, disfrute o éxito, sino de un modo más estructural, como cuando juzgamos una obra literaria, por ejemplo, cuyo final, si es malo, echa a perder lo que sucedió antes.

De nuevo, la idea de que las vidas pueden ser juzgadas de esa manera estructural sorprenderá a algunos lectores como una idea misteriosa. Pero intentaremos mostrar que muchas de nuestras más profundas convicciones acerca de cómo vivir y cuándo morir son inexplicables sin tal idea. También intentaremos demostrar cómo el juzgar la vida de ese modo presupone una premisa aún más básica: que somos éticamente responsables de hacer algo valioso con nuestras vidas, y que esta responsabilidad deriva de la idea fundamental que hemos sostenido que está en la base de la controversia del aborto: la idea de que cada vida humana por separado tiene un valor intrínseco e inviolable.

Si revisamos así nuestra interpretación acerca de la cuestión central en el debate del aborto, podemos establecer esta importante conexión entre el aborto y la eutanasia —entre cuestiones acerca de la muerte en ambos extremos de la vida normal—. Si todos los instintos y opiniones que la gente tiene sobre el aborto dependieran de si piensan que el feto tiene intereses y derechos, tal como insiste la interpretación convencional del debate sobre el aborto, entonces estos instintos y opiniones estarían desconectados lógicamente de sus otras convicciones y del resto de sus vidas. No tendrían ninguna conexión necesaria con cualquiera de

sus opiniones sobre la eutanasia, la pena de muerte, la guerra, la importancia de programas de asistencia social o cualquier otro asunto de capital importancia. Pero si la controversia del aborto tiene la forma que afirmamos que tiene —si es una controversia acerca de si la vida humana en sí es sagrada, y por qué, y acerca de qué actos muestran respeto y cuáles falta de respeto por la vida humana—, entonces las opiniones de alguien sobre el aborto reflejarían, inevitablemente, sus más básicos instintos, actitudes e ideas, instintos que forzosamente determinarían sus reacciones ante todas las otras grandes cuestiones morales y políticas. Si alguien creyera que bajo ninguna circunstancia o interés no se pudiera justificar la muerte deliberada del feto, incluso aunque éste no tuviera intereses propios, entonces es muy probable que también creyera que nada podría justificar permitir que un enfermo terminal muriera, incluso aunque también el enfermo pudiera no tener intereses que proteger. Por otra parte, si alguien pensara que fuera moralmente permisible terminar el embarazo cuando el feto fuera profundamente anormal —si el bebé naciera con la enfermedad de Tay-Sachs o sin cerebro, por ejemplo—, entonces también es probable que pensara que sería preferible terminar la vida de un paciente que sufriera desesperadamente y que quisiera morir, o de un paciente que se hallara en un estado vegetativo permanente. La idea que según dijimos nos une a todos —la idea de que nuestras vidas tienen valor intrínseco, inviolable—, también nos divide profundamente, pues la concepción que cada persona tiene acerca de qué *significa* esta idea marca toda su vida.

La filosofía desde dentro

Este libro ofrece un argumento o defensa de ciertas conclusiones específicas, más que una historia, un informe o una reseña. Discutiremos una variedad de cuestiones de derecho constitucional, filosofía moral, teología y pensamiento político y social; discutiremos estas cuestiones sólo en cuanto —y en la medida en que— nuestro argumento general esté relacionado con ellas. No estamos pidiendo disculpas por esta selección, o por construir este libro como un extenso argumento en lugar de

un estudio más discursivo. Al contrario, esperamos que el libro pueda servir como un ejemplo de un género desatendido en la actualidad: un ensayo argumentativo que involucre cuestiones teóricas, pero que empiece con, y esté disciplinado por, un tema moral de importancia política práctica.

En los últimos años los filósofos de la política, los filósofos del derecho, los teóricos en ciencias sociales, los lingüistas, los estructuralistas, los pragmatistas y los deconstructivistas han creado teorías innovadoras, y a veces poderosas, que otras personas han intentado aplicar a cuestiones sociales y políticas. Pero estas teorías no han mejorado todavía la calidad del debate político público tanto como podrían haberlo hecho, y esto se debe en parte a que, aunque evidentemente esas teorías tienen consecuencias para ciertas controversias políticas contemporáneas, no se construyeron pensando en tales controversias o para responder a las mismas.

La teoría puede conectar con la práctica de dos modos o en dos direcciones. Puede conectar con ella desde fuera hacia adentro: podemos construir teorías generales de la justicia, de la ética personal o de la interpretación constitucional a partir de presupuestos generales acerca de la naturaleza humana, la estructura del lenguaje o del pensamiento, o de primeros principios de alguna otra índole, y luego intentar aplicar esas teorías generales a problemas concretos. O podemos proceder en la dirección opuesta, desde dentro hacia afuera, que es lo que intentamos hacer. Podemos empezar por problemas prácticos, como la cuestión de si la ley debería permitir alguna vez el aborto o la eutanasia, y, si es así, en qué circunstancias, y entonces preguntar qué cuestiones generales de naturaleza filosófica o teórica debemos afrontar para resolver esos problemas prácticos.

La diferencia no reside en el grado de abstracción o profundidad teórica que uno alcanza finalmente. Algunas de las discusiones de este libro, por ejemplo, son evidentemente filosóficas y abstractas, y las preguntas a las que tratan de dar respuesta son tan profundas como cualquiera podría desear. La diferencia reside en cómo se eligen, combinan y formulan las cuestiones abstractas. Cuando razonamos desde fuera hacia adentro, una cuestión práctica debe elegir, como en un almacén comercial,

entre las teorías ya acabadas y dispuestas sobre los estantes, aquella que formula y trata de responder a preguntas que se ajustan mejor a las propias dimensiones de esa cuestión práctica. En cambio, cuando razonamos desde dentro hacia afuera las teorías están hechas a la medida, hechas para la ocasión —Savile Row en lugar de la Séptima Avenida—. Las teorías hechas en casa de esta manera, y no las que se venden al por mayor o son de importación, tendrán mayores probabilidades de éxito en el foro político. Quizás también fueran las mejores para la academia, pero esa es otra historia.

LA MORALIDAD DEL ABORTO

A veces, las personas que discuten acaloradamente no tienen una idea clara del objeto de la discrepancia, incluso cuando la disputa es violenta y profunda. La mayoría de la gente supone que el debate del aborto es, en el fondo, un debate sobre una cuestión moral y metafísica: la de si incluso un embrión recién fertilizado es ya una criatura humana con derechos e intereses propios, una persona en el sentido que definimos en el capítulo 1, un niño no nacido, indefenso ante el cuchillo asesino del abortista. La retórica política manifiesta explícitamente que ésta es, en efecto, la cuestión debatida. La enmienda «por la vida humana», que los grupos contrarios al aborto han intentado convertir en parte integrante de la Constitución de Estados Unidos, declara: «El derecho supremo a la vida es conferido a cada ser humano desde el momento de la fertilización con independencia de la edad, salud o condiciones de dependencia.» Los partidarios de la libre decisión de la mujer defienden el aborto afirmando que el feto es un niño sólo en la misma medida en que puede considerarse que una bellota ya es un roble. Casi todas las discusiones teológicas, morales, filosóficas e incluso sociológicas sobre el aborto presuponen que las personas discrepan acerca del aborto porque discrepan acerca de si el feto es una persona con derecho a la vida desde el momento de su concepción, o si deviene una persona en algún momento durante el embarazo, o si no es persona hasta el momento del na-

cimiento. Y acerca de si, suponiendo que el feto es una persona, su derecho a la vida debería ceder ante algún derecho más importante que tenga la mujer embarazada.

Hemos sugerido algunas razones preliminares para pensar que esta explicación del debate sobre el aborto, a pesar de su gran popularidad, es fatalmente equívoca. Si seguimos esta explicación no podemos entender las verdaderas convicciones políticas y morales que tiene la mayor parte de la gente acerca de cuándo es permisible el aborto y acerca de lo que debería hacer el Gobierno en materia de aborto. Un análisis detallado de la mayor parte de la opinión conservadora sobre el aborto revela que ésta es contradictoria con la suposición de que el feto tiene derechos desde el momento de la concepción. De igual modo, un análisis detallado de la mayor parte de la opinión liberal muestra que ésta no se basa exclusivamente en el presupuesto de que el feto no tiene tales derechos.

Naturalmente, las opiniones que la gente tiene acerca del aborto no aparecen sólo en dos versiones, una conservadora y otra liberal. En ambos lados existen diversos grados de opinión, que van desde una posición extrema hasta otra moderada, y existen asimismo diferencias de opinión que en modo alguno pueden ser colocadas dentro del espectro que va de lo conservador a lo liberal —por ejemplo, la opinión de que un aborto tardío es peor que un aborto temprano no parece que sea más claramente liberal o más claramente conservadora que su opuesta—. Sin embargo, en esta parte de la argumentación supondremos que las opiniones de la gente se distribuyen a lo largo de un espectro conservador-liberal, pues de esta manera podremos exponer más fácilmente nuestras principales ideas.

Hemos visto que un número importante de personas muy conservadoras en el tema del aborto —que creen que abortar no es nunca, o casi nunca, moralmente permisible, y que estarían horrorizadas si algún pariente o amigo íntimo decidiera abortar— creen, sin embargo, que la ley debería permitir a las mujeres la libertad de decidir por sí mismas si abortar o no, y que es inmorale que la mayoría o el Gobierno les impongan su opinión. Incluso muchos católicos adoptan esta postura: entre ellos, el gobernador de Nueva York, Mario Cuomo, según dejó claro en un

conocido discurso pronunciado en 1984 en la Universidad de Notre Dame, en Indiana.¹

Algunos conservadores que adoptan esta postura la basan, como en el caso de Cuomo, en el principio de que la Iglesia y el Estado deben estar separados: creen que la libertad de decisión personal en materia de aborto es parte integrante de la libertad que tienen las personas de tomar sus propias decisiones en materia religiosa. Otros basan su tolerancia en una noción más general de la privacidad y la libertad: creen que el Gobierno no debe dirigir a los individuos en ningún aspecto de su moralidad privada. Pero las personas que realmente consideran que el feto es una persona con derecho a la vida no podrían mantener ninguna de estas interpretaciones. Proteger a las personas de agresiones homicidas —especialmente a personas demasiado débiles para poder protegerse por sí mismas— es uno de los deberes más centrales e ineludibles del Gobierno.

Naturalmente, un número importante de personas muy conservadoras en el tema del aborto no adoptan esta postura tolerante: creen que los gobiernos deberían prohibir el aborto, y algunas de ellas han dedicado sus vidas a conseguir tal objetivo. Pero incluso aquellos conservadores que creen que la ley debería prohibir el aborto reconocen algunas excepciones. Es una opinión muy común, por ejemplo, que el aborto debería permitirse cuando es necesario para salvar la vida de la madre.² Sin embargo, esta excepción carece también de consistencia ante cualquier creencia que diga que el feto es una persona con derecho a la vida. Algunos dicen que en este caso está justificado que la madre aborte porque actúa en legítima defensa; pero cualquier aborto seguro es practicado por alguien más —un médico—, y muy pocas personas creen que esté moralmente justificado que una tercera persona, incluso un médico, mate a una persona inocente para salvar a otra.

Los conservadores en materia de aborto a menudo admiten otras excepciones. Algunos creen que el aborto es moralmente permisible no sólo cuando es necesario para salvar la vida de la madre, sino también cuando el embarazo es consecuencia de una violación o incesto.³ Cuantas más excepciones de este tipo se admitan, más claramente resulta que la oposición conserva-

dora al aborto no presupone que el feto es una persona con derecho a la vida. Sería contradictorio insistir en que el feto tiene un derecho a la vida que es suficientemente importante como para justificar la prohibición del aborto (incluso cuando el nacimiento del niño vaya a arruinar la vida de la madre o de la familia), pero que, en cambio, tal derecho a la vida deja de existir cuando el embarazo es el resultado de un crimen sexual del cual el feto es, obviamente, del todo inocente.

Por el otro lado ocurre algo parecido. Las opiniones liberales acerca del aborto no derivan simplemente de la negación de que el feto sea una persona con derecho a la vida; presuponen que algún otro valor importante está en juego. Hago excepción aquí de las opiniones de aquellas personas que creen que el aborto no es jamás ni siquiera moralmente problemático—Peggy Noonan, una redactora de discursos para la Casa Blanca durante la administración de Ronald Reagan, dijo que cuando estaba en la universidad consideraba «el aborto como una mera operación quirúrgica»⁴ y que las mujeres que sienten escrúpulos, arrepentimiento o remordimiento por el aborto son tontas. La mayoría de las personas que se consideran liberales en la cuestión del aborto tienen una opinión más moderada y compleja. Construiremos un modelo de lo que sería tal opinión, aunque no pretendemos sugerir que todos los liberales moderados lo acepten íntegramente.

Una posición liberal paradigmática acerca del aborto tiene cuatro partes. En primer lugar, esta posición rechaza la opinión extrema de que el aborto no es moralmente problemático, e insiste, por el contrario, en que el aborto constituye siempre una grave decisión moral, al menos desde el momento en que la individualidad genética del feto queda establecida, y el feto se ha implantado con éxito en el útero, lo cual normalmente ocurre catorce días después, aproximadamente. A partir de ese momento, el aborto significa la extinción de una vida humana que ya ha comenzado, y por esta sola razón conlleva un gran coste moral. El aborto no es nunca permisible por una razón trivial o frívola; no está nunca justificado, excepto para prevenir un daño serio de cierta clase. Es inmoral que la mujer interrumpa su embarazo para evitar tener que cancelar un viaje a Europa

que desde hace mucho tiempo espera realizar, o porque prefiera quedarse embarazada durante otro momento del año, o porque haya descubierto que su hijo será una niña y ella quiera un niño.

En segundo lugar, el aborto está justificado, no obstante, por un conjunto de razones serias. Está justificado no sólo para salvar la vida de la madre, así como en casos de violación o incesto, sino también en casos en los que se ha diagnosticado una severa malformación del feto —por ejemplo, las malformaciones de los bebés cuyas madres tomaron talidomida, o las malformaciones provocadas por la enfermedad de Tay-Sachs—, que hace probable que, si llega a nacer, el niño tenga una vida breve, dolorosa y frustrante.⁵ De hecho, en algunos casos, cuando la anomalía es muy grave y la vida potencial es inevitablemente corta y cruelmente disminuida, la opinión liberal paradigmática sostiene que abortar no sólo está moralmente permitido, sino que puede ser moralmente obligado, que sería inmoral traer al mundo, a sabiendas, un niño así.

En tercer lugar, la preocupación de la mujer por sus propios intereses se considera una justificación adecuada del aborto si las consecuencias del nacimiento del niño para la vida de la mujer, o la de su familia, van a ser permanentes y graves. Según las circunstancias, puede estarle permitido a la mujer interrumpir su embarazo si tuviera que abandonar la escuela, o renunciar a la oportunidad de una carrera o a una vida satisfactoria e independiente. Para muchas mujeres éstos son los casos más difíciles, y las personas que adoptaran la opinión liberal paradigmática supondrían que la mujer embarazada sentiría cierta pena si decidiera abortar. Pero no condenarían su decisión por egoísta; al contrario, podrían suponer que la decisión contraria constituiría una grave equivocación moral.

El cuarto componente de la opinión liberal es la opinión de índole política que, según dijimos, comparten a veces las personas moralmente conservadoras en el tema del aborto: la opinión de que, al menos hasta la etapa final del embarazo, cuando el feto está suficientemente desarrollado como para tener intereses propios, no es de la incumbencia del Gobierno intervenir para evitar abortos, incluso los moralmente no permi-

sibles, pues la cuestión de si un aborto es justificable es algo que, en último término, debe decidir la mujer embarazada. Los demás —el compañero, la familia, los amigos y la opinión pública— pueden desaprobado su decisión y moralmente pueden tener razón para ello. La ley puede, en algunas circunstancias, obligar a la mujer a discutir su decisión con otras personas. Pero al final el Gobierno debería permitir que la mujer decidiera por sí misma; no debería imponerle las convicciones morales de otras personas.

Creo que estos cuatro componentes de la opinión liberal paradigmática representan las convicciones morales de muchas personas —al menos de una minoría muy sustancial en Estados Unidos y en otros países occidentales—. La opinión liberal que constituyen es obviamente contradictoria con cualquier suposición de que el feto durante su etapa inicial es una persona con derechos e intereses propios. Naturalmente, tal suposición justificaría la opinión de que el aborto es siempre moralmente problemático, pero sería claramente incompatible con el componente cuarto de la opinión liberal —según el cual el Gobierno no tiene ningún derecho a proteger los intereses del feto a través de la ley penal—, y lo sería aún más claramente con el tercer componente: si el feto tiene derecho a la vida, el interés de la madre en tener una vida plena y satisfactoria difícilmente podría considerarse más importante que ese derecho. Incluso el segundo componente, que insiste en que el aborto puede ser moralmente permisible cuando el feto presente serias malformaciones, es difícil de justificar si uno supone que el feto tiene derecho a la vida. En aquellos casos en los que las malformaciones físicas del niño son tan dolorosas o paralizantes que creemos que la muerte sería lo más beneficioso para el niño, podemos decir que también el aborto habría sido lo más beneficioso para el niño. Pero esto no es así en todos los casos en los que la opinión liberal paradigmática permite el aborto: incluso niños terriblemente deformados pueden formar lazos de afecto, dar y recibir amor, luchar y, hasta cierto punto, superar sus defectos. Si sus vidas valen mucho, entonces ¿cómo podría haber sido mejor para *ellos* que se hubiera puesto fin a sus vidas en el útero?

Pero, aunque la suposición de que el feto no tiene intereses o derechos propios sea *necesaria* para explicar la opinión liberal paradigmática, no es suficiente pues no puede explicar por sí sola por qué el aborto es alguna vez inmoral. ¿Por qué debería generar el aborto cuestión moral alguna si no hay nadie a quien perjudique? ¿Por qué el aborto *no* es, pues, como una tonsilectomía? ¿Por qué debería sentir pena una mujer después de un aborto? ¿Por qué debería sentir mayor pena que tras haber tenido una relación sexual con anticonceptivos? La verdad es que la opinión liberal, al igual que la conservadora, presupone que la vida humana tiene en sí misma un significado moral intrínseco, por lo que es en principio inmoral extinguir una vida incluso cuando no están en juego los intereses de nadie. Si vemos esto claramente, entonces podemos explicar por qué las opiniones liberal y conservadora difieren del modo en que lo hacen.

Hasta aquí nuestro análisis ha puesto énfasis en la opinión moral individual. Pero las personas no responden a las grandes cuestiones morales o jurídicas sólo como individuos; al contrario, muchos insisten en que sus opiniones en cuestiones tan importantes reflejan y derivan de compromisos, lealtades y asociaciones más amplias y generales. Creen que tienen opiniones no sólo como individuos, sino también como católicos, baptistas, judíos, protectores de valores familiares, feministas, ateos, socialistas, críticos sociales, anarquistas o partidarios de alguna otra opinión ortodoxa o radical acerca de la justicia o la sociedad. Debemos considerar hasta qué punto la hipótesis que estamos defendiendo —que el debate del aborto versa sobre valores intrínsecos, y no sobre los derechos o intereses del feto— nos permite comprender mejor las afirmaciones, intuiciones, doctrinas y argumentos de estas importantes instituciones o movimientos. Plantearemos esta cuestión haciendo referencia a dos de los grupos más destacados que participan en la controversia: las religiones tradicionales y el movimiento feminista.

La religión

Por todo el mundo occidental, incluso allí donde la Iglesia y el Estado están normalmente separados, la batalla del aborto ha tenido frecuentemente el carácter de un conflicto entre confesiones religiosas. En Estados Unidos, las opiniones sobre el aborto guardan una estrecha relación con las creencias religiosas. Según el estudio sobre las elecciones nacionales estadounidenses, de 1984, el 22 por ciento de los baptistas y fundamentalistas, el 16 por ciento de los baptistas del sur y el 15 por ciento de los católicos creían entonces que el aborto no debería permitirse nunca. La misma encuesta mostró que los luteranos (el 9 por ciento de los cuales no permitirían ningún aborto) y los metodistas (el 8 por ciento) eran las confesiones más liberales, y los episcopalianos (el 5 por ciento) y los judíos (el 4 por ciento) lo eran aún más. Es cierto que las personas que asisten regularmente a la iglesia suelen sostener opiniones más conservadoras en materia de aborto que aquellas que no acuden a la iglesia o lo hacen sólo esporádicamente (esto es válido para todas las confesiones religiosas). Puesto que en Estados Unidos la religión tiende a estar correlacionada, al menos de manera aproximada, con otras categorías sociales —por ejemplo, con la clase económica—, la pertenencia a estas categorías puede influir de modo independiente. Pero, de todos modos, en Estados Unidos la controversia sobre el aborto parece tener, verdaderamente, una fuerte dimensión religiosa.⁶

El movimiento contrario al aborto está dirigido por grupos religiosos, utiliza un lenguaje religioso, invoca a Dios constantemente, y a menudo solicita que se rece. Engloba a miembros de muchas religiones, como muestran las estadísticas que acabo de referir, incluyendo no sólo fundamentalistas, sino también judíos ortodoxos, mormones y musulmanes negros. Pero los católicos han asumido el liderazgo organizativo. En 1980, John Dooling, un juez federal de Nueva York, declaró que la enmienda Hyde —que el Congreso había adoptado en 1976 y que prohibía que se utilizaran para financiar abortos los fondos federales de ayuda médica— era inconstitucional porque negaba el derecho de las personas al libre ejercicio de su religión.⁷ En

el curso de una sentencia extraordinariamente pomenorizada, Dooling, personalmente un católico devoto, dijo: «Los clérigos y seglares católicos no están solos en el movimiento provida, pero las pruebas imponen la conclusión de que son ellos quienes han vitalizado el movimiento, le han dado organización y dirección y han utilizado para su apoyo canales de comunicación eclesiásticos.»⁸

Pero es importante señalar que los líderes de muchas otras creencias religiosas también han hablado públicamente sobre esta cuestión, incluyendo a muchos líderes que sostienen puntos de vista más liberales que conservadores, y Dooling citó el testimonio de un número importante de ellos. Muchas de estas afirmaciones, tanto las que condenan el aborto como las que lo aprueban en ciertas circunstancias cuidadosamente delimitadas, no se basan en el presupuesto de que el feto es una persona. Todas ellas afirman una idea distinta que subyace a las opiniones que la mayoría de la gente tiene acerca del aborto: que cualquier forma de vida humana tiene un valor intrínseco, sagrado, que uno debe procurar no sacrificar. No es sorprendente que todas esas afirmaciones declaren o sugieran una fuente propia de ese valor intrínseco y sagrado: consideran la vida humana como la más excelsa creación de Dios.

Dooling citó, por ejemplo, el testimonio del doctor James E. Wood, jr., director ejecutivo del Comité Conjunto Baptista para Asuntos Públicos, quien informó que los baptistas se hallaban divididos en relación al tema del aborto y que no había una postura oficial. Pero el doctor Wood también dijo que en 1973 el comité conjunto, reaccionando ante la decisión de los obispos católicos de trabajar para lograr una enmienda constitucional que revocara el precedente *Roe vs. Wade*, se opuso a una campaña que «forzaría a todos los ciudadanos a aceptar un juicio moral afirmado por uno de los miembros del Cuerpo de Cristo». De manera similar, la Convención de los Baptistas del Sur de 1976 rechazó cualquier «actitud indiscriminada ante el aborto, por ser contraria a la visión bíblica» y no adoptó una propuesta de resolución que declaraba: «Toda decisión de abortar, cualquiera que sea el motivo, necesariamente supone la decisión de terminar con la vida de un ser humano inocente.» El

doctor Wood dijo que en su opinión la fe baptista bien entendida condena el aborto por razones frívolas, pero lo considera lícito cuando el embarazo sea involuntario (incluyendo aquí los embarazos de adolescentes muy jóvenes sin edad de poder consentir, y los de las mujeres cuyos métodos anticonceptivos hubieran fallado), en caso de deformidad del feto y en casos en los que existen significativas razones familiares que desaconsejan la continuación del embarazo.⁹

El reverendo John Philip Wagon, un ministro metodista que en 1980 fue decano del Seminario Teológico Wesley en Washington y que había sido presidente de la Sociedad Americana de Ética Cristiana, testificó, en palabras del juez Dooling, que «era una opinión común entre teólogos cristianos protestantes, y hasta cierto punto entre otras congregaciones religiosas, que la personalidad humana —entendida en el sentido en que para la fe cristiana la persona recibe su máximo valor— no existe en las primeras etapas del embarazo [...]; no hay plenamente una persona humana hasta aquella etapa del desarrollo en que alguien ha empezado a tener experiencia de la realidad». Pero, según dijo Dooling, el decano Wagon insistió sin embargo en que «casi ningún aspecto de la vida es más sagrado, más próximo a lo que es ser humano en relación a Dios, que traer una nueva vida al mundo para compartir el don de la gracia divina [...] Al traer nueva vida al mundo los seres humanos deben estar seguros de que las condiciones en que nace la nueva vida la mantendrán de conformidad al plan de Dios que esa vida debe satisfacer [...] Es importante tener en cuenta si una nueva vida [...] puede amenazar con socavar la realización, en sentido teológico, de seres humanos ya existentes». Una mujer embarazada «respondiendo por fe y amor de Dios al amor que Dios ha dado a los seres humanos» puede decidir abortar si es improbable que la nueva vida vaya a recibir el cuidado necesario para la realización humana —por ejemplo, porque la propia mujer sea sólo una adolescente, o porque esté próxima a la menopausia, o porque la existencia de un nuevo hijo haría más dura la vida de la familia ya existente—. ¹⁰

De acuerdo con el testimonio del rabino David Feldman, «en la ley judía el feto no es una persona, y ninguna persona

existe hasta que el niño sale del útero», por lo que en la ley judía el aborto no es un asesinato. (Si lo fuera, señaló el rabino Feldman, no sería lícito que un médico practicara un aborto incluso para salvar la vida de la madre, pues eso significaría matar a una persona inocente para salvar a otra.) Sin embargo, el judaísmo sostiene que el aborto es, en principio, inmoral. En la tradición judía más estricta, dijo el rabino Feldman, el aborto es objetable cualquiera que sea el motivo por el que se practique, excepto si se realiza para proteger la vida, la salud mental o el bienestar de la madre; una tradición más liberal, dijo, permite más excepciones: por ejemplo, para proteger a la mujer frente a la «angustia psíquica». En ambas tradiciones, sin embargo, en algunos casos el aborto no es meramente permisible, sino obligatorio. En tales casos, el aborto viene exigido por el correcto sentido del deber religioso, pues el aborto constituye una elección, consagrada por la fe judía, en favor de la vida en este mundo contra la vida en otro mundo. En 1975, la Convención Bional de las Sinagogas Unidas de América declaró que los abortos, «aunque son graves incluso en las primeras etapas del embarazo, no deben ser equiparados al asesinato más de lo que pueda serlo la decisión de la mujer de no quedar embarazada». Y añadió que «el aborto implica problemas psicológicos, religiosos y morales muy serios, pero el bienestar de la madre debe ser nuestra preocupación fundamental».¹¹

Cada una de estas declaraciones insiste en que cualquier decisión sobre el aborto exige reflexionar sobre un importante valor: el valor intrínseco de la vida humana. Cada una de ellas interpreta que ese valor se apoya en el amor y el poder creador de Dios, pero insiste en que una actitud religiosa adecuada debería reconocer y sopesar otra clase de amenaza a la santidad de la vida: la amenaza a la salud y bienestar de la madre que un embarazo no deseado puede provocar. En tales casos, mostrar un respeto adecuado hacia la creación de Dios exige una apreciación equilibrada, y no una afirmación de la prioridad automática de la vida biológica del feto sobre la vida ya desarrollada de su madre.

Algunos teólogos y líderes religiosos conservadores también han dicho, explícitamente, que la cuestión crucial acerca

del aborto no es la de si el feto es una persona, sino cómo se respeta mejor el valor intrínseco de la vida humana. El difunto profesor Paul Ramsey, de Princeton —influyente teólogo protestante—, fue un enérgico adversario del aborto. Antes de que se decidiera el caso *Roe vs. Wade*, escribió que incluso la utilización de medios anticonceptivos intrauterinos, que evitan la implantación de un óvulo fertilizado, constituía pecado y sugirió que a todas las chicas jóvenes se les transmitiera la rubeola, deliberadamente, para inmunizarlas contra esa enfermedad, a fin de que no fuera necesario abortar un feto afectado porque una mujer hubiera contraído dicha enfermedad durante la gestación. Pero Ramsey dejó claro que sus enérgicas opiniones no se basaban en la suposición de que el feto tuviera personalidad o derechos, sino en el respeto de la dignidad divina que, según Ramsey, es «extraña» al hombre pero le «envuelve».

«Desde este punto de vista —dijo—, es *relativamente* poco importante decir exactamente cuándo, de entre los componentes de la procreación humana, estamos tratando con un organismo que es humano, y cuándo estamos tratando con vida orgánica que no es humana [...] La dignidad del hombre emana del trato que Dios le concede, y no es fundamentalmente una anticipación de algo que el hombre vaya a ser algún día por sí mismo [...] El Señor no impuso su amor sobre ti, ni te eligió, porque fueras ya intrínsecamente algo más que una gota de tejido en el útero.»¹² Ramsey argumentaba que es el respeto por la elección creativa de Dios y por su amor a la humanidad, y no los derechos de una «gota de tejido en el útero», lo que hace que el aborto sea pecado.

Sin embargo, la condena del aborto por la Iglesia católica romana parece ser un importante contraejemplo a nuestra afirmación de que para la mayoría de las personas la controversia del aborto no versa sobre si el feto es una persona con derecho a la vida, sino sobre la santidad de la vida entendida de un modo más impersonal. La actual posición oficial de la Iglesia sobre la vida del feto se expone en su *Instrucción sobre el respeto de la vida humana en su origen y sobre la dignidad de la procreación*, publicada en 1987 por la Sagrada Congregación del Vaticano para la Doctrina de la Fe con el consentimiento del

papa. La *Instrucción* declara que «todo ser humano» tiene «derecho a la vida y a la integridad física desde el momento de la concepción hasta la muerte...». ¹³ Pero la mayoría de los católicos estadounidenses no parecen aceptar esta opinión, que, por otra parte, ha sido la clara opinión oficial de la propia Iglesia durante poco más de un siglo solamente, lo cual no es más que una fracción en la larga historia del catolicismo. Durante períodos considerables, si hubo alguna opinión dominante dentro de la jerarquía eclesiástica, ésta fue exactamente la contraria: que el feto se convierte en una persona no en el momento de la concepción, sino sólo en una etapa posterior del embarazo, posterior, además, al período durante el cual suceden en la actualidad casi todos los abortos. No queremos decir que la Iglesia admitiera alguna vez los abortos practicados durante las primeras etapas del embarazo. Al contrario: desde los primeros tiempos, la condena de la Iglesia tanto de los abortos tempranos como de los tardíos fue clara e imperativa; la condena constituyó, como ha dicho un destacado católico seglar, un valor casi absoluto en la historia de la Iglesia. ¹⁴ Pero la condena se basaba no en la afirmación de carácter derivado de que el feto es una persona con derecho a que no le maten, sino en la distinta opinión, de carácter autónomo, de que el aborto es inmoral porque insulta el don de Dios de crear vida.

La razón de carácter autónomo para condenar el aborto tiene un fundamento histórico más sólido que la opinión expuesta en la *Instrucción* del Vaticano de 1987 y, asimismo, según muchos filósofos católicos, está mejor fundamentada en la teología católica tradicional. La razón de carácter autónomo permite, también, conectar la oposición de la Iglesia al aborto con sus otras preocupaciones históricas relativas a la sexualidad, incluyendo su oposición a los métodos anticonceptivos. Durante muchos siglos, los teólogos católicos hicieron hincapié en estas conexiones, pero la afirmación de que el feto es una persona desde el momento de la concepción las disipa. La opinión oficial de la Iglesia de que el aborto es pecado en casi todas las circunstancias no cambiaría dramáticamente si ahora la Iglesia abandonara la nueva justificación, según la cual el feto es una persona, y volviera a la justificación más antigua. Este

paso tendría la importante ventaja, como veremos, de transformar el carácter de la confrontación, existente en Estados Unidos y en otros países, entre la Iglesia y los miembros que sostuvieran opiniones sobre el aborto notablemente más liberales.

El aborto era común en el mundo grecorromano; pero el cristianismo primitivo lo condenó. En el siglo v, san Agustín dijo que incluso las mujeres casadas se comportaban «como rameras» cuando, para evitar las consecuencias del sexo, «se procuran venenos de esterilidad, y, si éstos no funcionan, extinguen y destruyen el feto de algún modo en el útero, prefiriendo que su hijo muera antes de que llegue a vivir, o si ya estaba vivo en el útero, prefieren matarlo antes de que nazca». ¹⁵ Ninguna de las primeras denuncias del aborto presuponía que el feto había sido animado —es decir, que Dios le había otorgado un alma— en el momento de la concepción. El propio san Agustín se declaró indeciso sobre este punto y, por lo tanto, aceptaba que en los abortos practicados tempranamente un «hijo» puede morir «antes de que viva». San Jerónimo decía que «las semillas se forman gradualmente en el útero, y no se reputa que existe homicidio hasta que los elementos dispersos reciban su apariencia y sus miembros». ¹⁶ El gran filósofo del catolicismo del siglo XIII, santo Tomás de Aquino, sostenía firmemente que el feto no tiene un alma intelectual o racional en el momento de la concepción, sino que sólo la adquiere en algún momento posterior —cuarenta días en el caso del feto masculino, de acuerdo con la doctrina católica tradicional, y más tarde en el caso del feto femenino—.

Aquino y casi todos los teólogos católicos posteriores rechazaron la opinión de Platón de que un alma humana puede existir de modo totalmente independiente e incorpóreo, o que puede combinarse con cualquier tipo de sustancia. En la visión platónica, Dios podría combinar un alma humana con una roca o un árbol. Aquino aceptaba, en cambio, la doctrina aristotélica del hilemorfismo, que sostiene que el alma humana no es una sustancia independiente y flotante que pueda ser combinada con cualquier cosa, sino que está lógicamente relacionada con el cuerpo humano del mismo modo que la figura o la forma de cualquier objeto están lógicamente relacionadas con la materia prima de la que está hecho. No puede darse forma a ninguna es-

tatua salvo que *ella* —toda la piedra, madera, cera, o yeso— tenga tal forma. Ni siquiera Dios podría causar que un gran bloque de piedra sin forma tuviera de hecho la figura del *David* de Miguel Ángel. Por la misma razón, según esta tesis, nada puede incorporar un alma humana salvo que sea, ya, un cuerpo humano (lo que para Aquino y la doctrina católica posterior significaba un cuerpo con la figura y órganos de un ser humano). Aquino, por tanto, negaba que el alma humana estuviera ya incluida en el embrión que a través del sexo crean un hombre y una mujer conjuntamente. Ese embrión inicial, creía él, es sólo la materia prima de un ser humano, cuyo crecimiento está dirigido por un conjunto de almas, cada una adecuada a la etapa que el embrión alcance, y cada una corrompida y sustituida por la siguiente, hasta que finalmente el embrión logre el desarrollo necesario para un alma que sea claramente humana.

Las opiniones de Aquino sobre el desarrollo del feto, que tomó de Aristóteles, fueron notablemente anticipadoras en algunos aspectos. Aquino entendió que el embrión no es un niño extremadamente pequeño, pero completamente formado, que simplemente crece en tamaño hasta el nacimiento —como concluyeron algunos científicos posteriores con microscopios primitivos—, sino un organismo que se desarrolla primero a través de una etapa esencialmente vegetativa, luego en una etapa en la que comienza la sensación y, finalmente, en una etapa en la que aparece el intelecto y la razón. Pero estaba equivocado acerca de la biología de la reproducción en dos aspectos importantes. Creía que el poder activo que provoca el crecimiento del nuevo ser humano era lo que él llamó el alma «generativa» del padre, que actuaba a distancia a través de «espuma» en el semen, y que la madre suministraba sólo la nutrición que sostiene ese crecimiento. Naturalmente, ahora sabemos que ambos padres contribuyen con cromosomas al embrión, que tiene una estructura genética distinta de ellos. Aparentemente, Aquino también creía que el cerebro del feto, así como otros órganos necesarios para proporcionar la forma corporal que se necesita para un alma sensible o intelectual, está en su sitio justo antes del momento en que el feto se mueve. Los embriólogos modernos creen que el sustrato neural necesario para hacer posible la sensibilidad no se forma hasta mucho después.¹⁷

Los filósofos católicos están actualmente ocupados en un intenso debate acerca de si Aquino habría modificado su opinión sobre cuándo se produce la animación del feto si hubiera tenido conocimiento de lo que la ciencia biológica ha descubierto en la actualidad. Un grupo sostiene que, en tal caso, Aquino habría sostenido la opinión de que el feto tiene un alma desde la concepción; dicen esto porque Aquino creía que el desarrollo orgánico del feto debe ser dirigido por un alma, y dado que la ciencia ha mostrado que ésta no puede ser el alma del padre actuando de forma aislada, como Aquino suponía, éste habría concluido que el desarrollo embriológico es dirigido por el alma del propio feto, el cual, por lo tanto, debe estar presente desde el comienzo.¹⁸ Pero este argumento parece dudoso. Aquino creía que el alma del padre controlaba el desarrollo del feto a distancia a través de algún poder de la espuma del semen. Si hubiera formado su opinión a la luz de la embriología moderna, podría haber dicho que las almas generativas de ambos padres dirigen el desarrollo del feto conjuntamente, actuando a distancia a través de los cromosomas que cada uno suministra, una opinión que parece mucho más próxima al espíritu de su opinión originaria que la tesis más radical de la animación inmediata.

El otro grupo de filósofos católicos, que sostienen que Aquino no habría cambiado de opinión, dicen que la razón fundamental de Aquino para negar la animación inmediata era su hilemorfismo —su convicción de que un alma humana plena, que es esencialmente intelectual, no puede ser la forma de una criatura que no ha tenido nunca la figura material necesaria para ni siquiera el más rudimentario estadio del pensamiento o la sensibilidad—. Joseph Donceel, S. J., expresa esta idea del modo siguiente: «Si forma y materia son estrictamente complementarias, como sostiene el hilemorfismo, puede haber un alma humana real sólo en un cuerpo dotado de los órganos necesarios para las actividades espirituales del hombre. Sabemos que el cerebro y, especialmente, el córtex son los órganos principales de esas actividades sensitivas más elevadas sin las cuales no es posible actividad espiritual alguna.»¹⁹ Donceel y otros parecen estar en lo cierto al entender que esa opinión (que es la ver-

sión aristotélica de la teoría que defendimos, según la cual el feto no puede tener intereses propios antes de que tenga vida psíquica) es fundamental en las ideas de Aquino sobre la animación. Pero esto significa no sólo que Aquino habría seguido negando la animación inmediata incluso si se hubiera podido beneficiar de los descubrimientos modernos, sino que, además, podría haber creído que el feto es animado más tarde de lo que dijo —quizás no antes de las veintiséis semanas, lo que constituye, según la opinión experta que citamos, una determinación prudente del momento en el desarrollo del feto, antes del cual no es posible la sensibilidad—. La combinación de la metafísica tomista tradicional con la ciencia contemporánea podría así producir una versión espiritual de la distinción trazada en *Roe vs. Wade*: el feto no tiene alma humana, y el aborto no puede considerarse homicidio, sino hasta el final del segundo trimestre de embarazo, aproximadamente. En cualquier caso es al menos problemático que la actual opinión católica oficial —el feto tiene un alma humana completa en el momento de la concepción— sea consistente con la tradición tomista.

Tampoco se creyó en el pasado que tal opinión fuera necesaria para justificar la más dura condena del aborto, incluso del practicado tempranamente. Durante muchos siglos, la doctrina católica, siguiendo a Aquino, sostuvo que el aborto durante las primeras semanas de embarazo, antes de que el feto esté «formado», no es homicidio porque el alma no está todavía presente. Un manual, descrito como el libro de instrucción para seminaristas más influyente del siglo XIX, todavía declaraba: «El feto, aunque no animado, se dirige a la formación de un hombre; por tanto, su expulsión es un homicidio anticipado.» Pero aunque durante este largo período el aborto temprano no se consideraba homicidio, sí era considerado como un grave pecado, según insiste la expresión *homicidio anticipado*. Aunque Jerónimo no creía que un feto de temprana edad tuviera alma, y san Agustín estaba indeciso sobre esta cuestión, ninguno de ellos distinguió entre la pecaminosidad del aborto temprano y la del tardío. San Agustín condenó en los mismos términos los métodos anticonceptivos, el aborto precoz —antes de que el feto «viviera»— y el aborto posterior. En la Edad Media, el tér-

mino *homicidio* se utilizaba a veces para nombrar cualquier ofensa, incluida la anticoncepción, contra el orden natural de la procreación y, por lo tanto, contra la santidad de la vida concebida como un don de Dios. Unos decretos del papa Gregorio IX establecían que todo aquel que tratara a un hombre o a una mujer «de tal modo que él no pueda generar, o ella concebir, o los hijos nacer, debe ser tenido por homicida». ²⁰ Esta concepción amplia del homicidio, que incluye no sólo la muerte de un ser humano real, sino cualquier interferencia en la fuerza creativa de Dios, unía entre sí las varias preocupaciones de la Iglesia en torno a la procreación. La masturbación, la anticoncepción y el aborto fueron vistos, conjuntamente, como ofensas contra la dignidad y santidad de la vida humana misma. Esta idea fue reformulada en 1968, en la influyente encíclica del papa Pablo VI acerca de la anticoncepción, la *Humanae Vitae*:

De igual manera que el hombre no tiene un dominio ilimitado sobre su cuerpo en general, tampoco, y con mayor razón, tiene tal dominio sobre sus facultades específicamente sexuales, pues éstas afectan por su propia naturaleza a la generación de vida, de la cual Dios es la fuente. Porque la vida humana es sagrada todos los hombres deben reconocer este hecho, recordó nuestro predecesor el papa Juan XXIII, «pues desde sus primeros comienzos necesita de la acción creativa de Dios». Por lo tanto [...] la interrupción directa de los procesos generativos ya iniciados y, ante todo, el aborto directo, incluso por razones terapéuticas, deben ser excluidos absolutamente como medios legales para controlar el nacimiento de niños. Debe ser igualmente condenada [...] la esterilización directa, sea del hombre o de la mujer, sea permanente o temporal. Igualmente excluida está una acción que antes, durante o después de la relación sexual, esté específicamente dirigida a evitar la procreación, sea como fin o como medio. ²¹

Durante muchos siglos, esta opinión tradicional de la Iglesia —el aborto es inmoral porque insulta la santidad de la vida humana incluso cuando el feto aún no ha sido animado— era considerada capaz de fundamentar una firme e inquebrantable oposición moral al aborto practicado tempranamente. Incluso

en 1974, cuando la doctrina que postulaba que el feto tiene derecho a la vida desde la concepción ya había quedado establecida en la doctrina católica oficial, una declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe declaró que su oposición al aborto no dependía de «cuestiones acerca del momento en el que se infunde el alma espiritual» —sobre lo cual, decía, los autores están todavía en desacuerdo—, pues, incluso si la animación se retrasa, hay, no obstante, una vida humana preparándose para el alma, lo que es suficiente para fundamentar una «afirmación moral» de que el aborto es pecado. La declaración señaló que la oposición al aborto por parte de la Iglesia fue igualmente fuerte durante el largo período en que se negó esta doctrina de la animación inmediata.²² El derecho canónico y el derecho civil aumentaron y disminuyeron su severidad ante el aborto, pero incluso la más severa condena del aborto practicado tempranamente se consideró compatible con la negación de la animación inmediata: durante un breve período en el siglo XVI, por ejemplo, también la excomunión se consideró un castigo permisible, como lo es actualmente, por un aborto practicado tempranamente. Es cierto que la actual posición de la Iglesia ante el aborto es particularmente severa desde un punto de vista histórico, no sólo por el castigo que establece para abortos practicados tempranamente, sino, todavía más significativamente, por las excepciones que se niega a reconocer en el caso de los abortos tardíos. En 1930, por ejemplo, una encíclica papal hizo más rígida la negativa de la Iglesia a permitir un aborto tardío para salvar la vida de la madre; ese cambio no tenía nada que ver con alguna transformación en la doctrina teológica sobre la animación o sobre el estatus de un feto sin formar.

Es una extendida opinión que un decreto papal de 1869 en el que Pío IX declaró que el aborto, incluso el precoz, podía ser castigado con la excomunión, supuso el primer rechazo oficial de la opinión tradicional de que el feto es animado algún tiempo después de la concepción y la adopción oficial de la tesis actual de la animación inmediata. Existe un considerable debate entre los historiadores y filósofos de la religión acerca de

qué es lo que provocó tal cambio. Algunos filósofos católicos sugieren que los descubrimientos biológicos modernos fueron la causa de ese cambio, pero, según vimos, estos descubrimientos podrían haber llevado a la Iglesia a creer igualmente que la animación tiene lugar no antes, sino después de lo que Aquino creía. Algunos historiadores sugieren una inspiración teológica, más que filosófica, del cambio de doctrina. En 1854, Pío IX pronunció el Dogma de la Inmaculada Concepción, el dogma según el cual «la Virgen María fue, desde el primer instante de su concepción, preservada sin mancha del pecado original», lo que parece presuponer que la Virgen tenía un alma desde ese momento. Pero, como Michael Coughlan ha argumentado, existen interpretaciones alternativas del dogma que suponen que Dios hizo una excepción en este caso, para lo cual existen amplios precedentes históricos.²³

Aunque subsiste la controversia acerca de si alguna tesis filosófica o doctrinal explica adecuadamente el cambio de la opinión oficial de la Iglesia, no hay duda de que tal cambio confirió a la Iglesia una considerable ventaja política en su campaña contra el aborto. Desde el siglo XVIII, las democracias occidentales habían empezado a rechazar en la política los argumentos explícitamente teológicos. En Estados Unidos, la primera enmienda a la Constitución establece que el Congreso no tiene autoridad para establecer ninguna religión en particular o para legislar al servicio de cualquier dogma o metafísica religiosos. A finales del siglo XIX, la idea de que la Iglesia y el Estado deben estar separados se estaba convirtiendo en la opinión ortodoxa también en muchos países europeos. En una cultura política que insiste en justificaciones laicas de su derecho penal, el argumento de carácter autónomo según el cual el aborto temprano es pecado porque cualquier aborto insulta y frustra el poder creativo de Dios es una razón para criminalizar el aborto que no puede tenerse en cuenta. Es revelador que, aunque a mediados del siglo XIX se promulgaron leyes antiaborto por todo el territorio de Estados Unidos, los grupos y argumentos religiosos no jugaron casi ningún papel en la campaña, que fue en gran parte dirigida por médicos desde hacía poco tiempo organizados en asociaciones profesionales. (Algunos de los médicos

que participaron en la campaña se oponían al aborto por razones morales; otros querían detener la competencia de personas que practicaban abortos sin ser médicos.)

El cambio doctrinal de la Iglesia católica romana hacia la teoría de la animación inmediata reforzó grandemente su posición política. Las personas que creyesen, por la razón que fuera, que el feto es una persona desde el instante de su concepción, podrían argumentar que incluso el aborto temprano es el asesinato de un niño no nacido, un argumento que no podrían ofrecer si creyeran que el feto adquiere un alma o deviene una persona sólo más tarde. En otras palabras, la doctrina católica en ese momento admitía un argumento secular de carácter derivado, además de un argumento religioso de carácter autónomo. Cualquier congregación religiosa, al igual que puede argumentar legítimamente, incluso en una comunidad pluralista que separa la Iglesia del Estado, que los derechos de los niños, las minorías o los pobres no deberían ser desatendidos, puede argumentar también que los derechos de los niños no nacidos no deben ser sacrificados. No es necesario mencionar a Dios en el argumento. La declaración de la Sagrada Congregación ya citada, publicada el año después de *Roe vs. Wade*, puso énfasis en este punto: «Es cierto que no es cometido del derecho elegir entre puntos de vista o imponer uno en lugar de otro. Pero la vida del niño tiene prioridad sobre todas las opiniones. Uno no puede invocar la libertad de pensamiento para destruir esta vida [...] Es en todo momento misión del Estado preservar los derechos de cada persona y proteger al más débil.»²⁴

La doctrina de la animación inmediata tuvo otra ventaja política práctica. La doctrina tradicional —un aborto temprano es pecado porque insulta el valor inherente del don de vida concedido por Dios— formaba parte de una más amplia concepción de la sexualidad y de la procreación que condenaba el aborto, la masturbación y la anticoncepción como diferentes manifestaciones del pecado de falta de respeto a Dios y a la vida, y como aspectos del «homicidio» en el más amplio sentido del término. La Iglesia continúa condenando la anticoncepción en los términos más enérgicos; en *Humanae Vitae*, el papa Pablo VI denunció la anticoncepción deliberada como «intrínsecamente inmoral».²⁵

Pero la anticoncepción está tan arraigada en muchos países occidentales, y parece ser una parte tan deseable de los intentos llevados a cabo para contener el crecimiento demográfico y mejorar la vida económica de los países del Tercer Mundo, que la Iglesia necesita una forma nítida y efectiva de distinguir el aborto de la anticoncepción. En Estados Unidos, esto llegó a ser particularmente importante tras la sentencia de la Corte Suprema en 1965 en el caso *Griswold vs. Connecticut*, la cual, junto con otras sentencias que la siguieron, prohibió completamente a los estados declarar ilegal la anticoncepción. Por supuesto, incluso según la creencia tradicional, el aborto puede distinguirse como ofensa más grave al poder creador de Dios, y muchas personas profundamente religiosas creen plausiblemente que la anticoncepción, que no frustra ninguna vida humana real, no es, pues, una ofensa. Pero la doctrina de la animación inmediata efectúa una distinción más clara, pues afirma que el concebido tiene un alma divina, mientras que no la tiene el esperma o el óvulo.

Sin embargo, la doctrina de la animación inmediata ha tenido la manifiesta desventaja de alejar el dogma católico oficial de las opiniones y prácticas de la mayoría de los católicos. En 1992, una encuesta Gallup informó que el 52 por ciento de los católicos estadounidenses creía que el aborto debería ser legal en «muchas o en todas» las circunstancias, un 33 por ciento adicional en «raras» circunstancias, y sólo un 13 por ciento en ninguna. También reveló que el 15 por ciento de los católicos cree que el aborto es moralmente aceptable en todas las circunstancias, otro 26 por ciento en muchas circunstancias, un 41 por ciento en raras circunstancias, y sólo un 13 por ciento en ninguna circunstancia.²⁶ Como dije, en Estados Unidos la probabilidad de que una mujer católica aborte no es menor que la de una mujer que no lo sea.

Los católicos practicantes no podrían aceptar las excepciones que la mayoría de ellos efectivamente aceptan si de verdad creyeran que el feto es una persona con derecho a la vida desde el momento de la concepción. Incluso en Irlanda, un país dominado durante largo tiempo por el catolicismo conservador y donde el aborto está constitucionalmente prohibido, la mayoría de los católicos, aparentemente, rechazan tal opinión. Como

mencionamos antes, cuando un tribunal irlandés prohibió a una joven de catorce años, víctima de una violación, que abortara en Gran Bretaña, la orden produjo gran escándalo. Al resolver la apelación, el Tribunal Supremo irlandés sostuvo que la prohibición constitucional dejaba exentos los abortos necesarios para salvar la vida de la madre y que, dado que la joven había amenazado con suicidarse si era forzada a dar a luz, la excepción era aplicable en este caso. Como señalaron críticos católicos, esa sentencia parecía permitir abortos no sólo en el extranjero sino también en Irlanda, así como en cualquier ocasión en la que una mujer embarazada amenazara con quitarse la vida si se le impedía abortar, y un médico la creyera. Pero, no obstante, el Tribunal Supremo irlandés se vio obligado por la opinión pública a encontrar alguna vía para permitir ese aborto. Esta sucesión de acontecimientos dio lugar al referéndum de noviembre de 1992 ya mencionado, en el que una mayoría de votantes rechazó una enmienda constitucional que declaraba que el aborto podía ser legalizado para el caso en que fuera necesario para salvar la vida de la madre, pero, sin embargo, aprobó cambios constitucionales que permitían a las mujeres irlandesas abortar en el extranjero y, también, que pudiera distribuirse en Irlanda información relativa a prácticas abortivas en otros países. Aunque el primero de esos votos fue ampliamente interpretado como una negativa a liberalizar el aborto, la ley que resultó del referéndum claramente presuponía que el feto no es una persona desde la concepción; si lo fuera, estaría ciertamente justificado que un Estado prohibiera a sus ciudadanos matar al feto en un país extranjero —de hecho, estaría moralmente obligado a impedir tal cosa—. (¿Y si algún país pobre decidiera permitir el infanticidio con el fin de fomentar el turismo? Sería ciertamente lógico que otros países prohibieran a sus ciudadanos llevar a ese país niños no deseados.)

Así, el reciente voto del pueblo irlandés es una confirmación adicional de que incluso personas que creen, por razones religiosas, que el Gobierno debería prohibir casi todos los abortos, no creen de verdad que el feto sea una persona desde el momento de la concepción. Creen algo distinto, pero más firmemente asentado en la tradición católica: que el aborto es una

pérdida cruel, y raramente justificable, del don divino de la vida humana. Las personas que se oponen al aborto por esta razón pueden considerar aceptable que a los ciudadanos se les permita abortar en el extranjero. Casi nadie es un relativista moral hasta el extremo de creer que el infanticidio es moral si se lleva a cabo allí donde las leyes lo permiten, pero, en cambio, muchas personas sí creen que debe permitirse a cada nación decidir por sí misma qué puede o no puede hacerse en su territorio, desde el punto de vista del respeto a valores fundamentales intrínsecos, siempre que no se violen los derechos de nadie.

Estas estadísticas y acontecimientos tienden a corroborar la categórica afirmación de Gary Wills de que «la mayoría de los católicos han llegado a la conclusión de que sus líderes clericales están confundidos en cuestiones de sexo».²⁷ Si la Iglesia volviera a su concepción tradicional del estatus moral del feto —del feto temprano y del feto tardío—, no se encontraría en una confrontación doctrinal tan dura con sus propios miembros. Según su concepción actual, los católicos que aceptaran la permisibilidad del aborto en casos de violación o de grave malformación del feto estarían tolerando el asesinato de personas inocentes; la doctrina oficial no permite otra descripción. Pero en la concepción más tradicional, las diferencias entre la jerarquía y los seglares podrían ser consideradas como diferencias en la interpretación de un compromiso fundamental —un compromiso por la vida humana como don de Dios— que todos los católicos comparten. Pues, naturalmente, los católicos que rechazarán la doctrina de la animación inmediata y negaran que un aborto precoz sea un asesinato podrían aceptar, no obstante, que un aborto temprano es un acto muy grave, un pecado, excepto en las circunstancias más apremiantes. Joseph Donceel, S. J., no cree que un feto temprano sea una persona, pero, no obstante, insiste en que «aunque un embrión prehumano no puede exigir de nosotros el respeto absoluto que debemos a la persona humana, merece una consideración muy grande, pues es un ser viviente dotado de una finalidad humana en su camino hacia la hominización. Por lo tanto me parece que sólo razones muy serias nos deben conducir a poner fin a su existencia».²⁸ Donceel podría reconocer excepciones que católicos más conservadores

no reconocerían, pero el fundamento del juicio que propone —el de si una excepción está permitida bajo la mejor interpretación del respeto debido a cualquier ejemplo de vida humana en desarrollo— alienta a conservadores y liberales, por igual, a entender que sus diferencias son menos importantes que su común respeto por la vida humana como algo fundamental e intrínsecamente valioso.

Quizás la doctrina católica se está moviendo ya en esta dirección, si bien no explícita o conscientemente. Uno de los fenómenos religiosos más interesantes actualmente es la aparición, entre católicos y protestantes que se oponen firmemente a cualquier tipo de aborto, de la doctrina que algunos de ellos llaman la *Ética Coherente de la Vida*. Esta doctrina insiste en que las personas que se oponen al aborto deberían ser consecuentes y mostrar el mismo respeto por la vida humana en sus opiniones sobre otras cuestiones sociales. Joseph Cardinal Bernardin, arzobispo de Chicago, ha sido un pionero en el desarrollo y defensa de esa tesis. En una importante serie de ensayos y discursos, argumenta que los católicos que se oponen al aborto por respeto a la vida humana deberían, si son consecuentes, oponerse también a la pena de muerte (al menos cuando su valor disuasivo está en duda); trabajar por una política de sanidad para los pobres que sea más justa; promover políticas de bienestar social que mejoren la calidad y duración de la vida humana, y oponerse a la legalización de la eutanasia activa incluso para enfermos terminales.²⁹

Cardinal Bernardin, por lo que conozco, no ha puesto en duda, explícitamente, la opinión oficial de la Iglesia católica de que el feto es una persona desde la concepción. En un discurso reciente, animó a sus oyentes a ayudar a «salvar las vidas de millones de nuestras hermanas y hermanos no nacidos».³⁰ Pero su argumento —de que es *incoherente* apoyar la pena capital o la eutanasia mientras se condena el aborto— presupone que la oposición, por principio, al aborto se basa en el respeto del valor intrínseco de la vida, y no en la suposición de que el feto es una persona con derecho a la vida. Pues alguien que basara su condena del aborto en este último fundamento —que el feto sí tiene ese derecho— *no* incurriría en contradicción al apoyar la

pena capital si también creyera (como Bernardin) que un asesino ha perdido su derecho a la vida.³¹ Tampoco sería inconsecuente al apoyar la eutanasia si estuviera de acuerdo con la opinión de Bernardin sobre por qué la eutanasia es inmoral.

Bernardin, explícitamente, basa su propia oposición a la eutanasia en un argumento de carácter autónomo, no en uno de carácter derivado. «El principio de base [...] se encuentra en la herencia judeocristiana que ha jugado un papel de tanta influencia en la formación de nuestro *ethos* nacional. En esta tradición religiosa, el significado de la vida humana se basa en su carácter sagrado porque Dios es su origen y su destino.» Este principio, dice Bernardin, explica por qué es una equivocación juzgar la eutanasia examinando únicamente la cuestión de si beneficia o perjudica al paciente como individuo, en lugar de examinar la cuestión más profunda de si perjudica un «bien social» que puede estar en «tensión» con «derechos personales». Sería inconsecuente oponerse al aborto y apoyar la eutanasia, sólo si la oposición al aborto se basara en una opinión paralela de carácter autónomo: que también el aborto es inmoral no sólo porque el feto tenga derecho a la vida, si es que lo tiene, sino porque el aborto insulta el «bien social» del respeto a la vida, cosa que haría incluso si el feto no tuviera tal derecho. Naturalmente, no quiero decir que Cardinal Bernardin —u otros atraídos por sus opiniones— no pueda asimismo insistir en que el feto es ciertamente una persona con derechos e intereses. Pero su atractiva invocación a la coherencia presupone que el alegato contra el aborto no depende en modo alguno de dicha opinión.

Feminismo

Hemos argumentando que la opinión doctrinal religiosa acerca del aborto puede entenderse mejor si se la concibe como una opinión basada en el presupuesto de carácter autónomo de que la vida humana tiene valor intrínseco, en lugar de en la idea de carácter derivado de que el feto es una persona con sus propios intereses y derechos. Desearíamos hacer una afirmación contraria, pero paralela, acerca de un movimiento amplio y di-

verso cuyas fuerzas toman partido principalmente por el sector favorable a la «libre elección» individual: entendemos que los argumentos y estudios feministas se fundamentan no sólo en la negación de que el feto es una persona, o en la afirmación de que el aborto es permisible aunque el feto sea una persona, sino también en preocupaciones positivas que reconocen el valor intrínseco de la vida humana.

Naturalmente, es un craso error tratar a todas las mujeres que se consideran feministas, o parte del movimiento de la mujer en general, como partidarias del mismo conjunto de convicciones. Existen importantes diferencias de opinión dentro del feminismo acerca de cuáles son las estrategias más adecuadas para mejorar la posición política, económica y social de las mujeres —por ejemplo, acerca del carácter ético y de la oportunidad de censurar cierta literatura que algunas feministas consideran degradante para las mujeres—. Las feministas también están en desacuerdo en cuestiones más profundas: sobre el carácter y las raíces de la discriminación por razón de sexo y género; sobre si las mujeres son genéticamente distintas de los hombres en sensibilidad o percepción moral, y sobre si el objetivo del feminismo debe ser simplemente borrar la discriminación formal e informal o, por el contrario, apuntar a un mundo sin ninguna diferencia de sexos en el que hubieran tantos padres como madres dedicados al cuidado básico de los niños y en el que tantas mujeres como hombres ostentaran las máximas posiciones militares. Las feministas incluso están en desacuerdo sobre si el aborto debería ser permitido: *existen* feministas «provida».³² Las opiniones feministas que discutiremos son las que son centrales en este libro: las que se refieren a la conexión especial entre la mujer embarazada y el feto que lleva consigo.

En Estados Unidos, durante las décadas anteriores a la sentencia *Roe vs. Wade*, las feministas fueron líderes en las campañas para derogar las leyes antiaborto existentes en varios estados: abogaban, con una insistencia y poder que ningún otro grupo igualó, por los derechos que la sentencia *Roe* finalmente reconoció. Desde entonces han mostrado una profunda indignación ante sentencias de la Corte Suprema, que han permitido a los estados restringir esos derechos de diversos modos,³³ y han

realizado manifestaciones para reivindicar su postura, corriendo el peligro, en algunos casos, de sufrir grave daño a manos de manifestantes contrarios al aborto. Sin embargo, algunas feministas figuran entre las más acérrimas críticas de los argumentos que el juez Blackmun utilizó en su razonamiento para justificar la sentencia del caso *Roe*; insisten en que la Corte alcanzó el resultado correcto, pero por un razonamiento muy equivocado. Algunas de ellas sugieren que la sentencia puede haber operado, al final, en detrimento de las mujeres más que en su beneficio.

La sentencia de Blackmun argumentaba que las mujeres tienen un derecho constitucional general a la privacidad, y que de este derecho general se sigue que las mujeres pueden abortar antes del final del segundo trimestre de embarazo. Algunas feministas objetan que el llamado derecho a la privacidad es una ilusión peligrosa, y que en las sociedades contemporáneas, dominadas por los hombres, la libertad de elección de la mujer en lo relativo al aborto no debería ser defendida invocando la privacidad, sino entendiendo que tal libertad es un aspecto esencial de cualquier intento genuino de progresar en el terreno de la igualdad sexual. No es sorprendente que las feministas quieran defender el derecho al aborto de tantas maneras como les sea posible, y ciertamente no es sorprendente que algunas llamen la atención sobre la desigualdad sexual como parte de la razón por la que las mujeres necesitan tales derechos. ¿Pero por qué pretenden no sólo ofrecer un argumento adicional desde la perspectiva de la igualdad, sino también rechazar el argumento del «derecho a la privacidad» en el que se basó la Corte? ¿Por qué no defienden ambos argumentos, y cuantos otros parezcan pertinentes?

Muchas de las razones que ofrecen las escritoras feministas para explicar su rechazo al derecho a la privacidad son realmente poco convincentes, pero es importante ver *por qué* a fin de descubrir las razones clarificadoras que también ofrecen. Por ejemplo, la profesora Catharine MacKinnon, de la Facultad de Derecho de Michigan, destacada abogada feminista, sostiene que el argumento del derecho a la privacidad presupone lo que ella considera una distinción falaz entre materias que son en

principio privadas, como los actos y decisiones sexuales de las parejas, que el Gobierno no debería regular o supervisar, y materias que son en principio públicas, como la política económica exterior, sobre la cual el Gobierno debería naturalmente legislar.³⁴ Esa distinción, cree ella, es equivocada y peligrosa para las mujeres en diversos sentidos. La distinción presupone que las mujeres son realmente libres de tomar decisiones por sí mismas dentro de su ámbito privado, cuando, de hecho, insiste ella, son a menudo muy poco libres en dicho ámbito; los hombres a menudo las fuerzan sexualmente en privado, y esta dominación sexual refleja, y al mismo tiempo ayuda a mantener, la subordinación económica y política de las mujeres en la comunidad pública.

Apelar a un derecho de privacidad es peligroso, sugiere MacKinnon, en dos sentidos: en primer lugar, insistir en que el sexo es una cuestión privada implica que el Gobierno no tiene ninguna preocupación legítima por lo que les ocurre a las mujeres tras la puerta del dormitorio, donde pueden ser violadas o apaleadas. En segundo lugar, la afirmación de que el aborto es una cuestión privada parece implicar que el Gobierno no tiene ninguna obligación de ayudar a financiar el aborto de las mujeres pobres, del mismo modo como les ayuda a financiar el parto. (Otras feministas desarrollan aún más esta idea: basar el derecho al aborto sobre un derecho a la privacidad parece sugerir, dicen, que, permitiendo a las mujeres esta libre elección, el Gobierno hace todo lo necesario para conseguir la igualdad sexual, pero se desentiende, no obstante, de la evidencia de que cualquier progreso importante hacia la igualdad requerirá un considerable gasto público en programas de bienestar social y otros destinados a las mujeres.) MacKinnon argumenta que la sentencia de la Corte Suprema de 1980 en el caso *Harris vs. McRae*, que revocó la del juez John Dooling y que, a su vez, había declarado inconstitucional la enmienda Hyde contra la utilización de fondos federales para financiar abortos; dicha sentencia fue un resultado directo de la retórica de la Corte acerca de la privacidad en el caso *Roe vs. Wade*.

¿Nos parece convincente? Es verdad que muchas mujeres son intimidadas sexualmente y que una presunción de gran

parte del derecho penal y civil —las mujeres que tienen una relación sexual, o han sido violadas o han consentido libremente y de buena gana— es demasiado rigurosa: el derecho estadounidense en materia de acoso sexual ha empezado a cambiar poco a poco (en parte gracias a la obra de MacKinnon) para reflejar esta nueva toma de conciencia. Pero no hay una conexión evidente entre estos hechos y las afirmaciones de MacKinnon sobre la retórica de la privacidad. El derecho a la privacidad que la Corte reconoció en *Roe vs. Wade* no presupone en modo alguno que todas las mujeres, ni siquiera algunas, son sujetos verdaderamente libres en las decisiones sexuales. Al contrario, el dominio de las mujeres por los hombres hace que sea más, y no menos, importante insistir en que las mujeres deberían tener un derecho constitucionalmente protegido de disponer de sus propios cuerpos. MacKinnon menosprecia los motivos de los hombres que están a favor del derecho al aborto. Dice que las normas liberales en materia de aborto permiten a los hombres utilizar a las mujeres sexualmente sin ningún temor a las consecuencias de la paternidad; les permiten, dice MacKinnon citando a una colega feminista, llenar a las mujeres, vaciarlas y llenarlas de nuevo. Pero la sospecha de MacKinnon respecto a aquellos hombres que son sus aliados, incluso si tuviera fundamento, no ofrecería ninguna razón para ser más críticos del argumento del derecho a la privacidad que de cualquier otro argumento en favor de normas liberales en materia de aborto y que los hombres pudieran apoyar.

Tampoco es más persuasiva la segunda razón que ofrece MacKinnon contra el argumento del derecho a la privacidad —que reconocer la privacidad en el sexo significa que la ley no protegerá a las mujeres ante la violación marital o no ayudará a financiar los abortos—, pues confunde dos sentidos distintos de «privacidad». A veces la privacidad es territorial: las personas tienen derecho a la privacidad en el sentido territorial cuando les es lícito hacer lo que quieran en un espacio determinado —dentro de su propia casa, por ejemplo. A veces la privacidad alude a la confidencialidad: decimos que las personas pueden mantener sus convicciones políticas en privado, lo que significa que no tienen por qué revelar qué han votado. En ocasiones, sin

embargo, la privacidad connota algo distinto de cualquiera de estos dos sentidos: significa soberanía en la toma de decisiones personales. La Corte Suprema, por ejemplo, ha citado como precedentes del derecho a la privacidad en materia de anticoncepción y aborto sus anteriores pronunciamientos, en el sentido de que la Constitución protege el derecho de los padres a llevar a sus hijos a una escuela privada o a una escuela en la que se enseñe un idioma extranjero.³⁵ Aquí la cuestión es la soberanía de los padres en la adopción de ciertas decisiones, soberanía que la Corte estimó que debía ser protegida; no es una cuestión de privacidad territorial ni de confidencialidad. (Es verdad que en *Griswold vs. Connecticut*, el caso de los anticonceptivos que mencionamos antes, un juez dijo que el derecho no debe prohibir los anticonceptivos porque si lo hacía la policía tendría que registrar los dormitorios. Pero sólo él esgrimió este razonamiento, y poco después la Corte lo rechazó explícitamente en otra sentencia, cuando sostuvo que el derecho a la privacidad significaba que los adolescentes eran libres de comprar anticonceptivos en farmacias.)³⁶

El derecho a la privacidad que la Corte respaldó en *Roe vs. Wade* remite claramente a la privacidad en el sentido de soberanía en la toma de ciertas decisiones, y del hecho de que el Gobierno proteja la soberanía de la mujer sobre su cuerpo para la procreación no se sigue que el gobierno sea indiferente a cómo ella es tratada por su pareja —o a cómo trata ella a su pareja— dentro de su casa. Al contrario: el derecho de la mujer a no ser violada o forzada sexualmente es otro ejemplo del derecho a disponer del propio cuerpo. Tampoco se sigue que el Gobierno no tenga la responsabilidad de asegurar las condiciones económicas que hagan posible el ejercicio del derecho y valiosa su posesión. Al contrario: reconocer que las mujeres tienen un derecho constitucional a determinar cómo debe utilizarse su propio cuerpo es un presupuesto, no una barrera, para la afirmación ulterior de que el gobierno debe asegurar que este derecho no sea ilusorio.³⁷

Estas explicaciones que MacKinnon y otras feministas ofrecen de su oposición al lenguaje de la privacidad no se enfrentan a la esencia del problema. Pero otros pasajes de su obra sugie-

ren una explicación mucho más consistente: afirmar que un derecho a la *privacidad* protege la decisión de abortar asimila el embarazo a otras situaciones que son muy distintas; el efecto de esta asimilación pretende oscurecer el especial significado del embarazo para las mujeres e ignorar su peculiar carácter. Según estas feministas, la afirmación de la privacidad aborda el embarazo como si la mujer y el feto fueran, moral y genéticamente, entidades separadas. Trata el embarazo, dice MacKinnon, como si fuera simplemente otro caso en el que dos entidades separadas han llegado a estar conectadas de algún modo, bien deliberadamente, bien accidentalmente, y en el que una de ellas tiene claramente un «derecho soberano» a cortar la conexión si así lo desea. MacKinnon ofrece los siguientes ejemplos: la relación entre un empleado y su empresario, entre un arrendatario en un contrato de corta duración y su casero, o (en referencia a un famoso artículo sobre el aborto de la filósofa Judith Jarvis Thomson, y que a muchas feministas no les gusta) entre un violinista enfermo y una mujer que, al despertar, se encuentra al violinista conectado a su cuerpo por tubos, un vínculo que debe ser mantenido durante nueve meses para que el violinista permanezca vivo. MacKinnon insiste en que el embarazo no es como estas relaciones; en un pasaje sorprendente, describe cómo es el embarazo desde la perspectiva de la mujer.

En mi opinión y según la experiencia de muchas mujeres embarazadas, el feto es una forma humana de vida. Está vivo... Más que una parte del cuerpo pero menos que una persona, dónde está es en gran parte qué es. Desde el punto de vista de la mujer embarazada, es al mismo tiempo yo y no yo. El feto «es» la mujer embarazada en el sentido de que está en ella y es de ella, y es más de ella que de cualquier otro. Él «no es» ella en el sentido de que ella no es todo lo que hay allí.³⁸

MacKinnon también cita el comentario de la poetisa Adrienne Rich, «el niño que llevo durante nueve meses no puede ser definido *ni* como yo ni como no yo».³⁹

Al ignorar el carácter singular de la relación entre la mujer embarazada y el feto, al olvidar la perspectiva de la madre y

asimilar su situación a la del casero o a la de una mujer conectada a un violinista, la tesis de la privacidad oscurece, en particular, el *especial* papel creativo de la madre en el embarazo. Su feto no está meramente «dentro de ella» como pudiera estarlo un objeto inanimado, o algo vivo pero extraño que ha sido trasplantado a su cuerpo. Es «de ella y es de ella más que de cualquier otro» porque es, más que de nadie, su creación y su responsabilidad; está vivo porque *ella* ha hecho que llegue a estarlo. Ella ha realizado ya una intensa inversión física y emocional en el feto, distinta de la realizada por cualquier otra persona, incluso el padre; debido a estas conexiones físicas y emocionales es tan erróneo decir que el feto está separado de ella como que no lo está. Todos estos aspectos de la experiencia de una mujer embarazada —todo lo que es especial, complejo, irónico y trágico en el embarazo y el aborto— es ignorado en la explicación liberal, para la cual las mujeres tienen derecho al aborto porque tienen derecho a la soberanía en la toma de decisiones personales, una explicación que se aplicaría con igual fuerza al derecho de la mujer a elegir su propia ropa.

La afirmación feminista más característica y fundamental es que la subordinación sexual de las mujeres debe convertirse en un aspecto central del debate sobre el aborto. MacKinnon expresó esta idea de una manera particularmente llamativa: si las mujeres fueran realmente iguales que los hombres, dijo, entonces el estatus político del feto sería distinto del actual. Esto parece paradójico: ¿cómo puede la desigualdad de la mujer, por injustificada que sea, condenar a los fetos —la mitad de los cuales son de sexo femenino— a un estatus más bajo y a un inferior derecho a la vida del que tendrían en otro caso? Pero esta objeción a la sugerencia de MacKinnon, como tantas otras cosas en el debate público y filosófico sobre el aborto, presupone que la cuestión esencial es la de si el feto es una persona con intereses y derechos propios. La objeción sería consistente si remitiera a la cuestión central —si el debate versara sobre el estatus del feto en *este* sentido—. Pero la afirmación de MacKinnon se vuelve no sólo plausible, sino también consistente, si entendemos que está discutiendo el estatus del feto en

el sentido autónomo que he distinguido. Entonces la cuestión crucial es la de si el aborto supone una pérdida injustificada de algo de importancia intrínseca y, en su caso, cuándo lo es, y lo atractivo de la idea de MacKinnon reside en que la importancia intrínseca de una nueva vida humana puede depender del significado y de la libertad del acto que la creó.

Dicen las feministas que si las mujeres fueran libres e iguales a los hombres en sus relaciones sexuales —si desempeñaran un papel más genuinamente igual en la formación del ambiente moral, cultural y económico en el que los hijos son concebidos y criados—, entonces el estatus del feto sería distinto porque constituiría más genuinamente y sin ambigüedades la propia creación intencional y querida de la madre, en lugar de algo que se le impone. El aborto sería entonces, más claramente —como, por supuesto, muchas mujeres lo creen ahora—, una especie de autodestrucción, una destrucción de algo con lo que la propia mujer se ha comprometido. Algunas feministas sostienen que las mujeres no pueden ahora adoptar esta concepción acerca del aborto porque demasiadas relaciones sexuales son, hasta cierto punto, violaciones, y el embarazo es, con demasiada frecuencia, el resultado no de una realización creativa, sino de una subordinación no creativa, y porque los costes del embarazo y de criar a los niños están distribuidos muy injustamente y pesan gravemente sobre las mujeres de un modo muy desproporcionado.

Este argumento, al menos tal como lo he expuesto, puede ser exagerado. No presta ninguna atención al papel creativo del padre, por ejemplo, y aunque muestra en qué punto es criticable basarse enteramente en el concepto de privacidad para defender el derecho de la mujer a abortar, no prueba que la Corte Suprema andara desencaminada cuando se basó en tal concepto para decidir la cuestión constitucional debatida en *Roe vs. Wade*. Después de todo, apelar a la privacidad no niega las distintas características que hacen del embarazo una relación única, o el carácter ambivalente y complejo de las actitudes de muchas mujeres embarazadas hacia los embriones que llevan en su vientre. De hecho, el mejor argumento para aplicar al aborto el derecho constitucional a la privacidad, como veremos

en el capítulo 6, hace hincapié en los especiales costes psíquicos y físicos que conllevan los embarazos no deseados. Finalmente, creo que una importante mejora de la igualdad sexual en Estados Unidos tampoco socavaría el argumento de que las mujeres tienen un derecho constitucional al aborto, ni evitaría la necesidad de tal derecho.

A pesar de estas importantes reservas, el argumento feminista ha añadido una dimensión muy importante al debate acerca del aborto. Es cierto que las actitudes de muchas mujeres hacia el aborto están afectadas por un sentimiento contradictorio: se identifican con sus embarazos y, al mismo tiempo, se sienten oprimidas por los mismos. También es cierto que la subordinación sexual, económica y social de las mujeres contribuye a ese sentimiento de opresión. En una sociedad mejor, en la que se atendiera al cuidado de los hijos de manera tan entusiasta como ahora se desalienta el aborto, el estatus del feto probablemente cambiaría, porque las mujeres podrían sentir el carácter creativo del embarazo y de la maternidad de manera más auténtica, y el valor intrínseco de sus propias vidas se vería menos amenazado. Así pues, los argumentos feministas ponen de manifiesto de nuevo cómo se obstaculiza nuestro entendimiento y se distorsiona nuestra experiencia cuando reducimos la controversia del aborto sólo a la cuestión de si el feto es una persona desde el momento de la concepción. Las feministas no sostienen que el feto es una persona con derechos morales propios, pero sí insisten en que es una criatura de relevancia moral. Ponen énfasis, no en el derecho de la mujer que sugiere la retórica de la privacidad, sino en la responsabilidad de la mujer ante una compleja decisión, ante la que ella es la que está mejor situada.

Éste es explícitamente el mensaje de otra destacada abogada feminista, la profesora Robin West, cuando argumenta que si la Corte Suprema revoca un día *Roe vs. Wade*, y la batalla por el aborto se traslada de las salas de los tribunales a las asambleas legislativas, las mujeres no lograrán defender con éxito el derecho al aborto si ponen énfasis en su derecho a la privacidad, derecho que evoca decisiones egoístas y caprichosas tomadas tras

un velo de inmunidad frente a la censura pública. En su lugar, Robin West plantea que las mujeres deben poner énfasis en la idea de responsabilidad, y ofrece lo que denomina «un argumento basado en la responsabilidad» para complementar los razonamientos de la sentencia *Roe*, que apelan a derechos.

Las mujeres necesitan la libertad de tomar decisiones en cuestiones de reproducción no sólo por un derecho a que se las deje en paz, sino, a menudo, para reforzar sus lazos con los demás: para planificar reponsablemente una familia a la que mantener, para continuar cumpliendo con las obligaciones profesionales o laborales contraídas con el mundo exterior, o para seguir sosteniendo a sus familias o comunidades. Otras veces, la decisión de abortar no viene determinada por un instinto asesino de poner fin a una vida, sino por la dura evidencia de un compañero económicamente irresponsable, una sociedad indiferente al cuidado de los hijos, y un lugar de trabajo incapaz de adaptarse a las necesidades de los trabajadores con hijos... Cualquiera que sea la razón, la decisión de abortar es tomada casi siempre en el contexto de un conjunto de responsabilidades y compromisos imbricados, en conflicto y a menudo irreconciliables.⁴⁰

West, obviamente, presupone que el auditorio a quien se dirige este argumento ha rechazado firmemente la opinión de que el feto es una persona. Si sus argumentos se interpretaran como afirmaciones de que una mujer puede matar a otra *persona* para «reforzar sus lazos con los demás», o porque su marido es económicamente irresponsable, o porque la sociedad no establece un permiso laboral por maternidad, estos argumentos serían políticamente suicidas para la causa feminista. West presupone lo que hemos sostenido a lo largo de este capítulo: que la mayoría de las personas reconocen, incluso cuando su retórica no lo admite, que el verdadero argumento en contra del aborto es que supone una irresponsabilidad desperdiciar vida humana sin una justificación de suficiente peso.

West y otras feministas se refieren a menudo a la investigación de la socióloga Carol Gilligan, profesora de la Universidad de Harvard. En un estudio muy citado, Gilligan sostuvo que, en

cuestiones morales, las mujeres, al menos en la sociedad estadounidense, piensan de manera característicamente distinta a como piensan los hombres.⁴¹ Las mujeres que afrontan decisiones morales difíciles, dijo Gilligan, prestan menor atención que los hombres a principios morales abstractos, pero en cambio sienten una mayor obligación de cuidar y sostener a los demás y de evitar el dolor y el sufrimiento. Se basó, entre otros estudios, en entrevistas con veintinueve mujeres que pensaban abortar y a quienes los servicios de consulta habían remitido a su programa de investigación. Estas mujeres no eran representativas de todas las mujeres que consideran la posibilidad de abortar; aunque veintiuna de ellas sí abortaron después de las discusiones (del resto, cuatro dieron a luz, dos tuvieron un aborto natural y otras dos no pudieron ser localizadas para conocer sus decisiones), todas ellas estaban, al menos, dispuestas a discutir sus decisiones con un extraño y a retrasar para ello sus abortos.

Existe un aspecto especialmente destacable en las reacciones de estas mujeres. Aunque muchas de las veintinueve mujeres de este estudio tenían bastantes dudas sobre cuál sería la decisión correcta, y eso les atormentaba, al parecer ninguna de ellas atribuía el origen de esas dudas a que les resultara confusa o incierta la cuestión de si el feto es una persona con derecho a la vida. Una de ellas —una enfermera católica de veintinueve años— dijo que creía en el principio de que el feto es una persona y el aborto un asesinato, pero es dudoso que creyera eso realmente, pues también pensaba que el aborto podría estar a veces justificado porque se situaba en «una zona “gris”», del mismo modo que ahora ya creía, por su experiencia como enfermera, que la eutanasia podría a veces estar justificada, a pesar de las enseñanzas de su Iglesia en sentido contrario. En cualquier caso, incluso ella estaba preocupada, al igual que las demás, no por el estatus metafísico del feto, sino por un conflicto entre las responsabilidades que creía haber contraído con su familia, con los demás y consigo misma.

Las mujeres del referido estudio no veían esto como un conflicto entre el simple autointerés, por un lado, y sus responsabilidades hacia los demás, por el otro, sino más bien como un conflicto entre auténticas responsabilidades en ambos sentidos, un

conflicto consistente en tener que decidir —como dijo una mujer de veinticinco años que ya había abortado— cómo actuar de un «modo razonable y humano, que deje a la persona quizá un poco trastornada pero no totalmente destruida». Algunas de ellas dijeron que la decisión egoísta sería tener a sus bebés. Una de ellas, de diecinueve años, sentía que «es una elección entre perjudicarme [abortando] o dañar a otras personas de mi entorno. ¿Qué es más importante?». O, como manifestó otra mujer de diecisiete años: «lo que quiero es tener el bebé, pero lo que siento que debo hacer, lo que necesito hacer, es abortar inmediatamente, porque a veces lo que se quiere no es lo correcto». Precisaba que cuando quería tener el niño, no estaba pensando en las responsabilidades que ello conlleva, y que tal cosa era egoísta.

Todas estas mujeres del estudio de Gilligan hablaban y se preguntaban acerca de sus responsabilidades. A veces hablaban de la responsabilidad hacia el niño, pero se referían al futuro e hipotético niño, no al embrión existente —querían decir que sería inmoral tener a un niño a quien uno no pudiera cuidar adecuadamente—. También se preocupaban por otras personas que se verían afectadas por su decisión. Una de ellas, de casi treinta años, dijo que para tomar una decisión correcta hay que ser consciente de «cómo afectará la decisión a tu relación con el padre o cómo le afectará emocionalmente». Hablaban de responsabilidad hacia sí mismas, pero tenían en mente no su propia satisfacción, o hacer lo que querían en ese momento, sino su obligación de hacer de sus propias vidas algo valioso. Una adolescente dijo: «Abortar, si lo haces por las razones adecuadas, te ayuda a empezar de nuevo y hacer cosas distintas.» Una profesional de la música de casi treinta años dijo que su decisión de abortar era egoísta porque era para su «supervivencia», pero quería referirse a la supervivencia en su trabajo, el cual, dijo ella, era «de donde derivó el significado de lo que soy».

En resumen, Gilligan dice: «Aquí la voz femenina convencional surge con gran claridad, definiendo la identidad personal, así como su valor, por su capacidad de cuidar y proteger a los demás.» Pero esas mujeres hablaron también de otra clase de responsabilidad, más abstracta: responsabilidad hacia lo que llamaron «el mundo». Una dijo: «No necesito pagar mis deudas

imaginarias con el mundo a través de este niño, y no creo correcto traer un niño al mundo y utilizarlo para tal fin.» Otra dijo que sería egoísta decidir abortar porque abortar negaría «la supervivencia del niño, un nuevo ser humano», pero no quería decir que el aborto fuera un asesinato o que violara los derechos del feto. Lo dijo en términos muy distintos, más impersonales y abstractos: «Una vez que una cierta vida ha empezado no debería ser interrumpida artificialmente.»

Ésta es una descripción breve pero cuidadosamente precisa de lo que, bajo toda la estridente retórica acerca de derechos y asesinato, la mayor parte de la gente considera como el verdadero defecto moral del aborto. Abortar supone desperdiciar el valor intrínseco —la santidad, la inviolabilidad— de una vida humana y es por lo tanto una grave infracción moral, excepto cuando el valor intrínseco de otras vidas humanas se desperdiciara de adoptarse una decisión *contraria* al aborto. Cada una de las mujeres del estudio de Gilligan estaba asumiendo ese terrible conflicto y reaccionando ante él. Cada una intentaba, por encima de todo, calibrar su responsabilidad de respetar el valor intrínseco de su *propia* vida, situar en ese contexto la tremenda decisión que habría de tomar y considerar las decisiones acerca de si interrumpir o no una nueva vida en el marco de la exigencia más general de mostrar respeto por cualquier vida, empezando por la propia y con la responsabilidad inherente. Decidir sobre el aborto no es un problema aislado, desconectado del resto de decisiones vitales, sino más bien un ejemplo dramático y muy ilustrativo del tipo de decisiones que las personas deben tomar a lo largo de sus vidas, todas ellas reveladoras de sus convicciones acerca del valor de la vida y el significado de la muerte.

Otras naciones

En las democracias, las convicciones de la gente acerca de la naturaleza del debate del aborto se reflejan a menudo no sólo en sus opiniones individuales y en las posturas de los grupos a los que pertenecen, sino también en las restricciones al aborto establecidas en la legislación que sus gobiernos promulgan. En

Estados Unidos, desde 1973, tal legislación ha sido limitada por la Corte Suprema en la sentencia del caso *Roe vs. Wade*. Pero en Europa, en las últimas décadas, se ha generado una abundante legislación sobre el aborto y, al igual que el referéndum irlandés que describimos, esa legislación corrobora la opinión de que las preocupaciones acerca del aborto de la mayoría de la gente se basan en razones de carácter autónomo, y no en razones de carácter derivado.

La profesora Mary Ann Glendon, de la Facultad de Derecho de Harvard, escribió un influyente libro, publicado en 1987, que compara las leyes del aborto y del divorcio norteamericanas con las leyes de otros países occidentales. Glendon sostenía que la regulación del aborto impuesta por la sentencia *Roe vs. Wade* está muy alejada del derecho de muchos países de la Europa occidental. Algunas de esas naciones permiten el aborto precoz, sujeto en la práctica a muy pocas o a ninguna restricción. Pero, al mismo tiempo, reconocen y procuran proteger de diversas maneras el valor intrínseco de cualquier forma de vida humana, cosa que, según Glendon, no hace *Roe vs. Wade*, pues esta sentencia pone un énfasis indebido en los derechos individuales y la libertad individual, y alienta la «autonomía, la separación y el aislamiento en la guerra de todos contra todos» en contraste con el énfasis europeo en la «solidaridad social».⁴² Glendon sugería que la Corte Suprema revisara su decisión para permitir que cada estado norteamericano alcanzara su propia resolución del dilema del aborto, y prohibiera sólo aquellas leyes que, en palabras de una sentencia italiana que Glendon citó, reconocen «una total y absoluta prioridad» a la supervivencia del feto. Glendon esperaba que un espíritu de compromiso razonable produciría entonces, en cada estado, compromisos en la línea de las leyes europeas que ella comentó.

Estoy en desacuerdo con gran parte del análisis de Glendon. Creo que el contraste que establece entre «derechos individuales» y «solidaridad social», aunque ahora es muy popular entre los críticos conservadores de la tradición liberal, resulta simplista y peligroso. El compromiso histórico de Estados Unidos con los derechos humanos individuales no ha resultado ser hob-

besiano ni ha provocado aislamiento, como ella y otros críticos han sugerido, ni tampoco ha socavado un sentimiento nacional de comunidad. Al contrario, Estados Unidos constituye una nación de tamaño continental, que incluye muchas regiones, grandes y distintas, y es pluralista en casi todos los aspectos posibles: racial, étnico y cultural. En una nación así, los derechos individuales, en la medida en que son reconocidos y hechos efectivos, ofrecen la única posibilidad de una auténtica comunidad en la que todos los individuos participen como iguales. Además, Estados Unidos puede ser una comunidad *nacional* sólo si los derechos más fundamentales son también nacionales, sólo si los más importantes principios de libertad reconocidos en algunas partes del país son también respetados en todas las demás. Es verdad que muchas de las afirmaciones que hacen ahora diferentes grupos en Estados Unidos acerca de lo que tienen derecho a hacer son exageradas y a veces extravagantes. Pero la posibilidad de abusos refuta la necesidad de auténticos derechos individuales sólo en la misma medida en que el fascismo y el comunismo, cada uno de los cuales ha afirmado su autoridad en nombre de la «solidaridad social», puede refutar las apelaciones de Glendon en favor de un mayor sentimiento de objetivos y propósitos comunes.

Además, las naciones europeas que según Glendon han elegido la solidaridad por encima de los derechos, están reconociendo cada vez más la pobreza y el peligro de tal contraste. El movimiento contemporáneo más característico dentro del derecho europeo occidental no es ningún esfuerzo comunitarista por colocar las virtudes de «otros valores importantes» por encima de los «valores de la tolerancia», como Glendon recomienda.⁴³ Europa recuerda demasiado bien los resultados de similar jerarquía de valores en su pasado reciente, y está horrorizada ante su actual reaparición en ciertas partes de Europa del Este. No, la tendencia jurídica más importante apunta a derechos individuales constitucionalmente reconocidos, y que son aplicados y hechos efectivos por tribunales —no sólo tribunales nacionales, sino también los tribunales internacionales de Luxemburgo y Estrasburgo—, que se esfuerzan por unir Europa como una comunidad de principios y no sólo de comercio.⁴⁴

Europa es distinta de Estados Unidos en muchos sentidos que hacen que no parezcan realistas las esperanzas de Glendon de que los estados norteamericanos sigan un día el modelo europeo de compromiso en torno al aborto. Estados Unidos es un país mucho menos homogéneo, racial y culturalmente, que Francia, Gran Bretaña, Alemania, España, Italia u otras naciones europeas, y en algunas regiones del país la política está más dominada por actitudes y grupos religiosos que la política nacional de muchos de esos países.⁴⁵ En este aspecto, algunas partes de Estados Unidos se parecen más a Irlanda que a Gran Bretaña, Francia, Alemania o Italia. Como dije, varios estados norteamericanos y el territorio de Guam, cada uno con la esperanza de persuadir a la Corte Suprema para que revocara el precedente *Roe vs. Wade*, adoptaron recientemente leyes anti-aborto muy duras —la de Guam no permitía excepciones ni siquiera en caso de violación— y otros varios estados probablemente promulgarían tales leyes si la mencionada sentencia fuera algún día revocada. Tampoco parece probable que el Congreso nacional o muchas asambleas legislativas de los estados establezcan los programas de bienestar social y otro tipo de ayudas para las madres jóvenes y pobres, que constituyen una parte importante de la dedicación europea a la protección de la vida humana.

Sin embargo, y a pesar de estas importantes reservas a la tesis general de Glendon, considero extraordinariamente informativas y reveladoras sus comparaciones entre el derecho estadounidense y el derecho de otros países. Confirman, en el ámbito internacional, la hipótesis que hemos estado defendiendo: que el debate sobre el aborto no es abordable como un debate acerca de si el feto es una persona, sino que debe ser reconstruido como un debate de naturaleza muy distinta.

Un país europeo —Irlanda, como hemos visto— tiene leyes antiaborto muy estrictas. Otros cinco —Albania, Irlanda del Norte, Portugal, España y Suiza— nominalmente limitan el aborto, incluso durante el comienzo del embarazo, a circunstancias en que la salud general de la madre está amenazada y, en España y Portugal, a casos de violación, incesto o malformación del feto. El resto de los países de la Europa occidental, in-

cluyendo Bélgica, Gran Bretaña, Francia, Italia, Alemania y los Países Escandinavos, tienen leyes que, bien explícitamente, bien en la práctica, permiten el aborto casi libre en las primeras etapas del embarazo durante los primeros tres meses en la mayoría, si bien hasta 1991 se permitía en Gran Bretaña hasta las veintiocho semanas, momento que se sitúa *más allá* del momento a partir del cual la sentencia *Roe* permite a los estados norteamericanos prohibir el aborto. Glendon cree que estas restricciones no reducen significativamente el número de abortos. Holanda, con una de las leyes del aborto más liberales, también tiene una de las tasas de abortos más bajas, inferior a las tasas de casi todos los países que tienen leyes más estrictas.⁴⁶ Pero —argumenta Glendon— las leyes europeas se diferencian no obstante de la sentencia *Roe*, pues cualquiera que sea su efecto práctico sobre la tasa de abortos, afirman el valor comunitario central de la vida humana y educan a la gente a respetar ese valor.

Glendon se refiere a la ley francesa, que permite el aborto en las primeras diez semanas sólo si la mujer embarazada se halla «angustiada». La ley permite a la mujer decidir por sí misma si está o no angustiada, y no exige un certificado médico o la aprobación de ninguna otra persona, aunque sí le exige que acepte «consejo». Además, el gobierno paga al menos el 70 por ciento del coste del aborto —y todo el coste si las razones del aborto son exclusivamente médicas—. El efecto práctico de la ley francesa, por tanto, puede ser casi el mismo que si explícitamente hubiera permitido el aborto libre durante diez semanas. Cualquier condena moral del aborto implícita en el lenguaje de la ley parece socavada por la disposición del país a ayudar a pagar los costes. Pero Glendon insiste en una idea distinta: el lenguaje de la ley, al requerir que las mujeres se declaren «angustiadas», revela que el aborto por razones caprichosas o sólo por comodidad es moralmente incorrecto.

El profesor Laurence Tribe, de la Facultad de Derecho de Harvard, manifiesta que la «solución francesa, dentro de un sistema jurídico de tipo angloamericano... parece dar una lección de hipocresía».⁴⁷ La ley francesa sería ciertamente engañosa si el legislador francés hubiera afirmado, como justifica-

ción de la misma, que el feto es una persona con derecho a la vida. Sería hipócrita declarar que una mujer es libre de destruir la vida de otra persona cuando se sabe que dicha mujer está «angustiada» y, todavía peor, no mostrar ningún interés colectivo en la buena fe o plausibilidad de su decisión. Pero la ley no es engañosa, sino producto de un juicio afinado, si persigue un objetivo de carácter autónomo y no de carácter derivado: que la gente reconozca la gravedad moral de la decisión de abortar y adquiera responsabilidad personal y moral por la misma. La ley francesa establece un criterio oficial que confía en que la mujer interprete y defina por sí misma en un ejercicio de responsabilidad personal, y prevé asimismo que, en cierto momento, la mujer reciba consejo y pueda así tomarse en consideración la gravedad moral del acto sin que por ello se usurpe el derecho y obligación de la mujer de tomar por sí misma la decisión moral.

Glendon llama la atención acertadamente sobre la importante sentencia del Tribunal Constitucional de la República Federal de Alemania. En 1974, el Parlamento de Alemania Occidental adoptó una liberal ley del aborto que establecía que el aborto era permisible, por cualquier razón, hasta la decimosegunda semana de embarazo pero ilegal después de ese período salvo por razones justificadas: malformación del feto o riesgo para la salud de la madre. En 1975, en una sentencia complicada y controvertida, el Tribunal Constitucional declaró inconstitucional la ley, con el argumento de que no valoraba suficientemente la vida humana.

El Tribunal se basó, entre otras cláusulas, en el artículo 2(2) de la Ley Fundamental de Alemania Occidental de 1949, que declara: «Todos tienen derecho a la vida y a la inviolabilidad de su persona.» Esto parece sugerir que la sentencia del Tribunal tuvo un fundamento de carácter derivado; sugiere que el Tribunal pudo considerar que incluso un feto temprano tiene un derecho a la vida tan relevante como el de cualquier otra persona. Pero el argumento que el Tribunal propuso y la decisión que realmente adoptó contradicen esa proposición. La sentencia sólo puede entenderse si se basa en un fundamento distinto, a saber, el fundamento de carácter autónomo de que cualquier ley

alemana sobre el aborto debe ser redactada de tal manera que reconozca la importancia intrínseca de la vida humana.⁴⁸ Pues el Tribunal no declaró que cualquier ley que permitiera el aborto excepto, quizás, para salvar la vida de la madre, sería inconstitucional —cosa que debería haber hecho, lógicamente, si realmente pretendía declarar que todo feto tuviera garantizado el derecho a la vida—. En su lugar, declaró que la ley de 1974 era nula porque formalmente no exigía ninguna razón en absoluto para poder abortar durante las primeras doce semanas y, por lo tanto, no evidenciaba la gravedad moral de terminar deliberadamente una vida humana. El Tribunal sostuvo que la completa indiferencia de la ley hacia lo que, al menos tras catorce días de gestación era plenamente una forma de vida humana, contradecía el significado de la Ley Fundamental de 1949, que se basa, como dijo el Tribunal, en «la afirmación del valor fundamental de la vida humana», una afirmación cuya intención era repudiar totalmente el absoluto desprecio que los nazis habían mostrado hacia ese valor.

El Tribunal clarificó que no estaba prohibiendo el aborto, ni siquiera el aborto practicado por razones que cualquier conservador rechazaría por ilegítimas. Invitó al Parlamento a adoptar una nueva ley que permitiera el aborto pero que mostrara más respeto por el valor intrínseco de la vida que el mostrado por la ley de 1974. A modo de ejemplo, y para asegurar que el aborto fuera posible por una buena causa, y mientras se redactaba una nueva ley, el Tribunal redactó e impuso su propio régimen «transitorio» del aborto, el cual, una vez más, dejaba claro que realmente no se afirmaba un derecho del feto a la vida. Las normas transitorias establecían, por ejemplo, que el aborto fuera permisible no sólo en casos de violación, malformación del feto o cuando la salud de la madre estuviera amenazada, sino también «a fin de evitar el peligro de una grave urgencia» de cualquier otro tipo que pudiera padecer la mujer embarazada.

Glendon sugiere que las diferencias prácticas entre estas normas transitorias que el propio Tribunal redactó y la ley que declaró inconstitucional eran nimias. La diferencia real, según ella, radica en el significado social de la declaración del Tribunal de que, en principio, el aborto no es una materia para el an-

tojo o el capricho, sino una cuestión de gravedad moral. En 1976, el Parlamento de Alemania Occidental promulgó una nueva ley cuya diferencia práctica con la derogada ley de 1974, desde el punto de vista de lo que cada ley prohibía en la práctica, era aún más nimia. La ley de 1976 disponía que el aborto sería lícito durante las doce primeras semanas si la continuación del embarazo pudiera suponer para la mujer una situación de seria dificultad, y hasta la vigesimosegunda semana si la malformación del feto hiciera ilógico exigir a la mujer que continuara con el embarazo. También disponía, al igual que la ley francesa, un sistema de consejo antes de abortar, incluso para abortos tempranos, así como un período de espera de tres semanas entre el consejo y el aborto. Como señalé en el capítulo 1, el Parlamento alemán unificado adoptó en 1992 una nueva ley aún más liberal, y se esperaba que el Tribunal Constitucional se pronunciara sobre la constitucionalidad de esa ley a principios de 1993.

En 1985, el Tribunal Constitucional español, obviamente influido por la sentencia alemana de 1975, examinó la constitucionalidad de nuevas leyes españolas que habían derogado las antiguas y muy rígidas restricciones al aborto e introducido nuevas normas que permitían el aborto en caso de violación, malformación del feto y riesgo para la salud física o psíquica de la madre. El Tribunal estableció la distinción sobre la que hemos estado insistiendo, entre la afirmación de carácter derivado de que el feto tiene derechos como «persona» y la idea de carácter autónomo de que a la vida humana le es intrínseco un valor que debería ser reconocido y respaldado colectivamente. Negó que el feto fuera una persona a efectos de la Constitución española, o que tenga los derechos de una persona, pero dijo que la Constitución española sí respalda la vida humana como un valor que las leyes de la nación deben respetar.⁴⁹ En una votación muy ajustada, declaró inconstitucional la nueva ley del aborto, pero sin embargo estableció directrices para la reforma de la ley que, según el Tribunal, asegurarían su constitucionalidad: que un médico certificara cualquier pretendido riesgo para la salud física o psíquica de la madre, y que las instalaciones donde se practicara el aborto contarán con la debida autorización.⁵⁰ El Parlamento español aceptó

estas directrices y en consecuencia reformó la ley. Desde un punto de vista práctico, los cambios no reforzaron sustancialmente las restricciones impuestas al aborto, pero sí indicaron la preocupación colectiva por la gravedad del aborto que una mayoría del Tribunal Constitucional había considerado esencial.

En 1992, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos dictó una importante sentencia que también presuponía que el feto no era una persona con derechos o intereses propios, y que las leyes que prohíben o regulan el aborto sólo pueden ser justificadas por una razón distinta, que considera que el aborto pone en riesgo el valor inherente de la vida humana.⁵¹ Antes del referéndum de 1992, el derecho irlandés prohibía a cualquier organización suministrar a una mujer embarazada dentro de Irlanda el nombre, la dirección y el número de teléfono de una clínica de abortos en Gran Bretaña, y el tribunal irlandés había dictado una orden permanente de prohibición contra dos servicios de asesoría en materia de aborto que suministraban tal información. El juez había considerado el argumento de que una orden de prohibición violaría el derecho constitucional de la mujer embarazada a recibir información, pero había declarado que «estoy convencido de que no podría surgir constitucionalmente ningún derecho a obtener información cuyo propósito fuera anular el derecho constitucional del niño no nacido». Los servicios de asesoría apelaron al Tribunal Europeo, argumentando que la orden violaba la Convención Europea de Derechos Humanos, de la que Irlanda forma parte. Ese Tribunal no decidió si la Convención garantiza el derecho a abortar, porque no necesitaba decidirlo. En cambio, el Tribunal decidió que la prohibición de informar violaba el artículo 10 de la Convención, que protege la libertad de expresión e información. Entre otros argumentos, dijo que como la información relativa a clínicas de abortos puede obtenerse en Irlanda por otras fuentes —por ejemplo, a través de los listines telefónicos británicos existentes en Irlanda—, la prohibición que pesaba sobre las organizaciones que suministraban tal información a las mujeres embarazadas que la solicitaban no evitaría un suficiente número de abortos como para justificar la restricción de la libertad de información. Utilizó, en otras palabras, un test de «proporcionalidad» entre el grado en que la prohibición de informar contribuiría

a la política irlandesa de proteger la vida del feto y el grado en que perjudicaría la libertad de expresión; sostuvo que el beneficio para tal política no era suficientemente significativo como para justificar el coste en términos de libertad. Pero este test de proporcionalidad sería ilógico si, como el gobierno irlandés argumentó, el feto fuera una persona con derecho a la vida: si lo fuera, un gobierno tendría derecho a tratar de evitar el asesinato incluso de un solo feto, y la prohibición de suministrar información directa relativa a clínicas extranjeras de abortos sería un medio adecuado para tal fin, aunque la mayoría de las mujeres embarazadas tuviera otras vías para obtener tal información. La ley irlandesa ya se ha modificado, pero la decisión del Tribunal Europeo sigue siendo importante porque su test de proporcionalidad presupone que el propósito de las leyes que prohíben el aborto no es evitar el asesinato, sino proteger un sentimiento público del valor inherente de la vida. Es legítimo sostener que beneficios menores o muy marginales en la consecución de *ese* objetivo no justificarían restricciones sustanciales de otros derechos, incluidos los derechos protegidos por el artículo 10 de la Convención.

El siguiente paso

Aunque este capítulo ha recorrido un largo camino, ha estado dedicado principalmente a una única afirmación: no podemos comprender el debate moral que aparece, actualmente, con virulencia por todo el mundo —entre individuos, entre grupos religiosos y feministas y en la política de varias naciones— si lo concebimos como un debate centrado en la cuestión de si el feto es una persona. Casi todo el mundo comparte, explícita o intuitivamente, la idea de que la vida humana tiene valor objetivo, intrínseco, que es completamente independiente de su valor personal para alguien, y el desacuerdo sobre la interpretación correcta de esta idea común es el verdadero nervio del gran debate sobre el aborto. Por esta razón, para la mayoría de la gente el debate es incluso más importante que una discusión acerca de si el feto es una persona. Afecta a las distintas concepciones acerca del valor y propósito de la vida humana y

acerca del significado y naturaleza de la muerte humana, y por ello es un debate más profundo.

Hemos intentado mostrar que la explicación convencional es inadecuada. Pero hasta ahora hemos dicho poco que haga más preciso el concepto de valor intrínseco, o de santidad o inviolabilidad, o que responda a la objeción de que estas ideas son demasiado misteriosas para figurar en una auténtica explicación. Tampoco hemos explicado todavía, salvo de una manera muy provisional, cómo podemos entender el debate del aborto a la luz de estas ideas. Se trata de retos cruciales que debemos afrontar de inmediato.

¿QUÉ ES LO SAGRADO?

A veces los científicos no pueden explicar sus observaciones del universo conocido a menos que presupongan la existencia de algo que no ha sido descubierto todavía: otro planeta, estrella o fuerza. Así, presuponen que existe algo más, y lo buscan. Los astrónomos descubrieron el planeta Neptuno, por ejemplo, sólo después de darse cuenta de que los movimientos del planeta Urano sólo podían ser explicados por la fuerza gravitacional de otro cuerpo celeste, todavía desconocido, cuya órbita estaba todavía más lejos del sol.

Hemos argumentado que la mayoría de nosotros —tanto liberales como conservadores— no podemos explicar nuestras convicciones del modo que creen muchos políticos, portavoces autodesignados, moralistas y filósofos. Todos ellos dicen que las diferentes opiniones que tenemos sobre cuándo y por qué el aborto es moralmente incorrecto, y sobre cómo debería el derecho regularlo, derivan todas ellas de alguna convicción fundamental acerca de si el feto es una persona con derechos e intereses propios y, si ello es así, hasta qué punto tales derechos e intereses deben prevalecer sobre los derechos e intereses de la mujer embarazada. Pero cuando examinamos de cerca el tipo de convicciones de la mayoría de la gente, vemos que no podemos explicarlas si tratamos simplemente de descubrir si sus opiniones acerca de si el feto es o no una persona. Nuestras convicciones reflejan otra idea que también sostenemos y cuya

fuerza gravitacional explica mejor la forma que adoptan nuestras creencias y desacuerdos.

Ya hemos señalado cuál es esa otra idea: creemos que es *intrínsecamente* lamentable que la vida humana, una vez ha empezado, termine prematuramente. Creemos, en otras palabras, que una muerte prematura es mala en sí misma, aunque no suponga nada malo para ninguna persona en particular. Mucha gente piensa así acerca del suicidio y de la eutanasia —que algo terrible ha ocurrido cuando alguien se quita la vida o cuando su médico le mata a petición propia, incluso aunque la muerte pueda satisfacer los mejores intereses de esa persona—. Pensamos lo mismo acerca del aborto: que el aborto a veces es inmoral no porque viole los derechos del feto o perjudique sus intereses, sino a pesar de que el feto no tenga derechos o intereses que puedan ser violados. La gran mayoría de las personas que tienen opiniones enérgicas sobre el aborto —tanto liberales como conservadores— creen, al menos intuitivamente, que la vida de un organismo humano tiene valor intrínseco en cualquiera de las formas que adopte, incluso la forma extremadamente poco desarrollada de un embrión recién implantado. Decimos «al menos intuitivamente» porque muchas personas no han puesto en relación sus concepciones acerca del aborto o la eutanasia con la idea de que la vida humana tiene valor intrínseco. Para ellas, tal idea es el planeta no descubierto que explica convicciones que de otro modo serían inexplicables.

La idea del valor intrínseco de la vida puede parecer misteriosa, y debemos tratar de conseguir que lo parezca menos. En primer lugar, deberemos superar una objeción que los filósofos han formulado y que niega la posibilidad misma de que *algo* tenga valor intrínseco. David Hume y muchos otros filósofos insistieron en que los objetos y los hechos pueden tener valor sólo cuando y porque sirven los intereses de alguien o de algo. Según esta opinión, ninguna cosa es valiosa salvo que alguien la desee o salvo que sirva a alguien para obtener lo que desea. ¿Cómo puede importar que una vida continúe, a no ser que esa vida sea importante para alguien? ¿Cómo es posible que la continuación de la vida sea importante simplemente en y por sí misma, tal como estamos sugiriendo?

Ésta puede parecer una objeción poderosa. Pero gran parte de nuestra vida se basa en la idea de que los objetos y los hechos pueden ser valiosos por sí mismos. Es verdad que en su vida cotidiana las personas dedican la mayor parte de su tiempo a intentar obtener o hacer cosas que valoran porque las necesitan o disfrutan, o porque alguna otra persona las necesita o disfruta. Por esta razón, tratan de ganar dinero y compran ropa, comida o medicamentos. Pero la idea de que algunos hechos u objetos son valiosos en y por sí mismos —que los respetamos no porque sirvan a nuestros deseos o intereses, sino por sí mismos— es también una parte familiar de nuestra experiencia. Por ejemplo, muchas de nuestras opiniones acerca del conocimiento, la experiencia, el arte y la naturaleza presuponen que, de maneras diversas, estas cosas son valiosas por sí mismas y no sólo por su utilidad o por el placer o satisfacción que nos proporcionan. La idea del valor intrínseco es un lugar común y ocupa un lugar central en el esquema de valores y opiniones que compartimos.

No es suficiente, sin embargo, decir simplemente que la idea del valor intrínseco es familiar. Pues aquí estamos interesados en una aplicación especial de esta idea —la afirmación de que la vida humana, incluso en su forma menos desarrollada, tiene valor intrínseco— y esta aplicación suscita problemas singulares. ¿Por qué, por ejemplo, no se sigue de esta idea que debería haber tanta vida humana como fuera posible? La mayoría de nosotros ciertamente no piensa así. Al contrario, sería mejor, al menos en muchas partes del mundo, que hubiera menos vida humana de la que hay. Entonces, ¿cómo puede ser intrínsecamente importante que la vida humana, una vez iniciada, continúe? Éstas son preguntas importantes y al contestar a ellas descubriremos una distinción crucial entre dos categorías de cosas intrínsecamente valiosas: las que son *incrementalmente* valiosas —cuantas más tengamos, mejor— y las que no lo son, sino que son valiosas en un sentido muy distinto. Llamaré a estas últimas valores *sagrados* o *inviolables*.

Existe otro problema totalmente independiente. Afirmamos no sólo que la mayoría de nosotros cree que la vida humana tiene un valor intrínseco, sino también que esta creencia explica

por qué discrepamos tan profundamente acerca del aborto. ¿Cómo es posible? ¿Cómo puede una premisa compartida dar lugar a las terribles divisiones producidas con motivo del aborto y que nos están lacerando? La respuesta, creemos, reside en que interpretamos de distintos modos la idea de que la vida humana es valiosa, y en que estas distintas interpretaciones expresan instintos muy poderosos y convicciones muy apasionadas.

Es evidente que la idea abstracta del valor intrínseco de la vida está abierta a distintas interpretaciones. Supóngase que aceptamos esta idea abstracta y que también aceptamos que un aborto deliberado mostraría un injusto desprecio hacia el valor intrínseco de la vida, al menos en ciertas circunstancias. ¿Cuáles son estas circunstancias? La lista de cuestiones que debemos plantearnos para contestar esta pregunta es muy larga. Un aborto practicado hacia el final del embarazo, ¿constituye peor insulto al valor intrínseco de la vida que el que pueda suponer un aborto practicado en un período inicial? Si ello es así, ¿por qué? ¿Qué criterio de medida o comparación utilizamos y deberíamos utilizar al emitir tal clase de juicios?

¿Qué más, aparte del aborto, deja de mostrar el obligado respeto por la vida humana? ¿Muestra respeto por la vida el médico que permite morir a la madre para salvar al feto? ¿Qué decisión de las que pueda tomar el médico en estas circunstancias mostraría más respeto por el valor intrínseco de la vida humana, y cuál menos? ¿Por qué? Supóngase que el embarazo es resultado de una violación: ¿qué decisión muestra más respeto por el valor intrínseco de la vida humana, una decisión en favor del aborto o la decisión contraria? Supóngase que un feto está terriblemente deformado: ¿muestra respeto por la vida permitir que nazca o, por el contrario, desprecio hacia la misma? ¿Qué criterio para medir el respeto o el desprecio por la vida humana deberíamos utilizar al emitir estos juicios?

Distintas personas, con convicciones marcadamente diferentes acerca de una serie de temas religiosos y filosóficos, contestan a estas preguntas de modo dispar, y estas distintas respuestas coinciden de hecho con las principales corrientes de opinión en materia de aborto. Si podemos entender el debate del aborto como un debate relacionado con otras diferencias de

opinión en temas religiosos y filosóficos, entenderemos mucho mejor cómo y por qué estamos en desacuerdo. También estaremos en mejor posición para destacar hasta qué punto estamos de acuerdo, y para ver cómo nuestras discrepancias, profundas y dolorosas como son, están sin embargo arraigadas en una unidad fundamental de convicción humanista. Lo que compartimos es más fundamental que nuestras discrepancias acerca de su mejor interpretación.

La idea de lo sagrado

¿Qué significa decir que la vida humana es intrínsecamente importante? Algo es *instrumentalmente* importante si su valor depende de su utilidad, de su capacidad para ayudar a las personas a obtener alguna otra cosa que desean. El dinero y los medicamentos, por ejemplo, son sólo instrumentalmente valiosos: nadie atribuye al dinero más valor que su poder de adquirir cosas que la gente quiere o necesita, o que las medicinas tengan valor más allá de su capacidad de curar. Una cosa es *subjetivamente* valiosa sólo para aquellas personas que la desean. Beber whisky escocés, ver partidos de fútbol y tomar el sol es valioso sólo para personas como yo, a las que nos resulta agradable hacer estas cosas. No creo que otros que las detesten incurran en algún error o dejen de mostrar el respeto adecuado por lo verdaderamente valioso. Ocurre simplemente que no les gusta o no quieren lo mismo que yo.

Algo es intrínsecamente valioso, por el contrario, si su valor es *independiente* de lo que las personas quieren, disfrutan o necesitan, o de lo que es bueno para ellas. La mayoría de nosotros tratamos por lo menos algunos objetos o hechos como intrínsecamente valiosos en ese sentido: creemos que debemos admirarlos y protegerlos porque son importantes por sí mismos y no sólo porque nosotros, u otras personas, los queramos o los disfrutemos. Muchas personas piensan que las grandes pinturas, por ejemplo, son intrínsecamente valiosas. Son valiosas y deben ser respetadas y protegidas por su inherente cualidad como arte y no porque las personas disfruten al mirarlas, las encuen-

tren instructivas o gocen de una agradable experiencia estética al contemplarlas. Queremos ver uno de los autorretratos de Rembrandt porque es maravilloso, y no decimos que sea maravilloso porque queramos verlo. La idea de su destrucción nos horroriza —nos parece una terrible profanación—. Pero ello es así no sólo porque tal destrucción elimine experiencias que deseamos tener. Nos horrorizamos aunque tengamos una probabilidad muy pequeña de poder ver alguna vez el cuadro —quizá es de propiedad privada y no está nunca expuesto al público, o lo está en un museo muy lejano— y aunque dispongamos de muchas y excelentes reproducciones.¹

Tratamos de esta manera no sólo ciertas pinturas u otras obras de arte, sino, de un modo más general, a las culturas humanas. Nos parece una pena que cualquier forma peculiar de cultura humana, especialmente una cultura compleja e interesante, muera o languidezca. De nuevo, esto no puede ser explicado del todo sólo por la contribución que la variedad de culturas pueda suponer para la emoción de nuestras vidas. Así, por ejemplo, creamos museos para proteger y mantener el interés por alguna forma de arte primitivo no sólo porque pensamos que sus objetos son espléndidos o bellos, sino porque nos parece una pérdida terrible el hecho de que cualquier forma artística que los seres humanos han desarrollado perezca como si nunca hubiera existido. Adoptamos una actitud muy parecida ante algunos elementos de la cultura popular o industrial: nos preocupa la desaparición de artesanías tradicionales, por ejemplo, no sólo en el supuesto de que necesitamos lo que producían —quizás no lo necesitamos—, sino porque nos parece una gran pérdida que desaparezca toda una forma de imaginación artesanal.

La vida humana, ¿es valiosa subjetiva, instrumental o intrínsecamente? La mayoría de nosotros cree que la vida humana es valiosa en los tres sentidos. Tratamos como instrumental el valor de la vida de una persona cuando medimos en términos de cuánto sirve, su vida, a los intereses de los demás: por ejemplo, en términos de hasta qué punto lo que esa persona produce mejora la vida de los demás. Cuando decimos que la vida de Mozart o de Pasteur fue valiosa porque la música y la medicina que

crearon sirvieron los intereses de otros, tratamos sus vidas como instrumentalmente valiosas.

Tratamos la vida de una persona como subjetivamente valiosa cuando medimos su valor para la persona misma, es decir, en términos de hasta qué punto quiere *ella* estar viva y hasta qué punto estar vivo es bueno para ella. Así pues, si decimos que la vida ha perdido su valor para alguien que está en la miseria o sufre mucho, estamos tratando esa vida en sentido subjetivo.

Llamemos valor *personal* al valor subjetivo que una vida tiene para la persona de cuya vida se trata. Es este valor el que tenemos en mente cuando decimos que normalmente la vida es lo más importante que tiene una persona. Es este valor el que un gobierno intenta proteger, como de fundamental importancia, cuando reconoce y hace efectivo el derecho a la vida de las personas. Por lo tanto, es comprensible que el debate sobre el aborto abarque la cuestión de si el feto tiene derechos e intereses propios. Si los tiene, tendrá un interés personal en seguir viviendo, un interés que deberá ser protegido reconociendo y haciendo efectivo el derecho a la vida. Hemos sostenido que el feto en su primera fase carece de intereses y derechos y que casi nadie cree que los tenga; si el valor personal fuera el único tipo de valor que está en juego en el aborto, el aborto no sería moralmente problemático.

Si creemos, sin embargo, que la vida de cualquier organismo humano, incluido el feto, tiene valor intrínseco con independencia de que pueda tener además un valor instrumental o personal —si tratamos cualquier forma de vida humana como algo que debemos respetar, honrar y proteger por ser maravilloso en sí mismo—, entonces el aborto es moralmente problemático. Si es una horrible profanación destruir un cuadro, por ejemplo, aunque no sea una persona, ¿por qué no debería constituir una profanación mucho más grave destruir algo cuyo valor intrínseco puede ser mucho mayor?

Debemos apuntar una distinción adicional de crucial importancia: la distinción entre lo que valoramos incrementalmente —aquello de lo que queremos más, sin importar cuánto tenemos ya— y lo que valoramos sólo cuando ya existe. Algunas

cosas son valiosas no sólo intrínsecamente, sino también incrementalmente. Tendemos a tratar el conocimiento, por ejemplo, de esta manera. Nuestra cultura quiere saber arqueología y cosmología y acerca de galaxias que están a muchos millones de años luz —incluso aunque probablemente poco de ese conocimiento será de utilidad práctica alguna— y queremos saber de todo eso lo más que podamos.² Pero no es así como valoramos la vida humana, sino que la consideramos sagrada o inviolable. (Como en el capítulo 1, utilizamos estos términos —y también los términos *santidad* e *inviolabilidad*— indistintamente.) Lo que diferencia a lo sagrado de lo incrementalmente valioso es que lo sagrado es intrínsecamente valioso porque existe —y, por lo tanto, sólo en tanto existe—. Es inviolable por lo que representa o encarna. No es importante que haya más personas. Pero una vez que una vida humana ha empezado, es muy importante que florezca y no se desperdicie.

¿Es una distinción extraña? No: hacemos la misma distinción a propósito de otros objetos y hechos que consideramos intrínsecamente valiosos. Gran parte del arte que apreciamos lo valoramos en términos de la idea de lo sagrado y no incrementalmente. Atribuimos gran valor a las obras de arte una vez que existen a pesar de que nos preocupemos menos de si se producen más. Naturalmente, podemos creer que la producción continuada de *gran* arte es tremendamente importante —que cuantos más objetos verdaderamente maravillosos produzca una cultura, tanto mejor— y pensamos de igual modo acerca de las grandes vidas: incluso quienes están más a favor de controlar el crecimiento demográfico no querrían menos «Leonardo da Vinci» o «Martin Luther Kings». Pero incluso si no lamentamos que no haya más obras de un pintor determinado o más ejemplares de cierto género artístico, insistimos en que se respeten los ejemplares que sí tenemos. Particularmente, no deseamos más pinturas de Tintoretto que las que ya existen. No obstante, nos aterraría la destrucción deliberada de una sola de ellas.

Algo es sagrado o inviolable cuando su destrucción deliberada deshonoraría lo que debe ser honrado. ¿Qué es lo que hace a algo sagrado en este sentido? Podemos distinguir dos procesos a través de los cuales algo se vuelve sagrado para una cultura o

persona determinadas. El primero es un proceso de asociación o designación. En el antiguo Egipto, por ejemplo, algunos animales eran consagrados a ciertos dioses; a los gatos se les asociaba con una diosa y por esta sola razón era sacrilegio dañarles. En muchas culturas la gente adopta esta actitud ante símbolos nacionales, incluidas las banderas. Muchos estadounidenses consideran sagrada la bandera por su asociación convencional con la vida de la nación; el respeto que creen deber a su país es transferido a la bandera. Naturalmente, el valor de la bandera no es para ellos subjetivo o instrumental. La bandera tampoco tiene un valor incremental: incluso el patriota que sienta la mayor reverencia hacia la bandera no cree que deba haber cuantas más banderas sea posible. Valora la bandera por ser sagrada —y no porque sea incrementalmente valiosa—, y su carácter sagrado es una cuestión de asociación.

El otro proceso por el que algo puede convertirse en sagrado es su historia, el cómo llegó a ser lo que es. En el caso del arte, por ejemplo, la inviolabilidad no es asociacional, sino genética: lo que hace valioso un cuadro no es lo que simboliza o aquello con lo que se asocia, sino cómo llegó a ser. Protegemos un cuadro aunque no nos guste mucho, como también intentamos conservar culturas que no admiramos especialmente, porque incorporan procesos de creación humana que consideramos importantes y admirables.

Adoptamos una actitud paralela —debemos señalar ahora— ante ciertos aspectos del mundo natural: en nuestra cultura, tendemos a considerar sagradas a distintas especies animales (aunque no a animales individuales). Creemos que es muy importante, y que merece un gasto económico considerable, proteger las especies que están en peligro de extinción por la acción del hombre o de sus empresas —un mercado de colmillos de rinoceronte, que se valoran por su supuesto poder afrodisíaco—; embalses que amenazan el único hábitat de determinada especie de peces, o talas de bosque que harán desaparecer a los últimos búhos que quedan. Nos disgusta —sería terrible que los rinocerontes dejaran de existir— e indigna: sin duda, es inmoral permitir una catástrofe de esta índole sólo para que los seres humanos puedan ganar más dinero o aumentar su poder.

¿Por qué las especies individuales son tan valiosas que sería espantoso que alguna empresa útil destruyera una o unas pocas de las muchas miles de especies que existen en el mundo? Alguien podría decir: protegemos las especies en peligro porque queremos el placer de seguir viendo animales de cada especie, o porque deseamos la útil información que podemos obtener a través de su estudio, o porque nos resulta más interesante que haya más especies que menos. Pero ninguno de estos argumentos nos parece verdadero. Es muy improbable que muchas —quizá la mayoría— de las personas que consideran importantes las especies en peligro puedan ver alguna vez alguno de los animales que quieren proteger. Dudamos que muchos de quienes han trabajado para proteger al búho tengan intención alguna de visitar el hábitat de estos pájaros o de verlos en zoológicos, ni tampoco pienso que crean que al mantener a los búhos con vida obtendremos información de utilidad en grado suficiente como para justificar el gasto realizado. Estas personas luchan por proteger la especie simplemente porque creen que sería una pena que las decisiones y actos de los hombres causaran su desaparición.

Así pues, éste es otro ejemplo importante de algo que muchos de nosotros consideramos de valor intrínseco y no instrumental. Es también un ejemplo de un valor sagrado y no incrementable: pocas personas creen que el mundo sería peor si siempre hubiera habido menos especies de aves, y pocos considerarían importante lograr nuevas especies de aves por medio de la ingeniería genética si ello fuera posible. Lo que creemos importante no es que haya un determinado número de especies, sino que una especie que existe ahora no se extinga por nuestra causa. Consideramos algo así como una vergüenza cósmica que una especie que la naturaleza ha generado deje de existir por acciones humanas. Expreso la idea de esta manera —que no se debe destruir lo que la naturaleza ha creado— para poner de relieve la similitud que afirmo que existe entre nuestra reverencia hacia el arte y nuestra preocupación por la supervivencia de las especies. Tanto el arte como las especies son ejemplos de cosas que para nosotros son inviolables no por asociación, sino en virtud de su historia, de cómo llegaron a existir. Vemos que el

proceso evolutivo a través del cual las especies se desarrollaron contribuye en cierto modo a que los hombres nos avergoncemos cuando causamos la extinción de tales especies. De hecho, las personas que se preocupan por proteger las especies amenazadas a menudo hacen hincapié ellas mismas en la relación existente entre el arte y la naturaleza al describir la evolución de las especies como un proceso creativo.

Para la mayoría de los estadounidenses, y para muchas personas en otros países, el proceso evolutivo es creativo en sentido literal, pues creen que Dios es el autor de la naturaleza. Bajo tal hipótesis, causar la desaparición de una especie, su extinción, supone destruir el plan creativo del más excelso de todos los artistas. Incluso las personas que no aceptan esta idea, sino que optan por la tesis darwiniana de que la evolución de las especies es una cuestión de mutación accidental más que de diseño divino, utilizan con frecuencia, a pesar de ello, metáforas relativas a la creación artística. Describen distintas especies animales no simplemente como accidentes, sino como logros de adaptación, como algo que la naturaleza no ha meramente producido, sino forjado. La literatura ecologista está llena de tales personificaciones de la naturaleza como artista creadora. Forman parte del fértil terreno de ideas y asociaciones en las que hunde sus raíces la preocupación ecologista. De hecho, las metáforas de la creación artística y cultural han llegado a dominar tan completamente las llamadas en favor de la conservación de las especies que la analogía se utiliza ahora a la inversa. Un antropólogo defendió recientemente que deberíamos ver la posible desaparición de una lengua primitiva con igual preocupación y compasión que la que mostramos ante los peces *Percina tanasi*, los búhos u otras especies animales que están próximas a la extinción.³

Naturalmente, nuestra preocupación por la conservación de las especies animales alcanza su forma más dramática e intensa en el caso de una especie en particular: la nuestra. Que la especie humana debe sobrevivir y prosperar constituye una premisa inarticulada, nunca puesta en duda, casi desapercibida, pero sin embargo absoluta, de nuestros planes políticos y económicos. Este presupuesto tácito conecta entre sí los dos ejemplos de

santidad que hemos identificado hasta ahora. Nuestra especial preocupación por el arte y la cultura refleja nuestro respeto por la creación artística; y nuestra especial preocupación por la supervivencia de las especies animales refleja un respeto paralelo por lo que ha producido la naturaleza, entendida ésta en términos divinos o de un modo secular. Estos dos fundamentos de lo sagrado se funden en el caso de la supervivencia de nuestra propia especie, pues consideramos que es de crucial importancia que sobrevivamos no sólo biológicamente, sino también culturalmente —no sólo que nuestra especie viva, sino que también prospere—. Ésta es la premisa de buena parte de nuestra preocupación por la conservación de la naturaleza y por la supervivencia y salud de las tradiciones culturales y artísticas. Estamos preocupados no sólo por nosotros y por nuestros contemporáneos, sino también por las generaciones de los próximos siglos.

Naturalmente, no podemos explicar nuestra preocupación por la humanidad futura como una preocupación por los derechos e intereses de personas en particular. Supóngase que cometiéramos la gran estupidez de liberar radiactividad que provocara que los seres humanos se extinguieran antes del siglo XXII. Sería absurdo argüir que, por ello, habríamos causado un terrible perjuicio o injusticia a personas que de otro modo habrían vivido, salvo que pensemos que en algún espacio místico muy poblado, las personas están aguardando su concepción y nacimiento. A veces hablamos de esta manera, e incluso podemos llegar a pensar que tendrían sentido sólo si existieran tales mundos místicos de personas posibles con derecho a existir. Pero, de hecho, nuestras preocupaciones por la humanidad de los próximos siglos sólo tienen sentido si consideramos intrínsecamente importante que la especie humana continúe, a pesar de que esto no sea importante para los intereses de personas determinadas.

También consideramos importante que las personas vivan bien y, por lo tanto, nos sentimos no sólo en la obligación de no destruir la posibilidad de que existan generaciones futuras, sino también la obligación de dejarles una proporción equitativa de recursos naturales y culturales. Esta obligación constituye el presupuesto de lo que los filósofos llaman el problema de la

justicia entre generaciones: la idea de que cada generación debe, por razones de justicia, dejar un mundo en condiciones de ser habitado no sólo por sus hijos y nietos, a quienes ya conoce y ama, sino también por generaciones de descendientes cuya identidad no está todavía fijada en modo alguno —al menos de una manera inteligible—, sino que depende de lo que hay que considerar como billones de accidentes independientes en el proceso de asociación genética. Los filósofos se refieren a todo ello como una cuestión de justicia, y también lo hacen los políticos y columnistas: sostienen, por ejemplo, que el enorme déficit público que el gobierno ha permitido que se produzca en Estados Unidos en las recientes décadas es injusto para con las generaciones todavía no nacidas. Pero esta manera de expresar la idea resulta confusa, pues nuestra preocupación por el futuro no implica una preocupación por los derechos e intereses de personas específicas. Las decisiones que ahora tomemos acerca de la conservación de la naturaleza y acerca de la economía determinarán, en formas que no podemos entender, y menos aún anticipar, no sólo de qué recursos dispondrán nuestros descendientes, sino también qué personas existirán. Decir que, respecto de algún individuo en particular, tenemos la obligación de no despilfarrar de manera egoísta los recursos de la Tierra, apenas tiene sentido si ese individuo sólo existiera si de hecho no despilfarramos esos recursos. O, de igual modo, si el individuo en cuestión existirá sólo si no los despilfarramos. Nuestra preocupación por las generaciones futuras no es en absoluto una cuestión de justicia, sino de nuestro sentimiento intuitivo de que el florecimiento y la supervivencia del hombre tienen una importancia sagrada.

A través de este conjunto de cosas, hechos y procesos que muchas personas consideran inviolables, hemos intentado mostrar cuán general es realmente la idea de lo sagrado y anticiparnos así a la objeción de que es extraño o raro el principio que creo subyace a las convicciones relativas al aborto que tiene la mayoría de la gente: el principio de que la vida humana, incluso la vida de un embrión muy temprano, es inviolable. Pero los ejemplos que hemos dado tienen el valor adicional de sugerir que, al menos en muchos de los casos familiares, el nervio de lo

sagrado reside en el valor que atribuimos al proceso, empresa o proyecto, más que en el valor que atribuimos a los resultados considerados con independencia de cómo fueron producidos. Nos horroriza la idea de la destrucción deliberada de una obra de arte no sólo porque perdemos ese arte, sino porque su destrucción parece degradar un proceso creativo que consideramos muy importante. Del mismo modo, respetamos y protegemos las culturas, que son también, más en abstracto, formas de arte, porque constituyen los productos colectivos de la clase de empresas que consideramos importantes. Así pues, nuestras actitudes hacia las obras de arte y las distintas culturas revelan un profundo respeto por las empresas que dan lugar a las mismas; respetamos estas empresas con independencia de sus concretos resultados.

También nuestra preocupación por la conservación de las especies animales se basa en el respeto por la manera en que éstas llegaron a existir, más que por los animales considerados con independencia de su historia. Los procesos naturales de la evolución tienen, en sí mismos, un significado normativo para nosotros, y esto es así no porque las especies que generaron —el rinoceronte o el búho, por ejemplo— sean superiores —conforme a algún criterio independiente que mida el valor de los animales— a otras especies que podrían haber evolucionado si aquéllas no lo hubieran hecho, sino porque consideramos inmoral y una profanación de lo inviolable que, por medio de nuestra acción, perezca una especie que la evolución produjo. Los genetistas han creado plantas que nos resultan instrumentalmente valiosas: proporcionan alimento y pueden salvar vidas. Pero no creemos que estas especies producidas artificialmente sean tan valiosas intrínsecamente como las especies producidas de modo natural.

Como dijimos anteriormente, para muchas personas el respeto que debemos a la naturaleza es un respeto hacia Dios, concebido como el creador. Según esta concepción, respetamos a todas las criaturas de Dios considerándolas no una por una —cada petirrojo, caballo, búho o pez de la especie *Percina tanasi*—, sino como diseños imaginativos del genio inspirado de Dios que deben ser respetados en cuanto tales, de igual manera que

Dios mandó a Noé respetar sus diseños manteniendo vivas en el arca a las especies y no a los animales considerados individualmente. Algunos ecologistas que no se consideran religiosos pueden, sin embargo, sostener la firme convicción intuitiva de que la naturaleza está *ella misma* viva, que es una fuerza misteriosa, inexorable, que unifica toda vida en la Vida misma. Walt Whitman fue el poeta de esta convicción —en *Hojas de hierba* y *Canción a mí mismo* celebró el «impulso procreador del mundo»—,⁴ y otro poeta, David Plante, habla de un elemental «latido en el barro» como la fuente misteriosa de toda vida. Las personas que tengan cualquiera de estas convicciones —la convencionalmente religiosa o alguna versión de la idea de que la naturaleza tiene ella misma un propósito— creen que destruir una especie es inmoral porque desperdicia un importante y creativo logro de Dios o del mundo procreador. Lo que quieren decir es que deberíamos lamentar la desaparición de una especie como —aunque en mucho mayor grado— lamentaríamos el fracaso de algún proyecto en el cual nosotros, u otras personas, hubiéramos estado trabajando durante largo tiempo. Lamentamos la pérdida de una inversión creativa no sólo porque la perdemos, sino porque resulta especialmente lamentable que un gran esfuerzo se frustre.

Pero muchas personas que desean proteger las especies animales en peligro u otros productos naturales importantes o bellos no creen en un Dios creativo o en una inteligencia misteriosa que guía a la naturaleza. Para ellos, la analogía entre la naturaleza y el arte es sólo eso, una analogía: se refieren al carácter creativo de la naturaleza de un modo metafórico, para describir su convicción, primitiva pero firme, de que la naturaleza y el arte son procesos cuyos productos son, en principio, inviolables. Consideran una vergüenza que los seres humanos destruyan lo que se creó tras miles de millones de años de evolución selectiva, no porque algún artista divino o cósmico lo creara, sino simplemente porque, en algún sentido primario, tal destrucción *es* una vergüenza, algo intrínsecamente malo. Cuando dicen que la extinción de una especie supone desperdiciar la inversión de la naturaleza no quieren decir que la naturaleza sea un inversor consciente, sino que incluso los procesos

creativos naturales e inconscientes deben ser tratados como inversiones merecedoras de respeto.⁵ Quizás las generaciones futuras se rían de esta idea por considerarla ridículamente sentimental. Sin embargo, es una idea muy extendida en la actualidad y no hay en ella nada irracional o vergonzoso. Considerar lo que la naturaleza ha creado como una inversión que no deberíamos desperdiciar no es más sentimental que adoptar la misma postura con respecto a una antigua obra de arte de un autor desconocido que murió hace muchos siglos, o con respecto a algún antiguo lenguaje o artesanía creados por personas que nunca pensaron que invertirían en algo.

Por último, debemos poner énfasis en dos características de nuestras convicciones acerca de lo sagrado e inviolable. En primer lugar, para la mayoría de nosotros existen grados de lo sagrado como hay también grados de lo maravilloso. Sería sacrílego que alguien destruyera una obra de un artista menor del Renacimiento, pero no tanto como destruir un Bellini. Sería lamentable que una distinguida y bella especie de ave exótica fuera destruida, pero sería todavía peor que acabáramos con el tigre de Siberia. Y aunque ciertamente lamentaríamos la extinción de las víboras o de los tiburones, nuestro lamento podría ser contradictorio; podríamos pensar que no es tan malo que se destruya una especie que nos resulta peligrosa. En segundo lugar, nuestras convicciones acerca de la inviolabilidad son selectivas. No consideramos sagrado todo lo que producen los seres humanos. Tratamos el arte como inviolable, pero no la riqueza, los automóviles o la publicidad comercial, a pesar de que también las personas crean estas cosas. Tampoco tratamos todo lo producido por un largo proceso natural —los depósitos de carbón o de petróleo, por ejemplo— como inviolable, y muchos de nosotros no tenemos ningún remordimiento al cortar árboles para dejar un espacio en el que construir una casa, o al matar mamíferos complejos (como las vacas) para obtener alimento. Y consideramos sagradas sólo algunas especies animales: a pocas personas les importa que se extinga una especie de insecto, incluso si es benigna, y la erradicación del virus del SIDA sería motivo de celebración, sin el menor lamento, incluso para aquellos que creen que los virus son animales.

Así, de diversos modos, somos selectivos acerca de qué productos y qué clases de procesos creadores o naturales tratamos como inviolables. Como era de esperar, nuestras selecciones reflejan y están condicionadas por nuestras necesidades y, de un modo recíproco, conforman y están conformadas por otras opiniones que tenemos. Honramos el esfuerzo artístico humano, por ejemplo, porque puede producir cosas maravillosas, como pinturas de gran belleza, penetración y encanto, y después, porque honramos esa forma de empresa creativa, respetamos todo lo que produce, incluyendo pinturas que no nos resultan maravillosas. Honramos a la naturaleza porque ha producido formaciones geológicas sorprendentes, plantas majestuosas y criaturas vivientes —nosotros incluidos— que nos parecen extraordinarias, y protegemos ejemplares de esta producción —montañas, ríos, bosques o animales— de un modo especial y más intenso porque son naturales. La reciprocidad entre nuestra admiración por los procesos y nuestra admiración por el producto es compleja, y lo que de ello resulta para la mayoría de las personas no es un único principio general del que fluyen todas sus convicciones acerca de lo sagrado, sino una compleja red de sentimientos e intuiciones.

No es mi intención recomendar o defender aquí alguna de estas convicciones acerca del arte y la naturaleza, ni en su versión religiosa ni en la secular. Quizás, como insisten algunos escépticos, sólo son supersticiones incoherentes. Sólo pretendo llamar la atención sobre su complejidad y sobre su estructura característica, pues espero mostrar que podemos comprender las opiniones de la mayoría de la gente acerca del aborto y la eutanasia como convicciones basadas en creencias muy similares —aunque distintas en algunos aspectos importantes— acerca de cómo y por qué la vida humana *individual*, en cualquier forma, es también inviolable.

La santidad de toda vida humana

Un oscuro filósofo austríaco del siglo XIX, Joseph Popper-Lynkeus, dijo que la muerte de cualquier ser humano, salvo la

de un asesino o la de un suicida, era «un acontecimiento mucho más importante que cualquier hecho político, religioso o nacional, o que la suma total de los avances científicos, artísticos y tecnológicos realizados a lo largo de los siglos por todos los pueblos del mundo». ⁶ Añadió que cualquiera que estuviera tentado de considerar exagerada esta extraordinaria afirmación debería «imaginar que el individuo afectado fuera él mismo o la persona a quien más amara». Esta afirmación adicional confunde el valor intrínseco de la vida humana con lo que he denominado su valor personal. Mi vida puede ser, para mí, más importante personalmente que ninguna otra cosa, pero de esto no se sigue que mi vida sea más importante intrínsecamente, y una vez establecida tal distinción es irrisorio suponer que incluso una muerte prematura y trágica —y no digamos una muerte natural ocurrida al final de una larga vida— es intrínsecamente un acontecimiento más lamentable que la destrucción de todo el arte y el conocimiento humanos. Pero la afirmación de Popper-Lynkeus capta, de forma hiperbólica, una convicción que debe ser ahora nuestra preocupación principal: que en algunas circunstancias la terminación deliberada de una sola vida humana es intrínsecamente mala, es objetivamente una lástima, del mismo modo como lo sería la destrucción de obras de arte o la pérdida de conocimientos importantes.

Estamos ahora en una mejor posición para comprender esta convicción. Consideramos de capital importancia la conservación y prosperidad de nuestra propia especie porque creemos —si somos religiosos del modo convencional— que constituimos el logro más excelso de la creación de Dios, o —si no lo somos— de la evolución, y también porque sabemos que todo el conocimiento, el arte y la cultura desaparecerían si la humanidad desapareciera. Tal combinación de naturaleza y arte —dos tradiciones de lo sagrado— respalda la afirmación ulterior, y más dramática, de que cada vida humana individual es también inviolable en sí misma, pues cada vida humana individual, en sí misma, puede ser comprendida como el producto de las dos tradiciones creativas. La primera de estas tradiciones —la idea de que la naturaleza es creativa— ha tenido un papel predominante como fundamento de tal afirmación. Las tradiciones religiosas

dominantes en Occidente insisten en que Dios hizo la humanidad «a Su imagen», que cada ser humano individual es una representación, y no meramente un producto, de un creador divino. Comprensiblemente, las personas que aceptan este artículo de fe pensarán que cada ser humano, no sólo la especie en general, es una obra de arte. Una forma secular de la misma idea, que atribuye la obra de arte a la naturaleza en lugar de a Dios, es también un elemento básico de nuestra cultura —la imagen de un ser humano como el más excelso producto de la creación natural es una de las más poderosas en Shakespeare, por ejemplo—. «¡Qué obra es un hombre!», dice Hamlet; y James Tyrrel, que organiza para Ricardo III el asesinato de los príncipes en la Torre, relata que un asesino se horrorizó al darse cuenta de que había «asfixiado la más plena y dulce obra que desde la primera creación la Naturaleza jamás concibió». De estas y otras maneras, se expresa a la idea del carácter especial de los seres humanos entre las creaciones de la naturaleza para explicar por qué es horrible que se extinga incluso una sola vida humana individual.

El papel de la otra tradición de lo sagrado como fundamento de la santidad de la vida es menos evidente, pero igualmente crucial: cada ser humano desarrollado es el producto no sólo de la creación natural, sino también del tipo de fuerza humana creadora y consciente que honramos al honrar el arte. Una mujer madura, por ejemplo, es, por su personalidad, educación, capacidad, intereses, ambiciones y emociones, algo así como una obra de arte, porque en estos aspectos ella es el producto de la inteligencia humana creadora —en parte, la de sus padres y otras personas; en parte, la de su cultura— y también, a través de las decisiones que ella misma ha ido tomando, su *propia* creación. Para referirse a la vida, los griegos recurrieron a dos palabras que ponen de relieve esta distinción: *zoe*, en el sentido de vida biológica o física, y *bios*, como una vida en tanto que *vivida*, formada por el conjunto de acciones, decisiones, propósitos y acontecimientos que componen lo que ahora llamamos una biografía.⁷

La idea de que cada ser humano individual es inviolable arraiga por tanto, al igual que nuestra preocupación por la su-

pervivencia de nuestra especie en su conjunto, en dos fundamentos de lo sagrado que se combinan e intersectan: la creación natural y la creación humana. Cualquier criatura humana, incluso el embrión más inmaduro, es un triunfo de la creación divina o evolutiva, que produce, como de la nada, un ser complejo y racional, y es también un triunfo de lo que a menudo llamamos el «milagro» de la reproducción humana, que hace que cada nuevo ser humano sea distinto de los seres humanos que lo crearon y, al propio tiempo, una continuación de los mismos. Levin —la autoproyección ficticia de Tolstoi en *Ana Karenina*— se asombra ante la maravilla del nacimiento de su hijo:

Mientras, al pie de la cama, en las hábiles manos de Lizaveta Petrovna, temblaba la vida de un ser humano, como la pequeña e incierta llama de una luz nocturna —un ser humano que no existía hacía un momento pero que, con los mismos derechos e importancia para sí mismo que el resto de la humanidad, viviría y crearía a otros a su imagen...—. ¿De dónde y por qué había venido, y quién era? Él no podía entender nada, ni hacerse a la idea. Le parecía demasiado, una sobrecabundancia, a la que no pudo habituarse durante mucho tiempo.⁸

El milagro natural que tanto emocionó a Levin se inicia mucho antes del nacimiento: empieza en la identidad genética del embrión. La segunda forma de creación sagrada —la humana, como distinta de la natural— es también inmediata cuando el embarazo se proyecta, pues la decisión de los padres de tener y dar a luz a un niño es, por supuesto, una decisión creadora. Cualquier niño superviviente es conformado en su carácter y capacidad por las decisiones de los padres y por el trasfondo cultural de la comunidad. En todos los casos, salvo los patológicos, el niño, al ir madurando, toma decisiones creativas propias que determinan progresivamente sus pensamientos, personalidad, ambiciones, emociones, conexiones y logros. Crea su vida al igual que un artista crea un cuadro o un poema. No estoy sugiriendo, como hicieron algunos escritores románticos del siglo XIX, que una vida humana sea literalmente una obra de

arte. Ésta es una idea peligrosa, pues sugiere que deberíamos valorar a una persona del mismo modo como valoramos una pintura o un poema, por su belleza, estilo u originalidad más que por sus cualidades personales, morales o intelectuales. Pero podemos considerar —y de hecho así lo hacemos— que conducir una vida es una especie de actividad creadora, y que tenemos al menos tantas razones para honrar esta actividad como las tenemos para honrar una creación artística.

Así, la vida de un solo organismo humano, sea cual sea su forma o figura, exige respeto y protección debido a la compleja inversión creativa que esa vida representa y debido a nuestro asombro ante los procesos divinos o evolutivos que producen nuevas vidas a partir de las anteriores, ante los procesos de un país, una comunidad y un lenguaje a través de los cuales un ser humano llega a absorber y a continuar cientos de generaciones de culturas y formas de vida y valor. Finalmente —cuando la vida psíquica ha empezado y florece—, ante el proceso interno de creación y razonamiento personales a través del cual una persona se hará y rehará a sí misma, un proceso misterioso e inevitable, que cada uno de nosotros protagoniza, y que es, por lo tanto, la fuente más poderosa e inevitable de empatía y comunión que tenemos con cada uno de los otros seres humanos que se enfrentan al mismo tremendo desafío. El horror que sentimos ante la destrucción intencionada de una vida humana refleja nuestro sentimiento compartido e inarticulado de la importancia intrínseca de cada uno de estos aspectos de la inversión creativa.

La medida de la falta de respeto

Debemos ahora intentar mostrar cómo esta manera de entender el carácter sagrado de la vida humana nos permite explicar mejor que la interpretación tradicional —que supone que estas actitudes se basan en distintos puntos de vista acerca de si, y cuándo, el feto es una persona con derecho a la vida— las dos actitudes opuestas ante el aborto. Vamos a presuponer que tanto los conservadores como los liberales aceptan, en principio, la

vida humana como inviolable en el sentido que hemos definido, y que cualquier aborto implica la pérdida de vida humana y es, por tanto, en sí mismo, una lástima, algo que es malo que ocurra. Y trataré de mostrar cómo esta presuposición explica por qué ambas partes están de acuerdo en ciertos aspectos y en desacuerdo en otros.

Empezaremos por los aspectos en que hay acuerdo. Como dijimos, tanto los conservadores como los liberales suponen que el aborto, aunque siempre moralmente problemático y a menudo moralmente incorrecto, en algunas ocasiones es peor que en otras. En otras palabras, consideran que pueden distinguirse diversos grados de gravedad en la pérdida de vida humana. ¿Qué criterio de medida utilizan para formular esos juicios? Presentemos esta cuestión en una forma más general. Todos aceptamos que algunos casos de muerte prematura constituyen tragedias mayores que otras, y no sólo cuando estamos considerando el enigma del aborto, sino también en el contexto de muchos otros acontecimientos. Así, la mayoría de nosotros pensaría que es peor que una mujer joven muera en un accidente de avión a que esto le ocurra a un anciano, o que es peor que le ocurra a un muchacho que a un hombre de mediana edad. ¿Qué criterio para medir la tragedia estamos asumiendo cuando pensamos así? ¿Qué criterio debemos asumir?

Ésta no es la cuestión sobre la que suelen escribir los filósofos de la moral y los éticos de la medicina —la cuestión de qué *derecho* a la vida tienen los diferentes tipos de personas, o la de cuán perverso sea matarlos o negarles medios necesarios para salvarles la vida—. Podemos creer que es peor —que se pierde más vida— cuando muere una persona joven que cuando muere una persona mayor, o cuando muere una persona emocionalmente sana que cuando muere una persona con propensión al suicidio, o cuando muere un hombre con hijos jóvenes que cuando muere un soltero, sin sugerir por ello que sería menos grave matar a una persona mayor que a una joven, o a una persona depresiva que a una feliz, o a un soltero que a un padre de familia. Ni siquiera se sugiere —aunque ésta es evidentemente una cuestión diferente y más difícil— que sería más justo que cuando no hubiera bastantes medios para salvar la vida —como

riñones artificiales— para todas las personas que los necesitaran, se negasen tales medios a hombres mayores o a personas depresivas y solteras, para que así pudieran ser utilizados por felices padres de seis hijos.

Estos juicios acerca del asesinato y la equidad pertenecen al sistema de derechos e intereses, el sistema de ideas que, como dijimos, no pueden explicar nuestras más comunes convicciones acerca del aborto. La mayoría de la gente cree (y nuestras leyes ciertamente insisten en ello) que las personas tienen un igual derecho a la vida, y que el asesinato de un misántropo octogenario, disminuido físico y depresivo, es tan horrible, y debe ser castigado tan severamente, como el asesinato de cualquier otra persona más joven, sana o valiosa para los demás. Cualquier otro punto de vista nos resultaría monstruoso. Más complicada resulta, como acabo de admitir, la cuestión de cómo estas diferencias entre las personas deberían afectar a la distribución de recursos médicos escasos. En la mayoría de los países, los médicos asumen que tales recursos deben ser dedicados a las personas más jóvenes en lugar de a las personas de mayor edad, y para muchos médicos la calidad de la vida y su valor para los demás también forman parte de la ecuación. Pero incluso estas cuestiones de equidad son distintas de la cuestión relativa a la bondad o maldad intrínseca de los hechos que estamos considerando. Podemos insistir, por ejemplo, en que, a la hora de asignar recursos médicos escasos, los intereses de una persona seriamente deprimida y gravemente disminuida deben ser respetados tanto como los de una persona emocionalmente sana, y sin embargo creer (como podrían creer algunas personas, aunque de hecho muchas no lo creen) que ocurre una mayor tragedia cuando esta última persona muere joven que cuando muere aquélla. Por consiguiente, ahora no nos planteamos una cuestión acerca de la justicia, los derechos o la equidad, sino acerca de la tragedia y el desperdicio de vida. ¿Cómo deberíamos medir y comparar el desperdicio de vida, y por tanto el insulto a la santidad de la vida, que se produce en las distintas ocasiones?

Debemos considerar, en primer lugar, una respuesta simple y quizás natural a esta pregunta. Según esta respuesta simple, la

vida se desperdicia cuando se pierde, de manera que la cuestión de cuánto se ha desperdiciado por causa de muerte prematura se contesta calculando cuánto tiempo habría durado probablemente dicha vida. Esta simple respuesta parece ajustarse a muchas de nuestras intuiciones. Por ejemplo, parece explicar la opinión que acabo de referir: que la muerte de una mujer joven en un accidente de avión es peor que la de un hombre mayor. La mujer joven disponía probablemente de muchos más años de vida por delante.

Esta respuesta simple es incompleta, pues podemos medir la vida —y, por lo tanto, su pérdida— de distintas maneras. ¿Deberíamos tener en cuenta tan sólo la duración de la vida perdida, sin ninguna consideración a su calidad? ¿O deberíamos tener en cuenta también su calidad? ¿Deberíamos decir que la pérdida de la mujer joven que murió en el accidente de avión habría sido mayor si hubiera tenido por delante una vida esperanzadora y feliz que si hubiera estado física o psíquicamente disminuida de un modo permanente y grave? ¿Deberíamos asimismo tener en cuenta la pérdida que su muerte supondría para la vida de los demás? ¿Es la muerte de un padre de hijos jóvenes, o de un brillante empresario con gran número de empleados a su cargo, o de un genio musical, un desperdicio de vida más grave que la muerte a la misma edad de alguien cuya vida era igualmente satisfactoria para sí mismo pero menos valiosa para los demás?

Sin embargo, no deberíamos rompernos la cabeza con estas preguntas, pues esta respuesta simple, que mide el desperdicio de vida sólo en términos de vida que se ha perdido, es inaceptable tanto si medimos esa pérdida refiriéndonos sólo a la duración de la vida, como si en el cálculo incluimos la calidad de la vida o el beneficio para los demás. La respuesta simple es inaceptable, en cualquiera de estas dos formas, por dos poderosas razones.

En primer lugar, aunque la respuesta simple parece ajustarse a algunas de nuestras convicciones, se contrapone a otras que son importantes y sentimos profundamente. Si, por ejemplo, el desperdicio de vida tuviera que ser medido sólo en términos cronológicos, un aborto temprano atentaría más a la santidad de

la vida, más grave desperdicio de vida, que un aborto tardío. Pero casi todo el mundo sostiene la opinión contraria: que cuanto más se retrasa el aborto —cuanto más parecido a un niño se vuelve el feto— más grave es. Adoptamos un punto de vista parecido acerca de la muerte de niños jóvenes. Es terrible que muera un bebé, pero para la mayoría de la gente es peor que muera un niño de tres años, y todavía peor que muera un adolescente. Casi nadie cree que el carácter trágico de la muerte prematura disminuya en forma lineal conforme aumenta la edad. El sentimiento que la mayoría de la gente tiene de esa tragedia, si se presentara en forma de un gráfico que relacionara la intensidad de la tragedia con la edad en la que ocurre la muerte, ascendería desde el momento del nacimiento hasta algún punto al final de la niñez o al comienzo de la adolescencia, se mantendría en una línea horizontal por lo menos hasta el inicio de la mediana edad y finalmente descendería de nuevo hasta llegar a la extrema vejez. El asesinato por Richard de los príncipes en la Torre no tendría paralelo, en cuanto a horror, en ningún acto de infanticidio.

La explicación simple de cómo la muerte supone el desperdicio de vida tampoco se ajusta mejor a nuestras intuiciones cuando se formula en las versiones más elaboradas que mencioné. Nuestra opinión generalizada de que es peor cuando se aborta o pierde un feto en la última etapa del embarazo que cuando se aborta o pierde en una etapa inicial, y de que es peor cuando muere un niño de diez años que cuando muere un bebé, no presupone nada acerca de la calidad de las vidas que se pierden o acerca de su valor para los demás.

La concepción simple, que explica el desperdicio de vida en términos de la vida que se pierde, fracasa por una segunda razón igualmente importante. Esta concepción hace completamente inexplicable la importante verdad en la que he insistido varias veces: que aunque consideramos sagrada la vida humana, no la consideramos incrementalmente valiosa; no creemos abstractamente que cuantas más vidas humanas son vividas, tanto mejor. La simple afirmación de que una muerte prematura es trágica sólo porque se pierde vida —sólo porque algún período de vida que alguien podría haber vivido no lo

será— no nos da mayor razón para lamentar un aborto o cualquier muerte prematura que para lamentar la anticoncepción o cualquier otra forma de control de la natalidad. En ambos casos, se vive menos vida humana de la que podría ser vivida.

La concepción de la «pura pérdida» que hemos estado considerando es inadecuada porque se centra sólo en las posibilidades futuras, en lo que pasará o dejará de pasar en el futuro. Ignora la verdad crucial de que el desperdicio de vida es a menudo mayor y más trágico por lo que ya ha ocurrido en el pasado. La muerte de una adolescente es peor que la muerte de una niña pequeña porque frustra las inversiones que ella y otras personas ya han realizado en su vida —las ambiciones y esperanzas que ella se formó, sus planes y proyectos, los lazos de amor, los intereses y el entorno emocional que creó para y con los demás, y que los demás crearon para y con ella—.

Utilizaré el término *frustración* (aunque la palabra tiene otras connotaciones) para describir este criterio más complejo para medir el desperdicio de vida, porque no puedo imaginar una palabra mejor para sugerir la combinación de consideraciones de pasado y de futuro que hacemos cuando valoramos lo trágico de una muerte. La mayoría de nosotros tiene más o menos el siguiente conjunto de intuiciones acerca de la muerte y la tragedia. Creemos, como dije, que una vida humana que tiene éxito sigue un cierto curso natural. Comienza con el puro desarrollo biológico —la concepción, el desarrollo del feto, y la primera infancia— y se extiende después a la segunda infancia, la adolescencia y la vida adulta de una manera que viene determinada no sólo por las condiciones biológicas, sino también por la educación y las decisiones sociales e individuales, y que culmina en relaciones y logros satisfactorios de distintas clases. Termina, tras un período de vida normal, en una muerte natural. Se produce un desperdicio de las inversiones creativas naturales y humanas que configuran la historia de una vida normal cuando esta progresión normal se frustra por una muerte prematura o de algún otro modo. Pero cuán grave es este hecho —cuán grande es la frustración— depende de la etapa de la vida en que ocurre, pues la frustración es mayor si tiene lugar después, y no antes, de que la persona haya realizado una inver-

sión personal significativa en su propia vida, y es menor si ocurre después de que toda inversión se haya cumplido ya en lo sustancial, o tan sustancialmente como es probable que se pudiera cumplir de todos modos.

Esta estructura más compleja se ajusta a nuestras convicciones acerca de la tragedia de un modo más satisfactorio que la concepción simple que mide el desperdicio de vida en términos de pura pérdida. Explica por qué la muerte de un adolescente nos parece peor, en la mayor parte de los casos, que la muerte de un niño pequeño. También explica cómo podemos mantener coherentemente que es a veces indeseable crear nuevas vidas humanas y al mismo tiempo insistir en que es malo que cualquier vida humana, una vez iniciada, termine prematuramente. Ninguna frustración de vida se produce cuando nacen menos seres humanos, pues no realiza ninguna inversión creativa en aquellas vidas que nunca llegan a existir. Pero una vez que comienza una vida humana se ha iniciado un proceso, e interrumpirlo frustra una aventura que ya está en camino.

Por lo tanto, la idea de que deploramos la frustración de la vida, y no su mera pérdida, parece ajustarse adecuadamente a nuestras convicciones generales acerca de la vida, la muerte y la tragedia. También explica gran parte de lo que pensamos acerca de esa tragedia particular que es el aborto. Tanto los conservadores como los liberales presuponen que, en algunas circunstancias, el aborto es más grave y probablemente más injustificable que en otras. En particular, todos están de acuerdo en que un aborto al final del embarazo es más grave que un aborto practicado al comienzo. No podemos explicar esta convicción compartida refiriéndonos simplemente al argumento de que los fetos se asemejan más a los bebés conforme avanza el embarazo. La gente cree que el aborto, cuanto más avanzado sea el estado del embarazo en que se practica, no es sólo más difícil emocionalmente, sino también moralmente peor, y la similitud creciente, por sí sola, carece de relevancia moral. Tampoco podemos explicar la convicción compartida señalando que en algún momento durante el embarazo el feto se vuelve capaz de sentir. La mayor parte de la gente cree que el aborto es moralmente peor en el segundo trimestre —mucho antes de que sea

posible la sensibilidad— que en el primer trimestre (varios países europeos, que permiten el aborto durante el primer trimestre pero no durante el segundo, han incorporado esta distinción en su derecho penal). Y mientras esta creencia, ampliamente compartida, no puede explicarse por la teoría de la pura pérdida de vida, la tesis de la frustración nos ofrece, en cambio, una justificación natural y convincente. El desarrollo del feto es un proceso creativo continuo, un proceso que apenas ha empezado en el instante de la concepción. De hecho, dado que la individuación genética no está completa todavía en ese momento, podemos decir que el desarrollo de un único ser humano no se ha iniciado hasta aproximadamente catorce días después, cuando tiene lugar la implantación. Pero después de la implantación, conforme continúa el crecimiento del feto, la inversión natural que se desperdiciaría en caso de que se produjera un aborto se hace cada vez mayor y más significativa.

Lo humano y lo divino

Por consiguiente, nuestro sentimiento de que es la frustración, más que la simple pérdida, lo que amenaza a la inviolabilidad de la vida humana parece útil para explicar qué es lo que une a la mayoría de la gente en el tema del aborto. La cuestión más difícil es la de si ese sentimiento es útil también para explicar lo que les divide. Iniciemos nuestra respuesta formulando otra pregunta. Acabamos de describir el curso natural de una vida humana —que comienza en la concepción, pasa por el nacimiento y la infancia, llega a una madurez próspera y comprometida en la que se obtienen los frutos de la inversión natural biológica y de la inversión personal humana que se han realizado en esa vida, y termina, por último, en la muerte natural tras un período normal de tiempo—. La vida así entendida puede verse frustrada principalmente de dos modos. Puede frustrarse por una muerte prematura, que desaprovecha todas las inversiones naturales y personales realizadas previamente. O puede ser frustrada por otras clases de fracasos: por deficiencias físicas o psíquicas, por la pobreza, por proyectos mal concebi-

dos, por errores irrevocables, por falta de preparación, o incluso por pura mala suerte. Cualquiera de estas desventajas puede frustrar de diverso modo las posibilidades que tiene una persona de satisfacer sus ambiciones o de lograr una vida plena y floreciente. ¿Es la muerte prematura siempre e inevitablemente una frustración más seria de la vida que cualquiera de estos otros tipos de fracaso?

Las decisiones en materia de aborto a menudo suscitan esta cuestión. Supóngase que los padres descubren durante el período inicial del embarazo que el feto está tan deformado genéticamente que, si naciera, su vida sería inevitablemente corta y precaria. Deben decidir qué es lo que constituye una frustración más grave de la vida: que el feto gravemente deformado muera enseguida —desperdiciando el milagro de su creación y de su desarrollo hasta ese momento— o que continúe creciendo en el útero, nazca, y viva una vida corta y disminuida. Sabemos que la gente está dividida ante esta cuestión, y ahora tenemos una manera de describir tal división. Para unos, la muerte inmediata del feto, incluso en un caso como éste, supone una frustración más terrible del milagro de la vida que la que supondría la vida breve y sumamente precaria de un niño, pues en este último caso al menos se redimiría una pequeña parte, por limitada que fuera, de la inversión natural realizada. Para otros, constituiría una frustración más grave de la vida permitir que esa vida fetal continuara, pues a la triste pérdida de la creación biológica de un ser humano deformado se añadiría la angustiosa pérdida de la inversión emocional y personal que en esa vida han hecho otras personas, y principalmente el propio niño, antes de su muerte inevitablemente temprana.

Deberíamos considerar, por tanto, la siguiente hipótesis: aunque casi todo el mundo acepta el principio abstracto de que es intrínsecamente malo que la vida humana, una vez iniciada, se frustre, las personas discrepan acerca de cuál es la mejor respuesta a la cuestión de si la muerte prematura, cuando puede evitarse, supone siempre la más grave frustración de la vida. La opinión conservadora extrema, según esta hipótesis, descansa en la convicción de que la muerte inmediata es inevitablemente una frustración más grave que cualquier decisión que posponga

la muerte, incluso aunque ello sea a costa de una mayor frustración en otros aspectos. La opinión liberal, según esta misma hipótesis, se basa en la convicción opuesta: que, al menos en ciertos casos, elegir la muerte prematura minimiza la frustración de la vida y, en consecuencia, no pone en entredicho el principio de que la vida humana es sagrada, sino que, por el contrario, respeta de la mejor manera ese principio.

¿Qué razones tiene la gente para adoptar un punto de vista en lugar del otro? Parece claro que, cualesquiera que sean estas razones, son razones profundas, extraídas consciente o inconscientemente de una amplia red de convicciones acerca del sentido de la vida y el significado moral de la muerte. Si la hipótesis que he descrito puede sostenerse —si los conservadores y los liberales están en desacuerdo acerca de si la muerte prematura es siempre la más grave frustración de la vida—, entonces el desacuerdo debe producirse en virtud de una diferencia de carácter más general entre sus orientaciones religiosas y filosóficas.

Así pues, planteamos una nueva hipótesis. Como he sugerido, casi todo el mundo reconoce que una vida humana normal y satisfactoria es el resultado de dos formas moralmente significativas de inversión creativa en esa vida: la inversión natural y la inversión humana. Pero las personas disienten acerca de la importancia relativa de estas dos formas, y no sólo si se discute sobre el aborto, sino también en muchas otras ocasiones en que se discute sobre cuestiones relativas a la muerte. Si usted cree que la inversión natural en la vida humana es de trascendental importancia, que el don de la vida es en sí mismo infinitamente más significativo que cualquier cosa que la persona en cuestión pueda hacer por sí misma, por importante que sea, también creerá usted que una muerte deliberada y prematura supone la mayor frustración de la vida, a pesar de lo limitada, exigua o fracasada que vaya a ser la vida que se continúe.⁹ Por otra parte, si usted asigna una mayor importancia relativa a la contribución humana al valor de la vida, entonces considerará la frustración de tal contribución como un mal mucho mayor y, en consecuencia, considerará más sensato decidir que la vida se termine antes de que una ulterior y significativa inversión humana se vea condenada al fracaso.

En otras palabras, podemos comprender mejor algunos de nuestros serios desacuerdos acerca del aborto si los tomamos como reflejos de profundas diferencias acerca de cuál es la importancia moral relativa de las contribuciones natural y humana a la inviolabilidad de las vidas humanas individuales. De hecho, podemos formular una versión más atrevida de esta tesis: podemos entender mejor todo el espectro de opiniones acerca del aborto, desde las más conservadoras a las más liberales, teniendo en cuenta las opiniones acerca de la gravedad relativa de las dos formas de frustración y situándolas en una escala, entre dos extremos —desde la opinión que considera que cualquier frustración de la inversión biológica es peor que cualquier posible frustración de la inversión humana, pasando por opiniones que sugieren equilibrios más moderados y complejos, hasta la opinión que sostiene que frustrar la inversión meramente biológica apenas importa y que frustrar una inversión humana es siempre peor—.

Si vemos la controversia desde esta perspectiva, no es sorprendente que muchas personas que sostienen opiniones que situaríamos en el extremo natural o biológico del espectro sean fundamentalistas, católicos o firmes creyentes pertenecientes a alguna otra fe religiosa ortodoxa (personas que creen que Dios es el autor de todo lo que es natural, y que cada feto humano es un ejemplo individual de su obra más sublime). Nuestra hipótesis explica cómo la religión ortodoxa puede jugar un papel crucial en las opiniones de las personas acerca del aborto, incluso aunque no crean que el feto es una persona con derecho a la vida.

Éste es un punto significativo. Casi todo el mundo cree que la oposición religiosa al aborto está basada en la convicción de que cada feto humano es una persona con derechos e intereses propios. Por lo tanto, es importante observar que la oposición religiosa al aborto no necesita basarse en este presupuesto. Indicamos que muchas tradiciones religiosas, incluido el catolicismo durante la mayor parte de su historia, justificaron su oposición al aborto en un presupuesto diferente: que la vida humana tiene valor intrínseco. La presente hipótesis muestra cómo este presupuesto puede fundamentar una oposición muy enérgica, incluso absoluta, al aborto. Una persona muy orto-

doxa o fundamentalista puede insistir en que el aborto es siempre moralmente incorrecto porque la destrucción deliberada de algo creado como sagrado por Dios nunca puede ser compensada por un beneficio humano.

Con esto no se sugiere, sin embargo, que sólo sean conservadoras en la cuestión del aborto las personas convencionalmente religiosas que creen en un Dios creador. Muchas otras se asombran ante la reproducción humana, que consideran como un milagro natural. Algunas, como dijimos, abrazan la idea misteriosa, pero aparentemente poderosa, según la cual el orden natural tiene en sí mismo un propósito e impone respeto debido a su carácter sagrado. Algunos destacados ecologistas, por ejemplo, aunque apenas sean religiosos en un sentido convencional, parecen ser profundamente religiosos en este otro sentido, y pueden recorrer una distancia considerable hacia el extremo conservador del abanico de opiniones que describí anteriormente. Pueden creer perfectamente que cualquier frustración de la inversión natural en la vida humana es un asunto tan grave que raramente, por no decir jamás, puede estar justificada esa frustración: que el latido en el barro es más profundo que cualquier otra fuente del valor de la vida. En consecuencia, pueden oponerse tan firmemente al aborto de un feto seriamente deformado como pueda oponerse a ello cualquier conservador ortodoxo en lo religioso.

Tampoco se sigue de todo lo dicho, por otra parte, que todo aquel que sea religioso a la manera ortodoxa o venera la naturaleza haya de ser, por ello, conservador en materia de aborto. Como hemos visto, muchas de esas personas, que creen que la muerte innecesaria es un gran mal, también son sensibles hacia, y hacen hincapié en, la maldad intrínseca de la pérdida de la inversión humana en la vida. Creen que la frustración de esta contribución humana —por ejemplo, en el caso del nacimiento de un feto gravemente deformado, cuya inversión en su propia vida está condenada al fracaso— puede ser en ciertas circunstancias el peor de dos males, y creen asimismo que sus convicciones religiosas o su veneración por la naturaleza son no sólo coherentes con esta postura, sino que de hecho la exigen. Algunos de ellos sostienen el mismo punto de vista en un caso que muchos consideran todavía más problemático: sus convicciones

religiosas llevan a la conclusión de que una mujer debería elegir el aborto, en lugar de dar a luz, cuando esto último implicara arriesgar la inversión en su *propia* vida.

Hemos descrito las posiciones extremas del espectro: la de que sólo la inversión natural debe contar para decidir si el aborto desperdicia vida humana, y la de que sólo la inversión humana debe tomarse en cuenta. De hecho, muy pocas personas adoptan estas dos posiciones extremas. Para la mayoría de la gente, el equilibrio es más complejo e incluye compromisos y ajustes, sin otorgar una prioridad absoluta a que se evite la frustración de una sola de las inversiones, la natural o la humana. Las opiniones de la gente se tornan progresivamente menos conservadoras y más liberales conforme el equilibrio que establecen concede un mayor peso a la importancia de no frustrar la inversión humana en la vida; las opiniones más liberales ponen énfasis, en distintos grados, en la idea de que una vida humana surge no sólo de fuerzas divinas o naturales, sino también —de manera diferente, pero de importancia central— de un proceso personal de elección, formación, compromiso y decisión. Este cambio de énfasis lleva a los liberales a entender que la inversión creativa crucial, la inversión que, de ser posible, no debe ser frustrada, se prolonga mucho más allá de la concepción y del crecimiento biológico, hasta bien entrada la vida adulta de un ser humano. Como hemos sugerido, para esta opinión liberal el hecho de que las ambiciones, los talentos, la formación y las expectativas de un adulto se desperdicien a causa de un embarazo imprevisto y no deseado, puede frustrar el milagro de la vida más gravemente que el hecho de que un feto muera antes de que se haya efectuado cualquier inversión significativa de esta clase.

Ésta es una descripción muy abstracta de nuestra interpretación de la controversia entre la opinión conservadora y la liberal. Pero se volverá menos abstracta, pues trataremos de mostrar cómo las conocidas diferencias entre las opiniones conservadoras y liberales en materia de aborto pueden ser explicadas a través de la hipótesis de que los conservadores y los liberales otorgan una distinta importancia relativa a las dos formas de frustración. Sin embargo, no debemos exagerar esta di-

ferencia. Se trata de una diferencia de énfasis, aunque sea importante. La mayor parte de las personas que adoptan lo que entendemos como un punto de vista liberal acerca del aborto no niegan que la concepción de una vida humana, así como el constante desarrollo del feto hacia una forma humana reconocible, sean hechos de gran importancia moral que deban contar como inversiones creativas. Por esta razón, están de acuerdo con los conservadores en que, al proseguir esta inversión natural e ir adoptando el feto la figura y capacidad de un niño, el aborto, que desperdicia esta inversión, se torna progresivamente en un hecho que debe ser, cada vez más, evitado y lamentado. Por su parte, muchas personas que sostienen opiniones conservadoras acerca del aborto reconocen la importancia de las contribuciones creativas personales a una vida humana; también ellas reconocen que una muerte prematura es peor cuando se produce no en la primera infancia, sino después de que se hayan hecho inversiones humanas en términos de ambición, esperanza y amor. Conservadores y liberales discrepan no porque unos rechacen completamente un valor que los otros consideran cardinal, sino porque adoptan posiciones distintas —a veces dramáticamente distintas— acerca de la importancia relativa de estos valores que tanto unos como otros consideran fundamentales.

Excepciones conservadoras: la reconsideración de lo natural

Defendemos la tesis de que el debate del aborto debe ser entendido como un debate que, en esencia, gira en torno a la siguiente cuestión filosófica: ¿está a veces justificada la frustración de una vida biológica —lo que significa desperdiciar vida humana— para evitar así que se frustre una contribución humana que se ha realizado en esa vida o en otras vidas —lo que sería otra clase de desperdicio—? Si ello es así, ¿cuándo y por qué? Las personas que son muy conservadoras en materia de aborto contestan «No» a la primera de estas preguntas.

Existe una postura aún más extrema, según la cual el aborto nunca está justificado, incluso cuando es necesario para salvar

la vida de la madre. Aunque ésta es la doctrina oficial de la Iglesia católica y de algunos otros grupos religiosos, sólo una pequeña minoría, incluso entre los católicos devotos, la aceptan. El propio juez Rehnquist, que disintió de la sentencia *Roe vs. Wade*, dijo que tenía pocas dudas de que sería inconstitucional que los estados prohibieran el aborto cuando la vida de la madre estuviera en juego. Por tanto, calificamos como opinión «muy conservadora» la que permite el aborto en esta circunstancia. Como dijimos, esta excepción sumamente popular sería moralmente inaceptable para todos los conservadores si de verdad creyeran que el feto es una persona con derechos e intereses propios. No es permisible, ni moral ni jurídicamente, que una tercera persona, por ejemplo un médico, mate a una persona inocente, incluso para salvar la vida de otra. Pero la excepción es fácilmente explicable si entendemos que la opinión conservadora está basada en una concepción de la santidad de la vida que concede estricta prioridad a la inversión divina o natural en la vida. Si debe morir la madre o el feto, entonces es inevitable la tragedia de la muerte y la pérdida de la inversión de la naturaleza en la vida. Pero a personas muy conservadoras una decisión favorable a la madre puede parecerles justificada por el argumento de que una decisión contraria a la madre frustraría además las inversiones personales y sociales que se han realizado en su vida; incluso tales personas desean únicamente minimizar la frustración total de vida humana, y esto exige que en esa terrible situación se salve la vida de la madre.

El debate que importa es, por tanto, entre personas que creen que el aborto es permisible *sólo* cuando es necesario para salvar la vida de la madre y las personas que creen que el aborto puede ser permisible moralmente también en otras circunstancias. Consideraré las excepciones ulteriores que este segundo grupo de personas defiende, y comenzaré por aquellas excepciones que son aceptadas incluso por personas que se consideran a sí mismas moderadamente conservadoras en materia de aborto, para examinar más tarde excepciones vinculadas a una posición claramente liberal.

Los conservadores moderados creen que el aborto sería moralmente permisible cuando el embarazo se originara en una

violación. Por ejemplo, el gobernador de Louisiana, Buddy Roemer, que se ha declarado partidario de prohibir el aborto, vetó, sin embargo, una ley contraria al aborto en 1991 porque exceptuaba a las víctimas de violación de un modo que, según él, «deshonraba a las mujeres [...] y traumatizaba indebidamente a las víctimas de violación».¹⁰ Para quienes creen que el feto es una persona, una excepción para el supuesto de violación resulta más difícil de justificar que una excepción para proteger la vida de la madre. ¿Por qué debe obligarse a un feto a perder su derecho a la vida, y pagar con su propia vida el crimen de otro? Pero, de nuevo, la excepción es mucho más fácil de entender si en lugar de la afirmación de que el feto es una persona consideramos la preocupación por proteger la inversión divina o natural en una vida humana. Las personas muy conservadoras, que creen que la contribución divina en una vida humana lo es todo y que, a su lado, la contribución humana no es casi nada, creen que el aborto es automáticamente y en todo caso el peor atentado posible a la inviolabilidad de la vida, y no reconocen una excepción en caso de violación. Pero las personas moderadamente conservadoras, que creen que la contribución natural normalmente *pesa más* que la contribución humana, descubrirán en la violación dos características que cuentan a favor de que se reconozca la excepción.

En primer lugar, según toda religión importante, la violación es en sí misma una brutal infracción de la ley y la voluntad de Dios, y el aborto puede muy bien parecer un insulto menos grave al poder creativo de Dios cuando la vida a que pone fin se originó ella misma en un insulto semejante. Aunque la violación no justificaría que se ignoraran los derechos de una persona inocente, sí podría disminuir el horror que sienten los conservadores ante lo que el aborto supone para ellos, la frustración deliberada de la inversión realizada por Dios en una vida. En su sentencia en el caso *McRae vs. Califano* —el caso relativo a la enmienda Hyde descrito en el capítulo 2—, el juez John Dooling resumió el testimonio del rabino David Feldman: «Desde la perspectiva judía más estricta, el aborto es un asunto muy serio que sólo se permite cuando existe una amenaza a la vida o a la cordura, o una amenaza muy grave a la salud mental

o al bienestar físico. El aborto les estaría permitido a las víctimas de violación; utilizando una metáfora del campo y la semilla: la implantación involuntaria de la semilla no impone ninguna obligación de nutrir la semilla extraña.»¹¹

En segundo lugar, la violación conlleva una terrible profanación de la inversión que la víctima ha realizado en su propia vida, e incluso aquellos que consideran que una inversión humana en la vida es menos importante que la inversión realizada por Dios o la naturaleza pueden, no obstante, sentir horror ante una frustración tan violenta de la inversión humana. La violación supone un desprecio repugnante y absoluto, pues reduce a una mujer a mero objeto físico, a ser una criatura cuya importancia se agota en su uso genital, alguien cuyo amor propio y sentido de sí mismo —aspectos de la personalidad que están particularmente en juego en el sexo— no tienen significación alguna excepto como vehículos de degradación sádica.

Obligar a una mujer a dar a luz a un niño concebido tras una agresión de esta naturaleza resulta especialmente destructivo de su realización personal, porque frustra sus decisiones creativas no sólo en el sexo, sino también en la reproducción. En el caso ideal, la reproducción resultaría de una decisión conjunta basada en el amor y en un deseo de continuar la propia vida en combinación con la vida de otra persona. En la tradición católica, y en la imaginación de muchas personas que no son católicas, constituye una ofensa a la santidad de la vida hacer el amor sin tener tal deseo: ésta es la base de la oposición moral de muchas personas a la anticoncepción. Pero podemos poner en duda que el sexo sea valioso sólo para la reproducción o creativo sólo en ese sentido —como lo pone en duda la mayor parte de la gente— y creer al mismo tiempo que el carácter creativo del sexo alcanza su punto máximo cuando se contempla y desea la reproducción, y que la reproducción frustra este poder creador cuando no es ni contemplada ni deseada. Naturalmente, las personas enamoradas a veces conciben por accidente, y las personas que no lo están a veces conciben deliberadamente, quizás por una falsa esperanza de encontrar amor a través de los hijos. Sin embargo, la violación no es simplemente la ausencia de consentimiento y deseo. Para la víctima, la violación es exactamente lo opuesto a todo esto y, si

se concibe un niño, lo será no sólo sin que exista el deseo reproductivo de la víctima, sino en circunstancias especialmente horribles, precisamente por la posibilidad de que se conciba un niño.

Los conservadores moderados, por tanto, consideran difícil insistir en que el aborto no sea permisible en casos de violación. Se dice a veces que los conservadores que admiten la excepción por violación pero no admiten, por ejemplo, una excepción para las adolescentes no casadas cuyas vidas se verían arruinadas por el nacimiento de un hijo, deben estar motivados por un deseo de castigar a las mujeres no casadas que establecen relaciones sexuales voluntariamente. Aunque algunos conservadores pueden ciertamente creer que el embarazo es un justo castigo por la inmoralidad sexual, nuestra hipótesis muestra por qué los conservadores que sólo admiten la excepción por violación no sostienen necesariamente este espantoso punto de vista. Los argumentos por los que, según dijimos, los conservadores pueden aceptar una excepción para el caso de violación no se pueden aplicar con igual firmeza a los embarazos originados por relaciones sexuales voluntarias. Aunque es cierto que muchas personas religiosas piensan que el sexo no matrimonial también atenta contra la voluntad de Dios, pocos lo consideran tan grave como la violación, y el argumento de que un embarazo no deseado frustra de modo grotesco el papel creativo de la mujer respecto a su propia vida, es más débil cuando el embarazo resulta de una relación sexual voluntaria. Por supuesto, la diferencia no sería relevante en modo alguno, como dijimos, si el feto fuera una persona con derechos e intereses propios, pues en tal caso sería completamente inocente cualquiera que fuera la naturaleza o el grado de culpa de la madre.

Excepciones liberales: una protección seria de la vida

Otras excepciones más permisivas al principio de que el aborto es inmoral se asocian a una actitud generalmente liberal hacia el aborto, y por tanto deberíamos esperar, si aplicamos la hipótesis que estamos ensayando, que esas excepciones reflejaran un mayor respeto por la contribución humana a la vida y,

consiguientemente, una preocupación menor por la contribución natural. Pero no debemos olvidar que las actitudes de la gente hacia el aborto oscilan entre un extremo y otro del espectro, y que cualquier distinción estricta entre los campos conservador y liberal es simplemente un instrumento para fines expositivos.

Los liberales creen que el aborto es lícito cuando el nacimiento del feto pudiera perjudicar la calidad de las vidas. Las excepciones que los liberales reconocen por esta razón se dividen en dos grupos principales: las que buscan evitar la frustración de la vida del niño, y las que intentan evitar la frustración de la vida de la madre o de otros miembros de la familia.

Los liberales justifican el aborto cuando parece inevitable que el feto, si nace, tendrá una vida muy precaria. Para la mayoría de los liberales, la justificación de más peso se daría cuando el deterioro obedeciera a una malformación física muy grave que hiciera de cualquier vida una vida desgraciada, dolorosa y frustrante, tanto para el niño como para el progenitor, y, en cualquier caso, la acortaría. Pero muchos liberales también creen que el aborto está justificado cuando las circunstancias familiares son tan duras económicamente, o tan poco prometedoras por cualquier otro motivo, que cualquier nueva vida se vería seriamente impedida. Es importante entender que estas excepciones no se basan, como pudiera parecer, en una preocupación por los derechos e intereses del feto. Es un error suponer que un feto temprano tiene intereses propios; en especial, no tiene sentido sostener que el feto puede tener un interés en ser abortado. Quizás podemos entender que lo que este último argumento significa es que si efectivamente el feto llegara a convertirse en un niño, ese niño estaría mejor muerto. Pero muchos liberales consideran justificado el aborto incluso cuando esto no es así. No quiero negar que a veces la muerte sería lo mejor para las personas —por ejemplo, cuando padecen un dolor terminal y profundo, o cuando sus vidas están irremediabilmente frustradas por cualquier otra causa—. (Más adelante en este libro, consideraremos los problemas que se plantean en esos casos.) Pero es raro que éste sea el caso de los niños que nacen incluso en la extrema pobreza. Ni siquiera es necesariamente el

caso de los niños que nacen con defectos terribles por los que están condenados a morir pronto; a veces estos niños establecen relaciones y consiguen logros que dan contenido y significado a sus vidas, y parece claro que favorece a sus intereses, y a los intereses de aquellas personas que les aman y cuidan, que continúen sus vidas cuanto más tiempo sea posible. La tesis liberal de que el aborto está justificado cuando las perspectivas de vida son especialmente desoladoras se basa en un juicio más impersonal: que la existencia del niño sería algo intrínsecamente malo, que es lamentable que una vida tan desgraciada y difícil tenga que ser vivida.

A veces este juicio liberal se interpreta erróneamente como si supusiera un desprecio por las vidas de los niños o adultos impedidos, o como una sugerencia, asociada a la eugenesia repugnante de los nazis, de que la sociedad mejoraría con la muerte de tales personas. Esto constituye un doble error. En primer lugar, como insistimos anteriormente en este capítulo, la cuestión general acerca del grado en que distintos hechos son intrínsecamente trágicos es muy distinta de cualquier cuestión acerca de qué *derechos* tienen las personas que ahora viven, o acerca de cómo deberían ser tratadas. La primera es una cuestión acerca de la bondad o maldad intrínseca de los hechos, mientras que la última se refiere a los derechos y a la justicia. En segundo lugar, en cualquier caso la opinión liberal relativa al aborto de fetos deformados no implica en modo alguno que sería mejor que las personas gravemente incapacitadas murieran. Al contrario, la preocupación misma que la opinión liberal incorpora —el respeto por la contribución humana a la vida y la inquietud por que tal contribución no se vea frustrada— normalmente apoya la conclusión exactamente contraria. La inversión que una persona seriamente incapacitada realiza en su propia vida, en su lucha por superar su defecto lo mejor que pueda, es intensa y, probablemente, la inversión que su familia y otros realizan también lo es. La posición liberal insiste en que estas inversiones en la vida deberían ser aprovechadas tan plenamente como sea posible, durante tanto tiempo y con tanto éxito como puedan lograr conjuntamente la persona disminuida y su comunidad; y los liberales tienden a apoyar más que los conser-

vadores la legislación social que promueve ese fin. Uno podría pensar que, en el peor de esos casos, habría sido mejor que la vida en cuestión no se hubiera iniciado nunca, que la inversión que estamos tan ansiosos por redimir no hubiera sido nunca necesaria. Pero este juicio no reduce la preocupación por las personas disminuidas; al contrario, está arraigado en el mismo respeto fundamental por la inversión humana en vida humana, en el mismo horror ante el hecho de que se desperdicie la inversión.

El segundo grupo de excepciones característicamente liberales, que tienen en cuenta los efectos del embarazo sobre la vida de las madres y de otros miembros de la familia, son aún más difíciles de justificar si se parte de la idea de que el feto es una persona con derechos e intereses. Pero la popularidad de estas excepciones es inmediatamente explicable una vez que advertimos que se basan en el respeto por el valor intrínseco de la vida humana. Los liberales están especialmente preocupados por el desperdicio de la contribución humana al valor de la vida, y creen que el desperdicio de vida, medida en términos de frustración y no de mera pérdida, es mucho mayor cuando la vida de una madre soltera adolescente se escatima que cuando deja de vivir un feto temprano, cuya vida ha recibido, hasta ese momento, una inversión humana insignificante. Este juicio no depende, naturalmente, de una comparación entre la calidad de la vida de la madre si el feto se aborta, y la calidad de la vida del niño si se le hubiera dejado vivir. Reconocer la santidad de la vida no significa intentar manipular el destino para que en total se vivan las mejores vidas; significa, más bien, no frustrar las inversiones depositadas en la vida. Por esta razón, la opinión liberal se preocupa más por las vidas que las personas tienen ahora, las vidas de verdad, que por la posibilidad de otras vidas por venir.

Obviamente, las perspectivas que un niño y su madre tienen de disfrutar una vida plena se interrelacionan en gran medida. Un niño cuyo nacimiento frustre las posibilidades de que su madre redima su propia vida, o ponga en peligro su capacidad de cuidar al resto de su familia, es probable que tenga, precisamente por esta razón, una vida más frustrada. Y aunque muchas

personas han llegado a ser magníficos padres de niños disminuidos o desfavorecidos, y algunos padres extraordinarios han encontrado una especial vocación en tal responsabilidad. supondrá, en otras ocasiones, un serio revés para las perspectivas de un padre el hecho de tener un niño disminuido en lugar de uno normal, o un niño cuyo nacimiento y cuidados puedan poner en serios aprietos los recursos de la familia.

Éste es sólo un ejemplo más de la dificultad con la que debe enfrentarse cualquier análisis teórico de un intrincado problema personal y social como el aborto. El análisis puede proceder sólo por abstracción, pero la abstracción, que ignora la complejidad y las interdependencias de la vida real, oscurece gran parte de la materia sobre la que se toma cada decisión concreta y efectiva. Así, no disponemos de ninguna fórmula para las decisiones reales, sino, a lo sumo, de un esquema para entender los argumentos y decisiones que desarrollamos en la vida real. Hemos sostenido que hacemos mal, a la hora de entender y evaluar estos argumentos y decisiones, si intentamos ajustarlos a presupuestos procrusteanos acerca de la personalidad y los derechos del feto. Mejor haremos en interpretar tales argumentos y decisiones como reflejos de juicios más matizados e individualizados acerca de cómo y por qué la vida humana es sagrada, y acerca de qué decisión de vida o muerte, en función de las circunstancias concretas, respeta mejor lo realmente importante de la vida.

Habrà desacuerdo en estos juicios, no sólo entre grandes sectores de opinión, como los que he venido llamando conservadores y liberales, sino también dentro de estos sectores. De hecho, muy pocas personas, incluso quienes comparten una misma religión y un mismo contexto social e intelectual, se pondrán de acuerdo en cada caso. Tampoco es posible para nadie construir una teoría general del aborto, algún cuidadoso balance de las distintas clases o modos de frustración de la vida, a partir del cual pudieran tomarse decisiones particulares que se ajustaran a cada caso concreto. Al contrario, descubrimos lo que pensamos acerca de estas graves cuestiones no antes, sino en el proceso mismo de tomar decisiones.

¿Dónde estamos? Iniciamos este libro sugiriendo que debíamos rediseñar nuestra explicación del gran debate sobre el aborto, nuestra interpretación de cuál es el objeto sobre el que versa el debate. Ahora hemos completado nuestra propuesta para ese rediseño. Anticipamos que nuestra nueva explicación tendría importantes consecuencias para la moralidad política y para el derecho constitucional. Dije que nos permitiría ver bajo una nueva luz la controversia jurídica acerca del papel de la Constitución de Estados Unidos, así como alimentar con cautela nuestras esperanzas de que los estadounidenses, y los pueblos de otros países donde la libertad es apreciada, puedan encontrar una solución colectiva a esta controversia política que todas las partes puedan aceptar con dignidad. Trataremos de cumplir estas grandes promesas en los próximos tres capítulos. Pero anticiparemos la conclusión más importante. Naturalmente, no por el hecho de que examinemos el debate del aborto bajo la nueva luz que he descrito pondremos fin a nuestros desacuerdos acerca de la moralidad del aborto, puesto que estos desacuerdos son profundos y pueden ser perpetuos. Pero si esa nueva luz nos ayuda a ver que estos desacuerdos son en el fondo *espirituales*, ello debería contribuir a nuestra unión, pues, como dije, nos hemos acostumbrado a la idea de que la comunidad real es posible a pesar de que existan profundas divisiones religiosas. Podemos esperar incluso más, no sólo mayor tolerancia, sino una toma de conciencia más afirmativa y curativa: que lo que todos compartimos —nuestro común compromiso con la santidad de la vida— es en sí mismo precioso, un ideal unificador que podemos rescatar de las décadas de odio.

EL ABORTO ANTE LA CORTE SUPREMA: PRIMERA PARTE

Roe vs. Wade es, sin duda, el caso más famoso que ha dirimido hasta ahora la Corte Suprema de Estados Unidos: entre los estadounidenses —y, de hecho, en el mundo entero— este caso es más conocido que *Marbury vs. Madison* —la sentencia de 1803 en que la Corte Suprema decidió por primera vez que tenía el poder de declarar inconstitucionales las leyes del Congreso— o que *Dred Scott vs. Sandford* —la sentencia de 1857 con la que la Corte contribuyó a precipitar la Guerra Civil al declarar que un esclavo era sólo un bien de propiedad que debía ser devuelto a su «propietario»— o, incluso, que *Brown vs. Board of Education* —la sentencia de 1954 en que la Corte declaró inconstitucional la segregación racial en las escuelas y ayudó a que surgiera el movimiento en favor de los derechos civiles que ha transformado al país—. La sentencia *Roe vs. Wade* es más famosa que cualquiera de éstas, y durante dos décadas ha sido criticada violentamente.

Los críticos más acérrimos de la sentencia *Roe* dicen que la Corte autorizó el asesinato. Argumentan que el feto es una persona desde el momento de la concepción y que el derecho del feto a la vida es más importante que cualquier razón que pueda tener una mujer para matarlo. Sin embargo, gran parte de los críticos más sutiles adoptan un punto de vista distinto. No sostienen que la opinión de la Corte acerca de estas grandes cuestiones filosóficas fuera equivocada, sino que no era en absoluto

de la incumbencia de la Corte entrar a resolver estas cuestiones, porque la Constitución atribuye a las asambleas legislativas de los estados —que son elegidas democráticamente— y no a los jueces —que no son elegidos— el poder de decidir si debe ser lícito el aborto y cuándo deba serlo. Según esta concepción, el pronunciamiento de la Corte Suprema en el caso *Roe vs. Wade* no se basó en ningún argumento jurídico, y constituyó, en el sentido peyorativo del término, una decisión *política* que la Corte no tenía ningún derecho a tomar.

Ésta es la opinión de juristas situados políticamente a la derecha, como Robert Bork, quien, en un libro acerca del rechazo del Senado a su nominación como juez de la Corte Suprema, escribió: «Desgraciadamente, en toda la sentencia no hay ni una sola línea de explicación, ni una sola frase que reúna los requisitos de un argumento jurídico. La Corte tampoco ha ofrecido durante los dieciséis años transcurridos desde entonces la explicación que faltaba en 1973. Es improbable que la ofrezca algún día, pues el derecho a abortar, pensemos lo que pensemos sobre el mismo, no puede encontrarse en la Constitución.»¹ La opinión de Bork es compartida por muchos constitucionalistas distinguidos, incluyendo a varios que no son considerados conservadores y a algunos que creen que los legisladores estatales no deberían penalizar el aborto.

Aunque la sentencia en el caso *Roe vs. Wade* es famosa y furiosamente atacada y defendida, pocas personas entienden las cuestiones constitucionales suscitadas por ese caso. La gente sabe, por supuesto, que la sentencia *Roe* sostuvo, aproximadamente, que los estados no pueden prohibir el aborto en ningún caso antes del segundo trimestre de embarazo, y que tampoco pueden prohibirlo antes del tercer trimestre excepto en esos raros casos en que el aborto pusiera en peligro la salud de la *madre*. También saben que, como consecuencia de la sentencia, las leyes antiaborto de la mayor parte de los estados fueron declaradas inconstitucionales, y que tuvieron lugar muchos más abortos que los que se habrían practicado en caso contrario. Pero la mayoría de los críticos de la sentencia *Roe*, e incluso la mayoría de sus defensores, no son conscientes de cuáles fueron los argumentos que persuadieron a la mayoría de los miembros

de la Corte en 1973 para que resolvieran el caso del modo en que lo hicieron.

Las leyes que prohíben el aborto, o dificultan o encarecen su obtención, privan a las mujeres embarazadas de una libertad u oportunidad que para muchas de ellas resulta crucial. Una mujer que, al no poder acceder a un aborto temprano y seguro, es forzada a dar a luz a un niño que no desea, no goza ya del dominio sobre su propio cuerpo: la ley la somete a una especie de esclavitud. Sin embargo, esto es sólo el comienzo. Para muchas mujeres, dar a luz a niños no deseados significa la destrucción de sus propias vidas: o porque ellas mismas son todavía niñas, o porque ya no les será posible trabajar o estudiar más, o vivir de una manera que les resulte significativa porque no puedan mantener a sus hijos. (Por supuesto, estos diferentes tipos de perjuicios se multiplican e intensifican si el embarazo tiene su origen en una violación o incesto, o si el niño nace con serios impedimentos físicos o psíquicos.) La adopción, incluso cuando es posible, no elimina estos perjuicios, pues muchas mujeres sufrirían un grave dolor emocional durante muchos años si entregaran su hijo a otras personas para que lo criaran y amaran. (Una de las mujeres entrevistadas en el estudio sobre el aborto que realizó Carol Gilligan y que describí anteriormente —una enfermera católica— ya había entregado a un hijo suyo para que fuera adoptado, y dijo que no sería capaz de volverlo a hacer, incluso aunque la única alternativa fuera el aborto. «Psicológicamente», dijo ella, «no habría manera de que pudiera soportar otra adopción. Tardé alrededor de cuatro años y medio en recuperar mi equilibrio. Simplemente, de ninguna manera volvería a pasar por aquello otra vez».)

Para muchas mujeres estos sufrimientos que derivan de la penalización del aborto no son simplemente indeseables, sino terribles. Les horrorizan y harían cualquier cosa con tal de evitarlos. No debemos olvidar que antes de que se decidiera el caso *Roe vs. Wade* se practicaron un gran número de abortos ilegales, con frecuencia muy peligrosos. Si una mujer desesperada por obtener un aborto desafiaba la ley penal, podía poner en peligro su propia vida. Si se sometía a la ley, las consecuencias eran graves —sufría no sólo desventajas económicas, so-

ciales o profesionales, sino a menudo un daño mortal a su autoestima—.

La Constitución de Estados Unidos, tal como ha sido interpretada históricamente por la Corte Suprema, limita la posibilidad de los estados de causar perjuicios importantes a los ciudadanos, estableciendo para ello dos tests de constitucionalidad. El primero se aplica a todas las leyes: la cláusula del «proceso debido» de la decimocuarta enmienda exige a cada estado que actúe *racionalmente* cuando restrinja la libertad. Esta exigencia otorga a los ciudadanos lo que el juez Rehnquist, en su voto disidente en *Roe vs. Wade*, llamó un «interés de libertad». Los estados no pueden limitar la libertad de las personas de un modo arbitrario o caprichoso, sino únicamente por alguna razón: para promover algún objetivo que los estados puedan perseguir legítimamente. Sin embargo, ésta es una restricción muy débil, que raramente ha resultado ser fatal para la legislación, pues normalmente un estado puede aducir algún objetivo del que pueda pensarse que es el objetivo que la ley persigue; normalmente puede argüir que una determinada restricción promoverá la seguridad, por ejemplo, o el interés público, o la salud y economía de la comunidad. El test de la racionalidad no permite a la Corte Suprema preguntar si era necesario, ni siquiera oportuno, que el estado limitara la libertad de sus ciudadanos a fin de obtener la ventaja que se pretende. Tampoco le permite entrar a investigar la cuestión histórico-psicológica de si la mayoría de los legisladores tenían en mente el objetivo que el estado menciona más tarde. Se satisfacía el test de racionalidad si los legisladores podían racionalmente creer que las leyes que estaban aprobando promovían cierto objetivo legítimo.

Si la Constitución protegiera la libertad de las personas sólo de esa débil manera, difícilmente salvaguardaría la libertad. Pero la Constitución hace mucho más. Selecciona ciertas libertades y las convierte en específicos *derechos* constitucionales que un estado no puede restringir o anular salvo que tenga una razón muy importante para ello —a veces la Corte Suprema la describe como una razón *imperativa* (*compelling*)—. Que pueda considerarse como una razón suficientemente fuerte o impera-

tiva dependerá del derecho de que se trate. Un estado, por ejemplo, necesitaría una razón ciertamente muy poderosa para justificar cualquier restricción del contenido político de lo que un individuo puede decir o escribir, pues el derecho a la libertad de expresión política está específicamente garantizado para todos los ciudadanos en la primera enmienda a la Constitución. Presumiblemente, el estado tendría que mostrar, por lo menos, que sólo restringiendo tal expresión podría evitarse lo que Oliver Wendell Holmes llamó un «peligro claro y actual». En *Brown vs. Board of Education*, la Corte sostuvo que la cláusula de igualdad de la decimocuarta enmienda crea un derecho constitucional específico a no sufrir discriminación racial, y consideró que las distintas afirmaciones que algunos estados habían hecho (incluyendo el argumento de que las razas pueden ser educadas con mayor eficacia cuando están segregadas) no eran suficientemente persuasivas o importantes como para permitir una invasión de tal derecho.

La sentencia del juez Blackmun en *Roe vs. Wade* declaró que una mujer embarazada tiene un derecho constitucional a la privacidad en materia de procreación, y que este derecho general incluye el derecho al aborto si ella y el médico deciden en favor del mismo. Añadió que las razones que pueda tener un estado para anular este derecho criminalizando el aborto no constituirían razones imperativas durante los dos primeros trimestres de embarazo, y concluyó que un estado no podía prohibir el aborto durante ese período. El juez Rehnquist, en su voto disidente, negó que las mujeres tuvieran un derecho constitucional específico a controlar su propia reproducción; dijo que tienen sólo un interés de libertad —sólo un interés protegido por el test de racionalidad, que es mucho más débil—. Aceptó que, incluso este interés, es suficientemente importante como para convertir en inconstitucional cualquier ley que prohíba el aborto que sea necesario para salvar la vida de la madre, pero declaró que son legítimos los objetivos que un estado puede perseguir al prohibir el aborto practicado por otros motivos, incluso durante el primer período de embarazo, y que, por tanto, no sería irracional la decisión de un estado de prohibir el aborto para promover esos objetivos.

Gran parte del debate académico en torno a *Roe vs. Wade* se ha centrado en esta concreta cuestión. Los críticos que hemos mencionado insisten en que Rehnquist tiene razón, que la Constitución, bien entendida, no contiene ningún derecho constitucional al aborto, y que Blackmun simplemente se inventó ese derecho y pretendió encontrarlo en la Constitución. Estoy en desacuerdo; en los próximos dos capítulos argumentaré cómo la Constitución protege el derecho que Blackmun describió, y puedo exponer aquí, de un modo sucinto, una fuerte razón *prima facie* para pensar que ello es así.

La Corte Suprema es un tribunal de derecho y, por lo tanto, está obligada a que sus sentencias, en la medida de lo posible, no contradigan las tradiciones constitucionales que han sido establecidas y respetadas en sus anteriores sentencias. Como dijo el juez Blackmun, en su opinión, varias sentencias anteriores de la Corte Suprema habían establecido que una persona tiene un derecho constitucional específico de tomar sus propias decisiones en materia de procreación. Por ejemplo, en la importante sentencia de 1965 en el caso *Griswold vs. Connecticut* mencionado anteriormente, la Corte decidió que un estado no puede prohibir la venta de anticonceptivos a personas casadas, y en sentencias posteriores extendió los efectos de este fallo a las personas no casadas. En una de éstas, el juez Brennan, en nombre de la Corte, definió del siguiente modo el sentido de las sentencias anteriores: «Si el derecho a la privacidad significa algo, es el derecho del *individuo*, casado o soltero, a no sufrir intromisiones del gobierno en materias que afectan tan fundamentalmente a una persona como la decisión de engendrar o de tener a un hijo.»²

Por lo que parece, la sentencia *Griswold* ha sido aceptada por el pueblo estadounidense. Pesó fuertemente en contra del frustrado nombramiento del juez Bork en 1987 el hecho de que éste hubiera escrito que el caso *Griswold* se resolvió de manera equivocada y que la sentencia debería ser revocada, aunque durante la audiencia en el Senado, Bork matizó su oposición al sugerir que para justificar el resultado alcanzado en *Griswold* podría encontrarse algún otro argumento distinto del que la Corte Suprema suministró en 1965. Cuando Charles

Fried, el subsecretario de Justicia, argumentó en otro caso que la sentencia *Roe vs. Wade* debería ser revocada, dijo específicamente que *Griswold* constituía una buena doctrina legal y debía mantenerse. No puede acusarse al juez Blackmun de haberse equivocado al tratar el caso *Griswold* como un precedente que estaba obligado a respetar. Pero una vez que se acepta que esta sentencia constituye buena doctrina, entonces se sigue de ella que las mujeres tienen, en efecto, un derecho constitucional a la privacidad que, en principio, ampara no sólo la libre decisión de engendrar hijos o de no engendrarlos, sino también la libre decisión de tenerlos o no. *Griswold* y las demás sentencias relativas a la privacidad sólo pueden justificarse si se hacen descansar en el presupuesto de que las decisiones que afectan al matrimonio y al nacimiento de los hijos son tan íntimas y personales que, en principio, debe permitirse que las personas las tomen por sí mismas, de acuerdo con sus preferencias y convicciones, en lugar de que la sociedad les imponga su decisión colectiva.

Una decisión acerca del aborto es, en ese sentido, al menos tan privada como cualquier otra decisión que la Corte haya protegido. En cierto modo lo es aún más, pues afecta al control que tiene la mujer no sólo de sus relaciones sexuales, sino de las transformaciones que se producen en el interior de su propio cuerpo, y la Corte Suprema ha reconocido de diversos modos la importancia de la integridad corporal. El aborto no puede distinguirse de la anticoncepción por la vía de suponer que una decisión acerca del aborto es menos grave; al contrario, lo es más. De hecho, no es posible distinguir coherentemente, ni siquiera desde un punto de vista médico, entre el aborto y algunas formas populares de anticoncepción, pues los anticonceptivos más seguros y populares que se utilizan en la actualidad —los instrumentos intrauterinos y las pastillas anticonceptivas más difundidas— actúan como abortíferos; es decir, si no logran evitar la fertilización, destruyen los óvulos fertilizados. La Corte, por tanto, no puede lógicamente sostener que el derecho de la mujer a controlar su papel en la procreación termina con la fertilización si no permite al mismo tiempo que los estados prohíban ese tipo de anticonceptivos.

El argumento jurídico del juez Blackmun en *Roe vs. Wade* es fuerte si suponemos que la sentencia *Griswold* fue correcta. Si un estado debe mostrar una razón imperativa para prohibir la venta o el uso de anticonceptivos, debido al impacto que tiene semejante prohibición en la privacidad de las personas, entonces debe mostrar también una razón imperativa para prohibir el aborto, pues el impacto de esta prohibición es, en todo caso, mayor. Por tanto, voy a suponer aquí que la conclusión de Blackmun —que las mujeres tienen, en principio, un derecho constitucional específico a controlar su propio papel en la procreación— estaba justificada. (En los capítulos 5 y 6, defenderé más ampliamente esta afirmación contra las objeciones que parten de la idea de que también la sentencia *Griswold* fue errónea.) Pero de esto no se sigue que el caso *Roe vs. Wade* se decidiera correctamente. Pues quizás los estados *sí* tienen una razón imperativa para restringir en el caso del aborto el derecho constitucional de la mujer a la privacidad. Existe una evidente e importante diferencia entre el aborto —que pone fin a una vida individual— y las formas de la contracepción que evitan que una vida comience. Si esta diferencia es jurídicamente relevante, un estado podría perfectamente tener una razón imperativa para prohibir el aborto aunque no la tenga para prohibir al menos algunas formas de contracepción.

Muchas personas creen que existe una razón imperativa para prohibir el aborto y no tienen dificultad en expresarla. Un estado debe penalizar el aborto, dicen, para proteger la vida humana. Ésta es exactamente la razón que los estados que prohibieron el aborto esgrimieron en los preámbulos de sus leyes, en sus escritos judiciales y en su retórica pública. Además, esto es lo que dijeron los jueces de la Corte Suprema que disintieron en la sentencia *Roe vs. Wade* o que posteriormente expresaron su opinión de que la sentencia era incorrecta. Y es también lo que dicen a menudo los jueces y abogados que *apoyan* la sentencia. El juez Blackmun, en la sentencia que emitió en nombre de la Corte, reconoció que un estado tiene un interés en proteger a lo largo del embarazo lo que él llamó «vida fetal», aunque afirmó que hasta el tercer trimestre ese interés no proporcionaba al estado una razón imperativa para prohibir el aborto.

Pero esta premisa, en la que se basan tantas personas, es peligrosamente ambigua, pues existen dos propósitos u objetivos muy distintos que un estado puede perseguir al «proteger la vida humana». El Gobierno puede pretender lo que llamamos un interés de carácter derivado en proteger la vida humana: puede afirmar que el feto tiene derechos e intereses desde el momento de la concepción, incluyendo el derecho a la vida, y que el Gobierno debe protegerlos en la misma medida en que protege los derechos e intereses de cualquier otro que esté sujeto a su jurisdicción. O puede pretender un interés de carácter autónomo en proteger la vida humana —una obligación no sólo de proteger los intereses y derechos de sus ciudadanos, sino de proteger la vida humana como algo sagrado, como algo que tiene un valor intrínseco con independencia de su valor personal—.

Si el Gobierno tiene tanto una responsabilidad de carácter autónomo de proteger la vida humana como una responsabilidad de carácter derivado, entonces sus leyes ordinarias contra el asesinato sirven a ambas responsabilidades al mismo tiempo —protegen los derechos e intereses de las víctimas concretas y también reconocen y respetan el valor intrínseco de la vida humana—. Como dijimos, sin embargo, en algunos casos las dos supuestas responsabilidades pueden entrar en conflicto. A veces las personas desean poner fin a sus vidas porque sufren un dolor terrible que la medicina no puede aliviar, y a veces los parientes desean retirar el sostén vital de un paciente que se halla en permanente estado de inconsciencia. En casos así, el suicidio o la supresión del soporte vital puede ser lo más favorable a los intereses de la persona cuya vida finaliza, pero, a pesar de ello, tales actos pueden parecer terribles a personas que creen que cualquier muerte intencionada constituye un insulto al valor intrínseco de la vida humana. Por lo tanto, es muy importante determinar si el Gobierno tiene sólo razones de carácter derivado para proteger la vida humana o si, por el contrario, puede legítimamente afirmar también razones de carácter autónomo. Si lo cierto es esto último, entonces el Gobierno puede tener derecho a evitar que las personas pongan fin a sus vidas, incluso aunque estas personas crean razonablemente que la muerte sería lo mejor para ellas.

Muchos juristas consideran evidente que en Estados Unidos el gran debate constitucional acerca del aborto versa en su totalidad sobre una preocupación de carácter derivado que un estado puede tener en relación al aborto. Creen que la cuestión clave en *Roe vs. Wade* fue la de si la Constitución de Estados Unidos otorga a las asambleas legislativas estatales el poder de declarar que el feto es una persona desde el momento de la concepción, y de prohibir el aborto por tal razón. Se comprende que ello sea así, pues esa es la cuestión que los abogados y académicos han debatido en su mayor parte. Sin embargo, hemos argumentado en los primeros capítulos que una interpretación análoga del debate *moral* sobre el aborto —la interpretación según la cual el debate versa sobre si el feto es una persona— constituye un serio error. Quiero ahora sugerir que la interpretación habitual del debate *constitucional* es defectuosa en el mismo sentido. Si el debate fuera sólo sobre si los estados pueden tratar al feto como si fuera una persona, la cuestión sería fácil de resolver, como veremos en este capítulo: los estados no pueden hacer tal cosa. La cuestión importante y difícil es la relativa a los intereses de carácter autónomo del estado, no la relativa a los intereses de carácter derivado. La cuestión crucial es la de si un estado puede imponer a todos los individuos la concepción que la mayoría tiene de lo sagrado.

¿Es el feto una persona constitucional?

Supongamos que las mujeres embarazadas tienen, al menos en principio, un específico derecho constitucional a controlar la utilización de sus propios cuerpos para la reproducción. Un estado no puede violar este derecho, salvo que tenga una razón imperativa para ello. Según el punto de vista corriente acerca de cuál es el objeto del debate constitucional, los estados que desean prohibir el aborto para «proteger la vida humana» están afirmando, como razón imperativa, que el feto es una persona con derecho a la vida y que, como estados, tienen el deber y la potestad de proteger ese derecho.

Al comienzo de su razonamiento en la sentencia *Roe vs.*

Wade, el juez Blackmun identificó una versión fuerte de esa pretensión. La decimocuarta enmienda a la Constitución de Estados Unidos dispone que ningún estado negará a ninguna «persona» la igualitaria protección de la ley. La Corte Suprema, por consiguiente, tuvo que decidir desde el principio la cuestión de si un feto es, desde el momento de la concepción, una persona en el sentido de esa cláusula. Si hubiera decidido que el feto es, por así decir, una persona «constitucional», se habría puesto término a la discusión: la propia Constitución establece que los estados deben proteger por igual a todas las personas constitucionales.

La cuestión preliminar que Blackmun tuvo que decidir difiere de la cuestión de si el feto tiene derechos morales, o de si tiene intereses que sería moralmente incorrecto violar o ignorar. Algunas personas creen, por razones teológicas, que, en el momento de la concepción, Dios otorga al feto humano un alma racional, y que a un alma racional le corresponde derecho moral a la vida. Pero la mayoría de las personas que adoptan este punto de vista teológico admiten que éste no es relevante para la interpretación constitucional, que la Constitución insiste en una firme separación entre la Iglesia y el Estado, y que los argumentos doctrinales de índole religiosa no cuentan como argumentos jurídicos. Así, estas personas pueden aceptar, sin abandonar por ello sus convicciones espirituales, que el feto no es una persona constitucional. Y a la inversa: la historia del derecho, que tanto influye en la interpretación constitucional, no es directamente relevante para las cuestiones morales. El juez Blackmun, por ejemplo, señaló en su sentencia en el caso *Roe vs. Wade* que en el pasado el derecho estadounidense nunca había tratado a los fetos como personas constitucionales. Esto constituye un argumento poderoso en contra de una teoría que interprete que en la actualidad la Constitución sí los considera personas, pero alguien que estuviera preocupado sólo por la cuestión moral tendría derecho a ignorar esa historia jurídica estimando que, quizás, lo único que muestra es la persistencia de un grave error moral.

Blackmun decidió que el feto no es una persona constitucional. Casi todos los juristas responsables, incluyendo aquellos que critican política o académicamente *Roe vs. Wade*, están de

acuerdo en que la decisión de Blackmun fue correcta en este punto. Los críticos responsables sostienen que la sentencia fue incorrecta porque la Corte debió haber dejado a los estados en libertad para decidir la cuestión del aborto como desearan: a Texas, en libertad de prohibir el aborto en la mayor parte de las circunstancias, y a Nueva York, en libertad de permitirlo en su mayor parte, como había hecho en el pasado.³ Pero esta posición es absurda, salvo que se presuponga que el feto no tiene un derecho constitucional a la igualdad. Si el feto es una persona constitucional, entonces los estados no sólo *pueden* prohibir el aborto, sino que en ciertas circunstancias *deben* prohibirlo. En ese caso la Constitución insistiría en que los estados necesitan una justificación imperativa para *no* prohibir el aborto, y la ley de Nueva York, que incluso antes de que se dictara la sentencia *Roe* permitía abortos sin restricciones durante los dos primeros trimestres de embarazo, sería inconstitucional. Si una mujer quedara embarazada después de tener una relación sexual voluntaria, practicada con conocimiento de sus riesgos, un estado no tendría ninguna justificación imperativa para permitir que esa mujer o su médico llevaran a cabo un aborto: permitir a la mujer recuperar la libertad sobre su cuerpo a expensas de la vida del feto sería dejar de mostrar una igual preocupación por las dos personas constitucionales.

Como han señalado algunos autores, la ley no exige en general que las personas se sacrifiquen para salvar la vida de otra. Normalmente, uno no tiene ningún deber legal de salvar a un extraño que se esté ahogando, aunque pueda hacerlo con un mínimo esfuerzo y sin riesgo alguno para su propia persona.⁴ Pero, por lo general, el aborto implica una agresión física al feto, no sólo dejar de ayudarlo, y, en todo caso, los padres son siempre considerados una excepción a aquella doctrina general porque tienen un deber legal de cuidar de sus hijos. Si el feto fuera un persona desde la concepción, un estado no tendría ninguna justificación para permitir el aborto de modo general y prohibir al mismo tiempo que se matara a los niños o se les abandonara en circunstancias fatales.⁵ Las cargas físicas, emocionales y económicas del embarazo son intensas, pero también lo son las cargas paralelas de la paternidad.

Por tanto, todos aquellos que proponen que la Corte Suprema debería dejar la cuestión del aborto en manos de los estados para que decidan según sus preferencias políticas, de hecho están reconociendo que el feto no es una persona constitucional. Los argumentos jurídicos en apoyo de esa tesis, casi universalmente aceptada, son muy sólidos. Cualquier interpretación de la Constitución debe ser puesta a prueba bajo dos perspectivas o dimensiones que están interrelacionadas.⁶ La primera es la dimensión del «ajuste». Una interpretación constitucional debe ser rechazada si la práctica legal efectiva contradice totalmente los principios jurídicos que aquélla sugiere; es decir, la interpretación debe tener cierto asidero o fundamento en la experiencia legal efectiva. La segunda es la dimensión de la justicia. Si dos concepciones acerca de la mejor interpretación de alguna disposición constitucional pasan la prueba desde la perspectiva del «ajuste» —si cada una de ellas puede pretender un fundamento adecuado en la práctica pasada— debemos preferir aquella cuyos principios creemos que reflejan mejor los derechos y obligaciones morales de las personas, pues la Constitución es una afirmación de ideales morales abstractos que cada generación debe reinterpretar por sí misma.⁷

En muchos casos constitucionales, es difícil determinar si alguna interpretación propuesta se ajusta a la práctica e historia jurídicas suficientemente bien como para pasar la prueba de la primera dimensión. Pero en *Roe vs. Wade* no es difícil. La opinión que el juez Blackmun y todos los demás rechazaron —la opinión de que, según la mejor interpretación, el feto es una persona constitucional— es fácil de descartar, pues resulta dramáticamente contradicha por la historia y práctica estadounidenses.

Cuando se promulgó la cláusula constitucional de igual protección, muchos estados tenían leyes liberales en materia de aborto, y algunos otros promulgaron leyes semejantes más tarde, años antes de que el caso *Roe* se planteara. Pero ningún tribunal declaró que estas leyes violaran la cláusula de igual protección, ni siquiera que los jueces debieran considerarlas con sospecha o someterlas a un especial escrutinio. Tampoco hubo un número importante de políticos, incluso entre aquellos que se oponían al

aborto de la manera más acérrima, que sugirieran que esas leyes liberales eran inconstitucionales. Es verdad que durante el siglo XIX las leyes liberales fueron reemplazadas por leyes que prohibían el aborto o lo regulaban restrictivamente. Sin embargo, las pruebas históricas más fiables muestran que estas nuevas leyes se adoptaron no por una preocupación por el feto, sino en gran parte para proteger la salud de la madre y los privilegios de la profesión médica.⁸ Además, tanto la estructura como los detalles de esas leyes contrarias al aborto muestran que incluso los estados más estrictos rechazaron la idea de considerar al feto como una persona constitucional. Ni siquiera las leyes más restrictivas llegaban a castigar el aborto tan severamente como al homicidio ordinario. Esta diferencia no se consideraba una consecuencia de aplicar al aborto algún principio general exculpatario —no se decía, por ejemplo, que la maldad moral del aborto fuera menor porque el aborto fuera en cierto modo semejante a la legítima defensa—. En lugar de ello, se suponía simplemente que, incluso en principio, el aborto no es un asunto tan grave como el homicidio. Los estados que prohibían el aborto tampoco trataron de evitar que una mujer fuera a abortar a otro estado —si eso era posible— o al extranjero.

Por supuesto, la Corte Suprema trastroca a veces las concepciones convencionales acerca de lo que exige la Constitución. Eso es lo que hizo en el caso *Brown*, por ejemplo, cuando sostuvo que el sistema educativo que había sido establecido durante largo tiempo en los estados sureños era inconstitucional porque segregaba a los estudiantes por motivos raciales. Y lo mismo hizo en *Roe vs. Wade*. Pero en cada uno de estos casos, la Corte pudo apelar a principios constitucionales más generales que, plausiblemente, condenaban las prácticas que la Corte declaró inconstitucionales. Es decir, la Corte pudo sostener que la historia jurídica era incoherente. Además, en cada uno de estos casos una parte importante de la opinión pública y de la comunidad jurídica ya había sido convertida a la nueva opinión que la Corte pasó a defender. Sin embargo, en el caso *Roe* la Corte sólo podría haber declarado que el feto es una persona constitucional si hubiera insistido en que la opinión establecida, que negaba que el feto tuviera tal estatus, era inaceptable, sin

importar lo extendida que estuviese, porque todo feto es tan claramente una persona en el sentido moral —es tan claramente un ser humano con intereses propios que deben ser protegidos mediante derechos— que no puede permitirse que las leyes de ningún estado lo nieguen. Pero, como hemos visto, esta última proposición es difícilmente inteligible y muy pocas personas la aceptan. Como dijimos, muchos de los críticos de la sentencia *Roe* acusan a la Corte de haberse basado en sus convicciones morales en lugar de recurrir al análisis jurídico desapasionado. Pero cualquiera que piense que la respuesta de Blackmun a esta cuestión preliminar es errónea debe de estar basándose no sólo en una convicción moral, sino en una convicción moral particularmente extraña e impopular.

¿Pueden los estados considerar al feto como una persona?

Así pues, la Constitución de los Estados Unidos no declara que el feto sea una persona constitucional. Ahora debemos preguntarnos si la Constitución deja a cada estado en libertad para decidir, si así lo desea, que el feto tiene el estatus jurídico de una persona dentro de sus fronteras. Una vez más, debemos estar atentos para que no nos confunda la ambigüedad de la palabra *persona*. Sin duda alguna, los estados pueden proteger adecuadamente la vida del feto de distintas maneras, y al hacerlo podrían perfectamente declarar que el feto es una persona. El estado puede castigar a alguien que, con dolo o imprudencia, hiere a una mujer embarazada, y puede castigarle más severamente si la herida causa daño al feto u ocasiona la pérdida del mismo, pues nadie tiene un derecho constitucional a herir impunemente a una criatura. Por supuesto, tales leyes no necesitan declarar o sugerir que el feto es una persona; pueden simplemente afirmar, por ejemplo, que es un delito causar la pérdida del feto al herir a una mujer embarazada. Pero a los legisladores les pueden resultar atractivo utilizar la retórica que afirma que el feto es una persona. Así, una ley de Illinois comienza declarando que el feto debe considerarse una persona dentro de las fronteras de Illinois.⁹ Desde un punto de vista constitucional, no

hay nada que objetar a una ley así siempre que ésta deje claro —como la ley de Illinois se cuidó de hacer— que no pretende disminuir los derechos constitucionales de nadie. Con esta reserva, declarar que el feto es una persona no suscita más dificultades constitucionales que declarar, como han hecho todos los estados, que las sociedades anónimas son personas jurídicas que ostentan muchos de los derechos de los que gozan las personas físicas, como el derecho de propiedad y el derecho a litigar. Declarar que las sociedades anónimas son personas constituye una especie de expresión taquigráfica para describir una compleja red de derechos y obligaciones, y en la medida en que los estados no utilicen esa expresión taquigráfica para recortar o disminuir derechos constitucionales, no cabe objeción constitucional alguna.

Pero la idea de que la Constitución permite a los estados atribuir personalidad al feto presupone algo más que esta utilización benigna del lenguaje de la personalidad. Presupone que un estado *puede* recortar derechos constitucionales añadiendo nuevas personas a la población constitucional, a la lista de aquellos cuyos derechos constitucionales compiten entre sí. Por supuesto, los derechos constitucionales de cualquier ciudadano se ven muy afectados por quién más, o qué más, sea también considerado titular de derechos constitucionales, pues los derechos de estos últimos compiten o entran en conflicto con los derechos de aquél. Si un estado pudiera no sólo crear sociedades anónimas como personas jurídicas, sino también otorgarles un voto, podría perjudicar el derecho constitucional al voto del que son titulares las personas ordinarias, pues los votos de las sociedades anónimas diluirían los de los individuos. Si un estado pudiera declarar que los árboles son personas con derecho constitucional a la vida, podría prohibir la publicación de periódicos o libros a pesar de la garantía de la libertad de expresión de la primera enmienda, que no es una licencia para matar. Si un estado pudiera declarar que los monos superiores son personas cuyos derechos compiten con los derechos constitucionales de las personas ordinarias, podría prohibir que sus ciudadanos tomaran medicinas que se hubieran experimentado primero con tales animales.

Una vez que comprendemos que la idea que estamos considerando tiene estas consecuencias, debemos rechazarla. Los estados no tienen ningún poder para revocar el orden constitucional *nacional*, y si dentro de este orden el feto no es parte de la población constitucional, entonces no puede llegar a serlo por obra de los estados. La cláusula de supremacía de la Constitución declara que la Constitución es la ley suprema del país. Si esto significa algo, significa que los derechos que la Constitución nacional garantiza a los ciudadanos estadounidenses no pueden ser derogados por los legisladores de los distintos estados, ni de modo directo —por medio de una legislación que niegue francamente esos derechos— ni de modo indirecto —atesorando la población constitucional—. ¹⁰

Es justo decir que pocos críticos, incluso los principales detractores de la sentencia *Roe vs. Wade*, creen realmente que los estados tengan el poder de convertir al feto en una persona con derechos constitucionales. Como señalé anteriormente, incluso el juez Rehnquist, que formuló un voto disidente en esa sentencia, dijo que tenía «pocas dudas» de que constitucionalmente un estado no pudiera prohibir un aborto que fuera necesario para salvar la vida de la mujer embarazada. Pero si un estado pudiera declarar que el feto es una persona con derecho a la vida, entonces, desde un punto de vista constitucional, podría prohibir el aborto incluso en ese caso, del mismo modo que normalmente prohíbe que se mate a una persona inocente para salvar la vida de otra.

El profesor John Hart Ely, de la Facultad de Derecho de Stanford, ha sostenido que la sentencia *Roe vs. Wade* es incorrecta, a pesar de que el feto no sea una persona constitucional, porque el Gobierno tiene el derecho legítimo de proteger los intereses de las criaturas que no son personas. ¹¹ Tiene el poder de proteger los intereses de los perros, por ejemplo, prohibiendo y castigando la crueldad hacia los animales. Pero, como ha replicado el profesor Laurence Tribe, de la Facultad de Derecho de Harvard, el Gobierno no puede ejercer este poder de forma tal que se haga imposible el ejercicio de un derecho constitucional fundamental. ¹² Existe una razón aún más importante por la que fracasa el argumento de Ely contra la sentencia *Roe vs. Wade*. El feto no tiene intereses hasta aproximadamente el momento a

partir del cual es viable, y *Roe vs. Wade* permite que los estados prohíban el aborto después de ese momento.¹³

Por consiguiente, un estado norteamericano no puede, desde un punto de vista constitucional, declarar que el feto es una persona o proteger los intereses de éste a expensas de los derechos constitucionales de sus ciudadanos. ¿Qué otras responsabilidades de carácter derivado puede pretender un estado? ¿Puede afirmar con plausibilidad su interés por aumentar el tamaño de la población para beneficiar a aquellos que ya forman parte de la misma, y que las leyes que persiguen el aborto sirvan a este fin? No, porque cualquier interés que un estado pudiera tener en aumentar su población le daría una razón al menos tan fuerte para prohibir los métodos anticonceptivos como para prohibir el aborto, y si el interés de un estado en incrementar su población no puede justificar lo primero —como dijo la Corte Suprema en el asunto *Griswold*—, tampoco puede justificar lo segundo. En cualquier caso, ningún estado norteamericano podría afirmar con plausibilidad un interés en incrementar su población; se supone en todo el mundo que la superpoblación constituye una amenaza más grave que la escasez de población.

Alguien podría tratar de construir un argumento mejor en apoyo de una responsabilidad de carácter derivado insistiendo en que una sociedad que tolera el aborto es una sociedad que muestra poco aprecio por la vida humana, y que en esa clase de sociedad es más probable que se asalte y mate a la gente. Evidentemente, es un objetivo legítimo de la sociedad proteger a las personas de ataques homicidas. Pero este argumento resulta todavía insatisfactorio, porque un estado necesita una razón *imperativa* para justificar la prohibición del aborto y, por lo tanto, necesita pruebas convincentes de que la prohibición es necesaria. No existen pruebas más allá de la más pura especulación de que permitir el aborto de fetos inviables genere una cultura en la que la gente adopte una actitud de mayor insensibilidad hacia la muerte de niños o adultos. En muchos países europeos, durante el primer trimestre de embarazo, el aborto es en la práctica libremente permitido, y estos países son sociedades mucho menos violentas que muchas comunidades estadounidenses en la actualidad o cuando el aborto era todavía prohibido en su mayor parte.

Sería incluso más difícil demostrar que el efecto de insensibilización que se pueda producir como consecuencia de que se permita el aborto es mayor que el efecto producido por otros elementos de la sociedad estadounidense que nos embotan los sentimientos ante el horror del homicidio, como, por ejemplo, la pena de muerte —que muchos estados norteamericanos conservan a pesar de que casi todas las democracias civilizadas la han abolido— o la vergonzosamente alta tasa de mortalidad infantil —que los estadounidenses parecen aceptar porque no están dispuestos a gastar lo necesario en programas de bienestar social que la reduzcan—, o el carácter violento de tantos programas de televisión y películas de Estados Unidos. Muchos de los más feroces detractores del aborto aceptan, o incluso apoyan de manera entusiasta, estos aspectos de la cultura popular que son mucho más amenazantes.¹⁴

Cuestiones difíciles

Hemos estado considerando la estructura lógica de la sentencia *Roe vs. Wade*. Primero examinamos el argumento fuerte del juez Blackmun, según el cual, puesto que una mujer embarazada tiene un derecho constitucional a la privacidad, los estados no pueden prohibir el aborto salvo que tengan no sólo alguna razón, sino una razón que sea imperativa. Después consideramos la cuestión de si los estados tienen una justificación de ese tipo para prohibir el aborto. Pero limitamos nuestra discusión a considerar si los estados tienen o no una razón imperativa en virtud de una responsabilidad de carácter derivado de proteger los derechos e intereses del feto. Si el feto fuera reconocido en la Constitución como una persona con derechos —como una persona en el sentido que proclama la cláusula de igualdad cuando dispone que las «personas» deben ser tratadas como iguales—, entonces no podría haber ninguna duda de que, en casi todas las circunstancias, los estados sí tendrían una razón imperativa para prohibir el aborto —de hecho, no cabría la menor duda de que, al menos en algunas circunstancias, *deberían* prohibirlo—.

El juez Blackmun decidió, sin embargo, que el feto no es una persona en el sentido de la Constitución nacional, y en esto están de acuerdo todos aquellos que se oponen a su sentencia de un modo responsable. Algunos juristas han sostenido, sin embargo, que la Constitución nacional confiere a los estados el poder de enmendar en la práctica la Constitución por la vía de incluir al feto en la lista de aquellos cuyos derechos pueden tenerse en cuenta a la hora de fijar los derechos constitucionales de los demás, aunque este poder sólo pueda ejercerse dentro de las fronteras del estado. Pero existen argumentos decisivos en contra de esta opinión, y los propios juristas que han argumentado en favor de la misma probablemente rechazarían sus consecuencias.

Así pues, la sentencia de Blackmun fue claramente correcta si entendemos el debate constitucional según la interpretación habitual, como un debate acerca de si el estado puede tratar al feto como una persona. Pero esto no es más que el comienzo del verdadero debate constitucional. Dos grandes cuestiones subsisten. En primer lugar, ¿es realmente firme el presupuesto que asumimos: las mujeres tienen un derecho constitucional a controlar su propio papel en la procreación? Hemos argumentado que lo es, partiendo del supuesto de que *Griswold* y otras sentencias de la Corte Suprema que establecen un derecho a la privacidad están bien fundamentadas. Pero algunos constitucionalistas conservadores impugnan toda esa línea jurisprudencial; sostienen que el «derecho a la privacidad» es sólo una invención judicial de los liberales, y que los «padres» de la Constitución no tenían intención de crear ese derecho. En el próximo capítulo examinaremos esta objeción de carácter más general.

En segundo lugar, ¿tienen los estados norteamericanos, a pesar de lo dicho, una imperativa razón de carácter *autónomo* para prohibir el aborto? ¿Pueden prohibir el aborto para proteger la santidad e inviolabilidad de la vida humana? Esta cuestión acerca del alcance del poder estatal legítimo surge, como cuestión de moralidad política, en todas partes —incluso en países como Gran Bretaña que no tienen una Constitución que restrinja con carácter último lo que el Gobierno puede hacer. Un Gobierno digno, ¿intenta imponer a sus ciudadanos qué va-

lores intrínsecos deben reconocer, por qué deben reconocerlos, y cómo? En Estados Unidos, ésta es también una cuestión jurídica: es la cuestión constitucional más profunda e importante que suscita el debate sobre el aborto. (Como veremos, es también la cuestión que está en la base de la naciente controversia sobre la eutanasia y el derecho a morir.)

Estas complejas cuestiones jurídicas nos llevan a las grandes controversias doctrinales que durante muchas décadas han recorrido con furor las facultades de derecho y los tribunales de justicia norteamericanos: las controversias acerca de cómo debe interpretarse la Constitución y hasta qué punto los jueces están influidos, o deberían estarlo, por sus propias convicciones morales cuando tienen que decidir cuál es el significado de la Constitución. Debemos ahora elegir entre dos concepciones muy distintas sobre qué clase de Constitución tiene realmente Estados Unidos.

EL DRAMA CONSTITUCIONAL

Aquellos juristas que piensan que se debería revocar el precedente del caso *Roe vs. Wade* recurren a dos razones principales: argumentan, en primer lugar, que la Constitución no menciona el derecho al aborto y, en segundo, que ninguno de los políticos que la redactaron y promulgaron intentaron otorgar ese derecho. ¿Son verdaderas estas afirmaciones? ¿Son relevantes?

¿Se menciona el derecho al aborto en la Constitución de Estados Unidos? ¿Los hombres que la redactaron intentan crear un derecho semejante? Eso depende de lo que queramos decir con «mencionar» e «intentar». Sostendremos que la respuesta a ambas cuestiones es afirmativa, en el único sentido relevante de esas palabras. Pero nuestro argumento depende de una cuestión política mucho más general y no sólo de hechos lingüísticos o históricos. ¿Qué clase de constitución debería tener Estados Unidos?

Este país tiene la estructura de gobierno más antigua y estable del mundo. Su Constitución insiste en una forma republicana, en un gobierno del pueblo y no de un monarca, o de una oligarquía de nobles o de mandarines. Esto se ordena mediante intrincadas estructuras de frenos y equilibrios, primero al dividir el poder político entre el gobierno nacional y los varios estados de la Unión, y después al dividir, entre el congreso, la presidencia y los tribunales, los poderes del Gobierno nacional. Sin

embargo, el rasgo más notable y original de esta Constitución es el límite que pone al conjunto del poder de las instituciones gubernamentales que crea: insiste en que el pueblo, en tanto conjunto de individuos, posee ciertos derechos fundamentales descritos en la Declaración de Derechos de la Constitución. Me refiero no sólo a las primeras diez enmiendas, las cuales fueron adoptadas poco después de que se fundara la nación, sino a aquellas incorporadas después de la guerra civil. Por ejemplo, de acuerdo con la primera enmienda, el Gobierno no puede limitar la libertad religiosa, de expresión o de prensa. La quinta enmienda afirma que el Gobierno nacional no puede privar de la vida, la libertad o la propiedad sin un debido proceso legal. La decimocuarta restringe a los estados en la misma forma y luego agrega que deben otorgar a todas las personas igual protección ante la ley. Ni los estados ni el Congreso nacional, ni el presidente, tienen autoridad para adoptar medidas que dañen o insulten, ni siquiera a un individuo en los aspectos que se prohíben en estas importantes cláusulas.

Sin embargo, podemos interpretar las cláusulas de la Declaración de Derechos de dos maneras. Podemos construir dos constituciones diferentes a partir de ellas. En primer lugar, podemos interpretarlas como órdenes abstractas, dirigidas al Gobierno norteamericano, que le exigen respetar los principios fundamentales de libertad y de decencia política, y tratar a todos los ciudadanos con la misma consideración e igual respeto. Entonces, creamos una constitución de *principios* que establece criterios morales, generales y comprensivos que el Gobierno debe respetar, pero deja a los estadistas y jueces la decisión acerca de lo que significan estos criterios en circunstancias concretas. El significado real de las cláusulas del debido proceso y de la igual protección, según esta concepción de la constitución, depende de la mejor y más exacta comprensión de la libertad y de la igualdad de los ciudadanos.

O podemos interpretar la Carta de Derechos en forma muy diferente, como un texto que expresa sólo las expectativas concretas y específicas de determinados estadistas, quienes la escribieron y votaron por ella. Las cláusulas de igual protección y de debido proceso tienen solamente la fuerza que las personas que

votaron por ellas habrían esperado que tuvieran. Si la interpretamos de esta manera construimos una constitución de *detalle*: aquellas cláusulas serán una colección de opiniones históricas independientes que no tendrán unidad o ni siquiera una consistencia completa.

La primera de las dos descripciones de la constitución es tonificante, es una visión inspiradora de la comunidad política. Pero existe una dificultad obvia: lo que significan realmente las finas abstracciones de la Carta de Derechos cuando son aplicadas a batallas políticas más duras será un punto inevitablemente controvertido. Por ejemplo, será una cuestión polémica la de saber si la libertad de expresión significa que los individuos deben tener la libertad de publicar o leer material pornográfico. O si el derecho a abortar es, en realidad, una libertad básica esencial para una sociedad genuinamente libre. O si el gobierno de una ciudad, que reserva un porcentaje de los contratos de la construcción para empresas pertenecientes a gente de color, está tratando a los residentes con igual consideración. Los ciudadanos se dividirán en opiniones diversas: una mayoría, que quiere que se declare ilegal la pornografía o que se prohíba el aborto o que se reserve un cupo de contratos de construcción para gente de color, negará que ello vulnere la libertad o afecte a la consideración igualitaria, y luego una minoría resentida estará en desacuerdo. La Corte Suprema tendrá que decidir, lo cual significa que los jueces deben responder a cuestiones espinosas y profundas de la moral política, que los filósofos, estadistas y ciudadanos han debatido por muchos siglos, sin llegar a una perspectiva de entendimiento. Ello significa que el resto debemos aceptar el pronunciamiento de la mayoría de los jueces —cuyos puntos de vista acerca de estas grandes cuestiones no parecen particularmente especiales— a menos que seamos numerosos y estemos suficientemente dispuestos a enmendar la Constitución, o lo que es más probable, hasta que la edad, la muerte o los cambios produzcan una Corte Suprema con convicciones diferentes.

Esta forma de gobierno otorga un poder muy grande a los jueces. Para todos los efectos prácticos, los tribunales federales, y finalmente la Corte Suprema tienen la última palabra acerca

de qué derechos afirma y protege la Constitución y, por consiguiente, acerca de lo que no pueden hacer los Gobiernos nacional y estatales. Así, algunas de las decisiones políticas más importantes que puede tomar cualquier comunidad —y que en cualquier otra democracia habrían sido o serían materia de grandes batallas políticas—, en Norteamérica, han sido adoptadas por los jueces, y no por los representantes elegidos por el pueblo.

Por ejemplo, en 1954, en *Brown vs. Board of Education*, la Corte Suprema declaró que la segregación racial en las escuelas públicas era inconstitucional.¹ De esa manera declaró ilegal un fundamento importante de la estructura social de una gran parte del país. En las cuatro décadas transcurridas desde este caso famoso, la Corte ha tomado algunas decisiones importantes y bien publicitadas. Desarrolló para ello un ejército de armas jurídicas que apuntaron contra otras formas de prejuicios raciales y discriminaciones. Declaró ilegales las plegarias y los ejercicios religiosos en las escuelas públicas, creó una red de protección contra aquellos acusados y convictos por delitos y, por supuesto, decidió el caso *Roe vs. Wade*, en 1973.

En cada una de estas decisiones importantes, la mayoría de los jueces asumieron que estaban poniendo en vigor una constitución de principios, y que les correspondía decidir lo que requieren los ideales abstractos de la libertad e igualdad de los ciudadanos cuando son aplicados a controversias específicas. La decisión en el caso *Brown*, por ejemplo, quizá no se hubiese alcanzado con una Corte que sólo aspirase a descubrir las expectativas concretas de los políticos que redactaron la decimocuarta enmienda, porque aquéllos, después de promulgarla, segregaron rápidamente a la gente de color en las escuelas públicas del distrito de Columbia.

Las notables decisiones de la Corte Suprema en las últimas décadas impusieron lo que muchos consideran puntos de vista liberales sobre mayorías menos liberales. Pero los jueces pueden también imponer convicciones conservadoras sobre mayorías menos conservadoras, como lo hizo la Corte en *Lochner vs. New York* en 1905, cuando paralizó una ley del estado que prohibía a los panaderos trabajar más de catorce horas diarias.

fundándose en que ello infringía los derechos económicos de los trabajadores, que querían trabajar más horas.² El precedente del caso *Lochner* se abandonó hace tiempo, y los juristas lo citan, aún hoy, como un ejemplo paradigmático de la locura de la Corte Suprema. Pero en años recientes la Corte ha impuesto, una vez más, convicciones ampliamente consideradas conservadoras sobre mayorías locales; por ejemplo, su controvertida decisión de 1989, en *City of Richmond vs. J. A. Croson Co.*, que privó de efectos al esquema legal de Richmond (que reservaba un porcentaje de los contratos municipales para firmas de individuos miembros de minorías), tuvo esa consecuencia.³

A muchos estadounidenses les parece equivocado y peligroso que los jueces puedan tener esa clase de poder. Preferirían la segunda visión de la Constitución que describí, o sea, que los jueces trataran la Declaración de Derechos fundamentales como un conjunto de reglas muy detalladas, cada una de las cuales registrase la comprensión específica que prevaleció en determinados momentos históricos en el pasado. Desde ese punto de vista, la primera, quinta y decimocuarta enmiendas garantizan a los ciudadanos sólo aquello que, cuando se redactaron y adoptaron esas cláusulas, se creía comúnmente que estaba incluido en las ideas de libertad de expresión, libertad básica e igual consideración. Así, la Corte Suprema no tiene que decidir si la libertad de expresión —en la interpretación más convincente de ese valor político— protege a la literatura explícitamente sexual de la censura, sino sólo si había sido pensada así en Estados Unidos en el siglo xviii; tampoco tiene que decidir si el aborto es un derecho fundamental, central para una sociedad genuinamente libre, sino sólo si aquellos que redactaron y adoptaron la decimocuarta enmienda después de la Guerra Civil, pensaron que así era; ni tampoco si las políticas de construcción que involucran acciones de discriminación inversa, tratan realmente a los ciudadanos con igual consideración, sino si los artífices de la decimocuarta enmienda pensaron que estaban tomando inconstitucionales tales políticas.

Esta imagen de la Declaración de Derechos ofrece una visión mucho menos noble que la primera que hemos descrito; convierte al documento en un mera redacción de reglas detalla-

das, separadas e independientes —colocadas juntas (como en una colección de sellos filatélicos)— obtenidas de diferentes momentos de la historia norteamericana. Ciertamente, esto hace que la idea de una Declaración de Derechos, cualquiera que sea, parezca dudosa. ¿Por qué los norteamericanos deberían ver hoy limitada (o no) la asistencia que el Gobierno puede prestarles, debido a lo que pensó gente muy diferente hace uno o dos siglos? Esta alternativa todavía podría parecer más segura y también más democrática que permitir que jueces no elegidos impongan a la gente sus convicciones controvertidas acerca de la filosofía política. Alguien podría decir: la historia nos ha dado una Constitución que limita claramente lo que la mayoría puede hacer. No podemos evitar eso, pero podemos aspirar a que sus restricciones sean tan livianas y triviales como nos sea posible. Debido a que nuestros antecesores tenían globalmente una visión más restringida de la libertad y de la igualdad de la que muchos juristas y jueces tienen ahora, considerar a la Constitución como una colección de reglas muy detalladas, modeladas de acuerdo a aquellas expectativas, probablemente resulte menos restrictivo que tratarla como a un sistema de principios morales que los jueces contemporáneos deben interpretar de acuerdo a su propio entendimiento.

¿A cuál de estas constituciones tan diferentes deberíamos aspirar, a la más importante, pero quizás más peligrosa, constitución de principios, o a la aparentemente más segura, la constitución de detalles? Podría haber formulado una pregunta diferente, esto es, una pregunta jurídica. ¿Qué clase de Constitución tenemos? Después de todo, la Constitución es parte del derecho norteamericano. Supongamos que aplicamos técnicas comunes de interpretación jurídica a las cláusulas importantes de la Declaración de Derechos: ¿podría ello revelar que la visión principista es la adecuada, o que lo es la concepción de detalles? La respuesta, como veremos, es relativamente directa. La interpretación jurídica común apoya a los principios más que a la comprensión detallista de la Constitución. Apoya la Constitución noble, la que la Corte Suprema dio por sentado que teníamos cuando dictó todas las sentencias notables e importantes que describí.

Ésa es una afirmación importante. En décadas recientes, muchos juristas han argumentado en su contra. Dicen que la Corte Suprema, en sus decisiones, interpreta erróneamente la Constitución y que ella es realmente, en tanto asunto de análisis estrictamente jurídico, una constitución de detalles y que deja en realidad en libertad a las legislaturas para prohibir el aborto, para autorizar investigaciones criminales de acuerdo a sus propias convicciones de cuáles son los procedimientos policiales aceptables, para restringir las garantías procesales a los individuos acusados de delitos, y para censurar las publicaciones que la mayoría considere ofensivas; todo ello porque aquellos que redactaron la Carta de Derechos nunca intentaron negar estos poderes al Gobierno. Acusan a los defensores de los principios, algunas veces en términos salvajes, de ignorar los argumentos jurídicos y de confiar solamente en los políticos. Dicen, por ejemplo, que la decisión del juez Blackmun, en *Roe vs. Wade*, ignoró el argumento jurídico estricto en favor de convicciones políticas personales.

Esta estrategia es un magnífico ejemplo de cómo el ataque es la mejor defensa, y ha sido notablemente exitosa desde el punto de vista político. Sin embargo, su éxito no se encuentra en los argumentos jurídicos que sus defensores han presentado, ya que, como veremos, son extremadamente débiles, sino en el descontento público por muchas de las decisiones tomadas por la Suprema Corte confiando en los principios abstractos de la constitución, particularmente *Roe vs. Wade*, así como en otras decisiones impopulares, como las que proscriben las plegarias en las escuelas públicas. También existe la sospecha pública hacia los jueces que tienen el poder que les asigna el punto de vista basado en los principios constitucionales.

Creemos que la sospecha popular hacia una constitución de principios es equivocada. La Constitución norteamericana, entendida como una constitución de principios, provee una mejor forma de gobierno que cualquier otra en la que las ramas legislativa y ejecutiva sean legalmente libres de omitir principios fundamentales de justicia y decencia. Una constitución de principios, reforzada por jueces independientes, no es antidemocrática. Por el contrario, una *precondición* de la democracia legí-

tima es que se requiera al Gobierno para que trate a los ciudadanos como iguales y respete sus libertades fundamentales y su dignidad. A menos que se satisfagan esas condiciones no habrá una democracia genuina porque, entonces, la mayoría no tendrá un derecho moral legítimo de gobernar.

Este punto de vista acerca de qué es la democracia ha sobrevivido al jacobinismo, al mayoritarismo, al fascismo y al comunismo. El eminente historiador francés François Furet dijo que la revolución norteamericana fue mucho más importante que las revoluciones francesa o rusa, porque creó las formas de gobierno que muchas otras democracias del resto del mundo, aunque en partes y con sobresaltos, han comenzado a copiar. Somos envidiados por nuestra innovación y también crecientemente imitados: en París, Bonn y Roma, en Nueva Delhi y Estrasburgo, en Ottawa, incluso quizás, en el palacio de Westminster, y posiblemente también algún día en Moscú y Johannesburgo. En todos esos lugares, la gente parece dispuesta a aceptar el riesgo y la elevada promesa de un gobierno que no esté sometido a hombres y mujeres, ni siquiera al derecho, sino sometido a principios, esto es, la forma de gobierno que nosotros creamos.

La historia y las tradiciones norteamericanas están tan entrelazadas con esta forma de gobierno que aún si lo deseáramos no podríamos desmantelarlo sin un efecto de retroceso al siglo XVIII para luego tener que recomenzar desde el principio. La concepción estrecha y detallada de nuestra Constitución no es ni siquiera una opción para los Estados Unidos contemporáneos, y el pretender adoptarla no podría proveer una verdadera restricción al poder de los jueces para imponer sus propias convicciones sobre la ley, sino solamente una peligrosa ilusión de tal restricción. Por supuesto, deben existir límites al poder de los jueces de interpretar la Constitución de acuerdo a sus propias convicciones políticas. En esto hay acuerdo. Pero podemos asegurar genuinas restricciones sólo en el marco de principios abstractos de la Constitución que tenemos, y no pretendiendo defender que tenemos una forma de gobierno diferente; es decir, sólo al insistir en algo que la concepción basada en principios hace explícito y que la detallista deja a oscuras: que los

jueces deben justificar sus decisiones a través de argumentos de principios y de integridad, que puedan ser criticados por los miembros de las profesiones jurídicas y que puedan ser evaluados por la opinión pública, cuya influencia debería percibirse cuando los presidentes nominan a los jueces.

Como hemos sugerido, muchos norteamericanos que desconfían de la Constitución basada en principios y exigen apoyar la de detalle, están manifestando a su insatisfacción con la sentencia del caso *Roe vs. Wade*. Perciben correctamente que si aceptamos que la constitución está basada en principios, el argumento en favor del derecho constitucional al aborto parecerá mucho más fundamentado. Muchos de los que apoyan la sentencia de *Roe vs. Wade* están de acuerdo y por esa razón les atrae una visión más amplia, es decir, la concepción de una constitución basada en principios. En otras palabras, un gran número de norteamericanos han decidido qué clase de constitución quieren al preguntar cuál de ellas beneficiaría su argumento acerca del aborto. Tratan esa cuestión como prueba crucial de adecuación de cualquier teoría constitucional. El gran debate del Senado en 1987, acerca de si se confirmaba a Robert Bork, nominado por el presidente Reagan, para la Corte Suprema, fue en gran medida un intento de descubrir los puntos de vista del candidato acerca del aborto; y los más recientes debates del Senado acerca de las calificaciones intelectuales de los propuestos por el presidente Bush, David Souter y Clarence Thomas, tuvieron que ver, en cierto modo, con la misma cuestión. Las reuniones del American Bar Association versaron sobre la cuestión del aborto, y la única disputa significativa en las plataformas de los partidos en las campañas de 1992 lo fue acerca de ese tema. Corremos el riesgo de limitar la teoría constitucional a un solo tema, lo que al menos es tan malo como limitar la política. Puede ser comprensible que la gente enfoque la filosofía constitucional de esa manera, pero es de lamentar. Deberíamos razonar en sentido opuesto: decidir lo que dice nuestra constitución acerca del aborto sólo después de que hayamos decidido cómo la constitución de una sociedad justa protege las libertades individuales y la dignidad.

Reescribir la Constitución

Muchas de las decisiones importantes de la Suprema Corte en la década siguiente a la Segunda Guerra Mundial satisficieron a los liberales y ofendieron a los conservadores. Los presidentes republicanos prometieron nombrar a jueces que recortaran el poder de la Corte sustituyendo una constitución de principios por una constitución de detalles. Sorprendentemente, no obtuvieron un éxito completo, debido a que la constitución basada en los principios tiene una gran fuerza emocional e intelectual y, por lo tanto, incluso aquellos jueces considerados conservadores, al ser nombrados y una vez en la Corte, fueron inducidos hacia esa concepción y hacia el tipo de decisiones que se apoyan en la misma. Dwight Eisenhower, republicano, eligió dos jueces que llegaron a ser entusiastas defensores del punto de vista basado en los principios: Earl Warren, como presidente de la Corte, la condujo hacia muchas de sus decisiones más liberales, y William Brennan, quien sirvió en la Corte durante treinta y cuatro años, fue uno de los jueces liberales más influyentes de su historia. No es de extrañar que Eisenhower dijese que había cometido dos grandes errores durante su presidencia, y que ambos se encontraban en la Corte Suprema.

Richard Nixon nombró a Harry Blackmun, que redactó la opinión mayoritaria en *Roe vs. Wade*, y continuó después como un firme liberal. Y el elegido de Nixon, el juez Warren Burger, para cumplir la función de presidente de la Corte, cuando Earl Warren se retiró, se adhirió a la postura de *Roe*, y aunque era más conservador que Earl Warren, votó para proteger, e incluso extender, varias de las decisiones de la Corte que muchos conservadores desaprobaban. Gerald Ford, el vicepresidente que asumió la presidencia cuando Nixon dimitió, sólo nombró un juez: John Paul Stevens, que apoyó enfáticamente el precedente *Roe* y por muchos años ha sido un juez elocuente, imaginativo y liberal.

Las administraciones de Ronald Reagan y George Bush dieron prioridad al nombramiento de jueces muy conservadores en todos los niveles de los tribunales federales, y condicionaron las designaciones a la ortodoxia ideológica más ampliamente de lo

que lo había hecho hasta entonces cualquier otra administración. Los tribunales federales resultaron dramáticamente conservadores, y como procuraron nombrar jueces más jóvenes las consecuencias perdurarán durante mucho tiempo. Uno de los cinco nombrados en la Corte Suprema por Reagan-Bush, el juez Antonin Scalia, ha llegado a ser un defensor acérrimo y constante de una constitución de detalle, y otro —Clarence Thomas— ha votado con Scalia en casi todos los casos desde su nombramiento en 1991.

Pero los otros tres nominados por Reagan-Bush —Sandra Day O'Connor, Anthony Kennedy y David Souter— defraudaron las expectativas conservadoras, y no sólo porque se unieron con Blackmun y Stevens al reafirmar *Roe vs. Wade* en su opinión conjunta emitida en el caso *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania vs. Casey*, el que he mencionado en el capítulo 1, sino también porque en este dictamen y en otros evidenciaron su preferencia por una constitución de principios. En un pasaje crucial, rechazaron el punto de vista de Scalia acerca de que la cláusula del debido proceso no debería ser usada para invalidar leyes que eran habituales y que gozaban de amplia aprobación cuando la decimocuarta enmienda fue promulgada. Dijeron que *libertad*, dentro del significado de esa cláusula, no se refería sólo a lo que se pensaba que era la libertad fundamental cuando se promulgó la cláusula, sino a lo que es verdaderamente fundamental, y aunque aceptaban que juristas razonables estaban en desacuerdo sobre esa cuestión, insistieron en que los jueces de la Corte Suprema no pueden escapar adecuadamente de la responsabilidad de emitir ellos mismos esos juicios controvertidos.⁴

Los medios de comunicación, al comentar la decisión sobre *Casey*, dijeron que O'Connor, Kennedy y Souter eran los jueces moderados de centro, en la Corte. Esa sugerencia podría ser exagerada. Los tres jueces probablemente discreparán de nuevo, como lo hicieron en el pasado, sobre cuestiones constitucionales específicas y uno u otro dictarán sentencias, como lo han hecho con anterioridad, que a los liberales les resultarán, no simplemente moderadas, sino muy conservadoras. Sin embargo, el punto de vista abstracto sobre la Constitución no de-

fine una concepción liberal o moderada, sino que plantea una teoría del derecho y el hecho de que esos tres jueces hayan ratificado esa visión, aunque fueron seleccionados por políticos abiertamente opuestos a esa postura, atestigua su gran poder intelectual.

Sin embargo, cuatro jueces que ahora son miembros de la Corte Suprema, Rehnquist, White, Scalia y Thomas, denuncian apasionadamente la constitución de principios como una invención peligrosa.⁵ Debemos considerar los argumentos para su postura y podríamos comenzar examinando más cuidadosamente el texto de la Carta de Derechos. Algunos de los derechos individuales creados en ella están descritos en forma bien detallada. La tercera enmienda, por ejemplo, estipula que el Congreso no puede acuartelar soldados en domicilios particulares en tiempos de paz. Pero la concesión de los derechos considerados más importantes se redactó en un lenguaje muy abstracto. La primera enmienda dice que el Congreso no infringirá la libertad de expresión, ni restringirá la libertad de religión, ni establecerá religión alguna. Pero no dice nada que ayude a los jueces a decidir si leyes específicas contra la pornografía o la quema de la bandera ofenden la libertad de expresión; si las leyes que reclutan a los objetores de conciencia o prohíben a los nativos norteamericanos fumar peyote en las ceremonias religiosas invaden la libertad de religión; si las leyes imponen una religión al requerir que se rece el Padre Nuestro en las escuelas, o al permitir que el Gobierno subsidie a las escuelas parroquiales para que éstas puedan comprar libros de matemáticas.

Las cláusulas más importantes de la quinta, decimocuarta y otras enmiendas son aún más abstractas. Tanto la quinta como la decimocuarta prohíben al Gobierno privar de la vida, la libertad o la propiedad sin un debido proceso legal. La Corte Suprema decidió tempranamente que esta cláusula no debía ser entendida, simplemente, como una de procedimiento sino en el sentido de que, además, impone límites sustantivos a lo que un gobierno puede hacer, sin importar qué procedimientos se sigan. Pero las enmiendas no dicen nada acerca del contenido del derecho que sirva de ayuda a los jueces para decidir si el debido proceso significa, por ejemplo, que las personas tienen derecho

a la asistencia de un abogado antes de que la policía las interrogue, o si los estados no deben penalizar la contracepción o el aborto. La octava enmienda prohíbe los castigos crueles e inusuales, pero no define si es un método en particular de ejecutar criminales —por ejemplo, ahorcar o electrocutar— lo realmente cruel, o si lo cruel es la pena de muerte en sí misma sin importar qué método de ejecución se use. La decimocuarta enmienda declara que los estados no pueden negar a ninguna persona una protección igualitaria ante la ley, y la Corte Suprema ha sostenido también que este requerimiento es sustantivo y no meramente de procedimiento. Pero el requerimiento abstracto de protección no aclara si los estados pueden segregar las escuelas por razas, o si en educación pública deben destinar la misma cantidad por cada alumno, en las diferentes escuelas de distrito y en todo el estado.

Cada una de estas cláusulas constitucionales es de algún modo abstracta. Cada una hace un uso crucial de conceptos que no son términos jurídicos técnicos, o tomados de la economía o de otra rama de la ciencia social, sino que son extraídos de un uso ordinario, moral y político: es lo que sucede con conceptos tales como *libertad* e *inmunidad* como así también con *cruel e igual*. Las palabras de la Declaración de Derechos, leídas de un modo natural, en realidad parecen crear una constitución de principios vertiginosamente abstracta. Tomadas en sentido literal ordenan, nada menos, que el Gobierno trate a cada individuo sujeto a su dominio, con consideración y respeto, y que no se infrinjan sus libertades más básicas, aquellas esenciales a la noción misma de «libertad en orden», como lo declaró un preeminente jurista.⁶ El sistema de principios que establece este notable lenguaje es comprensivo, porque ordena a la vez consideración igualitaria y libertad básica, las que en nuestra cultura política son las dos mayores fuentes de pretensión de los derechos individuales. Desde que la libertad y la igualdad se superponen en gran parte, cada una de las dos cláusulas más importantes de la Carta de Derechos (la del debido proceso y la de igual protección) es en sí misma comprensiva de la misma manera. Por ejemplo, los derechos constitucionales particulares que se siguen de la mejor interpretación de la cláusula de igual

protección muy probablemente se seguirán también de la mejor interpretación de la cláusula del debido proceso. La Corte Suprema no tuvo dificultad en decidir que aunque la cláusula de igual protección no se aplica en el distrito de Columbia, la segregación racial en las escuelas de ese distrito es, sin embargo, inconstitucional bajo la cláusula del debido proceso, que sí es aplicable. En realidad, es muy probable que aunque no hubiese una primera enmienda, los tribunales norteamericanos habrían sustentado hace tiempo los derechos de expresión, prensa y religión en las garantías de libertad básica defendidas en las enmiendas quinta y decimocuarta.

Muchos juristas conservadores, incluidos los cuatro jueces de la actual Corte Suprema antes mencionados, afirman que la Carta de Derechos no significa lo que aparenta. Sostienen que las cláusulas aparentemente abstractas acerca de la libertad de expresión, del debido proceso y de la libertad e igualdad deberían tratarse únicamente como mensajes codificados, o como enunciados abreviados de acuerdos históricos concretos. Conforme a esta concepción, los mandatos de libre expresión y de igualdad sólo protegen ciertas formas específicas de expresión y requieren la igualdad sólo en ciertos aspectos o dimensiones muy específicos. Estos revisionistas esperan cambiar así la Declaración de Derechos principista y abstracta y convertirla en un documento con la textura y el tono de una póliza de seguros o un contrato típico de alquiler.

Como he afirmado, en cierta forma, el esfuerzo de este grupo de revisionistas ha tenido un notable éxito. Ha logrado el triunfo orwelliano, el sueño del político mercachifle que consiste en representar a sus oponentes con sus propias vergüenzas y vicios. Ha persuadido a mucha gente de que transformar la Constitución en una lista, pasada de moda, de acuerdos históricos muy limitados, es realmente la forma de *proteger* ese documento, y que aquellos que insisten tercamente en leer el texto literalmente, son inventores y usurpadores. Incluso los jueces que aceptan la amplia responsabilidad que les impone el lenguaje de la Constitución, adoptan los nombres engañosos que les asignan sus oponentes revisionistas. Se llaman a sí mismos «activistas» o «no interpretacionistas» o «campeones de los de-

rechos no enumerados» y desean salirse de «las cuatro esquinas» de la Constitución para decidir los casos invocando fundamentos de «derecho natural».

En una importante forma política, los esfuerzos de los revisionistas por restringir la Declaración de Derechos ha tenido éxito. Pero ahora consideraremos si lo han tenido jurídicamente, si han suministrado argumentos jurídicos plausibles para construir las cláusulas abstractas importantes, de una manera detallada. No pueden tener éxito en esa tarea a menos que ofrezcan lo que podríamos denominar un libro de código —los revisionistas deberían decirnos cómo «decodificar» las amplias frases abstractas constitucionales para poder decidir cuáles son los significados detallados que se encuentran debajo de su lenguaje abstracto e imponente. Los revisionistas dicen que se decodifica el texto abstracto preguntando qué quisieron realmente obtener quienes lo escribieron o votaron por él. Veremos que esta sugerencia es mucho menos una respuesta a nuestra pregunta que lo que puede parecer. Difícilmente es el comienzo de una respuesta. Pero miremos primero un tipo diferente de respuesta que dan algunos revisionistas, porque será aún más fácil ver que esta respuesta también es insatisfactoria.

Derechos enumerados y no enumerados: los revisionistas insisten en una distinción entre dos clases de derechos que la Corte Suprema reconoció y aplicó en el pasado. Algunos de estos derechos, dicen, son realmente mencionados o enumerados en el texto, mientras que otros no lo son. Afirman que el derecho a la privacidad que la Corte reconoció en *Griswold* y otros casos relativos a los métodos anticonceptivos, y del cual se derivó el derecho al aborto en *Roe vs. Wade*, no se menciona efectivamente en el texto de la Constitución y que, por lo tanto, no es un derecho constitucional genuino. Si permitimos a los jueces vagar según su libre albedrío más allá de las «cuatro esquinas» de la Constitución, agregan los revisionistas, abandonamos toda esperanza de limitar el poder judicial. Ése es el argumento, por ejemplo, del juez White, al sostener la opinión mayoritaria en el caso *Bowers vs. Hardwick*, una decisión de la Corte Suprema del año 1986, que rehusó reconocer el derecho constitucional de los adultos homosexuales de comprometerse

en relaciones sexuales consensuadas. White afirmó que tal derecho no es mencionado realmente en la Constitución y, por consiguiente, si lo admitiera la Corte lo estaría inventando; dijo que el derecho constitucional elaborado por los jueces resultaba particularmente sospechoso, en tanto tenía poca o ninguna raíz reconocible en el lenguaje o en el diseño de la Constitución.⁷ Recuérdese que White disenta en el caso *Roe*, de ahí que su comentario en *Bowers* presumiblemente pretendiera desprestigiar el derecho putativo al aborto en la misma medida en que lo hacía con el derecho de los homosexuales.

De hecho, esta distinción entre derechos enumerados y no enumerados, no tiene sentido cuando se aplica a la cláusula de igual protección, a la del debido proceso u otras cláusulas abstractas de la Constitución. Por supuesto, esa distinción tiene sentido en algunas circunstancias. Supongamos una ordenanza que prohíbe llevar armas, cuchillos o explosivos en un avión y que los funcionarios del aeropuerto la interpretan en el sentido de que prohíbe llevar bombas de gas lacrimógeno, fundándose en que la intención obvia de la ordenanza fue prohibir todas las armas que pudiesen ser usadas en secuestros u otros actos terroristas. Tendríamos razón si decimos que el gas no estaba, realmente, en la lista de lo proscrito, y también en preguntar si los oficiales están autorizados para agregar a esa lista armas no enumeradas. La distinción entre pistolas, navajas y granadas de mano, por un lado, y gas lacrimógeno, por otro, depende de características del idioma castellano: ni la palabra *revólver*, ni *cuchillo*, ni *explosivo*, ninguna de las tres, puede ser usada correctamente para referirse al gas lacrimógeno.

Sin embargo, ningún hecho similar acerca del lenguaje puede explicar la distinción supuesta entre derechos constitucionales enumerados y no enumerados, porque la Declaración de Derechos se apoya en principios amplios y abstractos de moralidad política y la aplicación correcta de estos principios depende de una evaluación moral y no de reglas lingüísticas. La distinción entre los derechos específicos enumerados y los que no lo están es, por lo tanto, simplemente irrelevante. Podemos ver el porqué, al observar los tres argumentos jurídicos siguientes. De dos de ellos, la mayoría de los revisionistas coinciden

en que apoyan derechos constitucionales «enumerados». Del tercero todos dicen que, a lo sumo, fundamenta sólo un derecho «no enumerado».

1. La cláusula de igual protección de la decimocuarta enmienda crea un derecho constitucional de igual consideración y respeto, de lo cual se infiere que las mujeres tienen derecho contra ciertas discriminaciones basadas en el sexo, a menos que tales discriminaciones se requieran por importantes intereses de estado.⁸

2. La primera enmienda que prohíbe al gobierno limitar la libertad de expresión, concede un derecho a la protesta simbólica, del cual se sigue que los individuos tienen un derecho a quemar la bandera norteamericana.⁹

3. La cláusula acerca del debido proceso, de la decimocuarta enmienda, protege los derechos básicos que son centrales al mismo concepto de «libertad en orden», incluyendo el derecho a la intimidad, de lo cual se sigue que la mujer tiene un derecho constitucional al aborto.

Ninguno de estos tres argumentos depende del significado de las palabras en la forma que lo hace la afirmación «las armas de fuego incluyen las pistolas pero no el gas lacrimógeno». Nadie cree que se derive simplemente del significado de las palabras «libertad de expresión», el que los estados puedan prohibir la quema de la bandera, ni tampoco que no lo puedan hacer. Nadie cree tampoco, que se sigue simplemente del significado de «igual protección» que las leyes que excluyen a las mujeres de ciertos trabajos sean o no inconstitucionales. Si alguno de estos tres argumentos es persuasivo, lo es porque la teoría moral sustantiva que presuponen es atractiva. Por ejemplo, si el segundo es un buen argumento lo es porque su exigencia central—de que el propósito de proteger la libertad de expresión se extiende a la clase de protesta referida a la quema de la bandera— es razonable. Si el tercer argumento tiene éxito, es exactamente por la misma razón: porque el derecho a la intimidad y el derecho al aborto son, en realidad, condiciones esenciales de una sociedad genuinamente libre. En ambos casos, el nervio del

argumento es una pretensión moral. Y si esas pretensiones son aceptadas, el derecho al aborto no guarda una relación más tenue, o distante, con el lenguaje de la Constitución que el derecho a quemar la bandera.

La metáfora del juez White acerca de que los argumentos jurídicos tienen raíces en el lenguaje es opaca y misteriosa. Oculta, más que aclara. Pero lo que es seguro es que ninguno de los tres argumentos exige «raíces» en el texto de alguna forma distinta a la de los otros dos. Algunos juristas dicen que las conclusiones del tercer argumento acerca del aborto están «más allá» del texto de la Constitución de lo que lo están los otros dos, relativos a los reclamos de igual protección y libertad de expresión, pero esta metáfora de la distancia es también opaca: no significa ni sugiere nada. Puesto que ninguno de los tres, ya sea el derecho a quemar la bandera, el derecho en contra de la discriminación sexual o el derecho al aborto, se sigue directamente del significado de las palabras de la Constitución en el diccionario; pero, como tampoco quedan excluidos, ninguno de estos derechos puede considerarse más o menos fiel al texto que los otros.¹⁰

La intención originaria: la distinción entre derechos enumerados y no enumerados, sobre la que han enfatizado muchos juristas revisionistas, es, por lo tanto, completamente inútil para ellos. Pero su posición más importante acerca de cómo leer una constitución en el marco del lenguaje de ese documento histórico, es diferente. Dicen que creen en el «originalismo»: es decir, que la Constitución significa lo que los políticos que la redactaron quisieron decir originariamente. Los jueces que tienen que decidir si la primera enmienda prohíbe que los estados consideren delito la quema de la bandera, o les prohíbe que impongan la plegaria en las escuelas públicas, deberían formular sólo la pregunta histórica: los autores del siglo XVIII que escribieron la primera enmienda, ¿intentaron obtener esas consecuencias? (Los revisionistas a menudo usan la palabra *padres* para describir a los autores de una provisión constitucional, pero en general, evitaré su uso.) Si la respuesta es no (y los revisionistas creen que esa es probablemente la respuesta con respecto a la mayoría de los problemas más serios que surgen al final del siglo XX), entonces la Constitución no tiene esa fuerza. Los pro-

motores del «originalismo» sugieren que su efecto consiste en reducir bruscamente el alcance de los derechos constitucionales individuales protegidos por las cláusulas abstractas, y que sustituye a la concepción de la Constitución basada en principios por la visión detallista.

Los jueces conservadores de la Corte Suprema han encontrado al originalismo particularmente útil en la defensa de sus posturas. Anthony Scalia, el miembro más radicalmente conservador de la Corte actual, escribe frecuentemente como si las intenciones de los mentores históricos de alguna cláusula particular de la Constitución fuesen la única guía aceptable para su significado. Y el nuevo miembro, Clarence Thomas, se apoya en la intención original cada vez que puede, aunque él mismo antes de integrar la Corte, ridiculizó por falso el test de la intención originaria e instó a los conservadores a aceptar la constitución de principios como un hecho evidente, y a apoyar las teorías morales conservadoras como la mejor guía para su aplicación correcta.¹¹

La defensa más elaborada del método de la intención originaria la efectuó Robert Bork. Reagan lo nominó para la Corte como partidario firme y acérrimo del originalismo. Su nominación centró la atención pública en ese punto de vista, pero sus intentos de explicarlo y defenderlo en la audiencia para su nominación no se consideraron, en general, convincentes.¹² En el libro que escribió después de ser rechazado, trató de ampliar y mejorar su defensa. Describió el originalismo como algo tan fundamental y evidente que sólo los embusteros podrían no aceptarlo y obedecerlo. «Por supuesto —dijo—, el juez está constreñido a aplicar el derecho tal como lo quisieron aquellos que lo elaboraron. Esa idea es la idea común y cotidiana sobre qué es el derecho. Subrayo este punto sólo porque esta idea de sentido común es vehemente y ampliamente negada por sofisticados constitucionalistas, particularmente por aquellos que enseñan la materia en las facultades de derecho.»¹³ Pero aunque Bork la comenzó imbuido de confianza, su discusión acerca del originalismo estaba tan llena de calificaciones, excepciones y oscuridades, que esta teoría pronto comenzó a revelarse difícilmente evidente o compatible con el sentido común.

La verdad es que hay graves dificultades intelectuales en esa concepción, algunas de las cuales han sido muy discutidas en la literatura jurídica y deberíamos saber cuáles son, para poder identificar las obligaciones a las que Bork tuvo que responder en su defensa. Primero aparece la dificultad de decidir quiénes fueron realmente los autores de la Constitución. Varias de las primeras diez enmiendas fueron discutidas y revisadas extensamente al ser redactadas y adoptadas a fines del siglo XVIII. También lo fueron las enmiendas adoptadas más tarde, en el siglo XIX. ¿Qué intenciones deben orientar a los jueces hoy en día: las de los congresistas que debatieron y recomendaron las enmiendas, las de los legisladores que las ratificaron, o las del público, cuyos deseos estaban, supuestamente, plasmando los congresistas? ¿Y qué ocurre con los cientos de miles de legisladores nacionales y estatales y los ciudadanos comunes que podrían haber luchado durante siglos para enmendar la Constitución, si la hubieran entendido de forma diferente? ¿No cuentan también ellos? ¿Y qué pasa con la Corte Suprema y los tribunales inferiores que han interpretado la Constitución desde que fue promulgada hasta nuestros días? En tanto sus decisiones establecen precedentes, también «crean el derecho». ¿Por qué no cuentan sus intenciones?

Supongamos que decidimos que esas intenciones cuentan. Supongamos que decidimos (por ejemplo, aunque es difícil ver cuál sería la razón) que sólo los legisladores promotores de una cláusula o enmienda constitucional particular, cuentan como sus autores, de modo que sólo sus intenciones son importantes para determinar lo que las cláusulas significan. ¿Qué queremos decir por sus *intenciones*? Para comenzar, debemos observar una distinción obvia que es inexplicablemente ignorada en muchas discusiones del originalismo: la distinción entre lo que los individuos quieren decir, y sus expectativas (o sus esperanzas, sus deseos o sus temores) acerca de lo que será el *resultado* de lo que digan. A veces, el originalismo se explica como la concepción que sostiene que la Constitución dice lo que quisieron decir aquellos que la escribieron. Esa afirmación de sentido común no es absolutamente verdadera. Pero los originalistas opinan algo muy diferente y más discutible: que la Constitución se

debe interpretar de tal modo que signifique sólo lo que sus autores esperaban que sería el resultado de haber escrito lo que escribieron. Posiblemente, sólo esta opinión podría convertir a la Constitución (en vez de la afirmación abstracta de principios que manifiestamente es) en el documento detallado y concreto que prefieren los revisionistas.

Todos están familiarizados con la distinción entre lo que la gente quiere decir, y lo que pretende o espera que sucederá como resultado de lo que ha dicho. A menudo la expresión «no se moleste» se utiliza con la esperanza de que la persona a quien se habla ignorará el significado textual de lo dicho y, ciertamente, se preocupará en hacer lo que se le pide que haga. Esta distinción es especialmente importante cuando se dan órdenes o se formulan pedidos en un lenguaje que es normalmente entendido como abstracto o en alguna otra forma que requiera un juicio.

Supongamos que usted se ofrece para ir a comprar emparedados para el almuerzo y le pido, en presencia de mi esposa, que me compre uno que sea sano. Podría querer decir lo que aparento haber dicho: que quiero un emparedado que sea, de hecho, sano. Si usted cree que eso es lo que, en realidad, quiero decir, tendrá que confiar en su propio juicio. No me compraré un emparedado de embutido picante aun cuando supiese cuánto anhelo un emparedado de embutido picante o si le constase que, inexplicablemente, yo pienso que ese emparedado es saludable. Ni siquiera podría acusarle de haberme malentendido o desobedecido, cuando regrese sin traer lo que quería, sin importar cuánta esperanza haya puesto yo en que usted pensaría que el embutido picante era un alimento sano. Pero existen otras posibilidades. Supongamos que cuando le hablé le hice un guiño o muecas que mi esposa no podía ver, o de otra manera le sugerí que usted ignorara el sentido literal de mis palabras. En realidad, le estaría pidiendo un almuerzo «pesado», sin duda pensando en el embutido picante y luego, si trae una fruta o un yogur, podría acusarlo, con derecho, de no hacer lo que le pedí. Supongamos ahora algo diferente: hablo un idioma que parece, pero que no es exactamente, castellano y que en este idioma existe una palabra que pronuncio como «sano» pero que signi-

fica «sabroso, grasoso y salado». Entonces, si me trae yogur y fruta, será porque me ha malinterpretado, aunque quizás inocentemente.

Consideremos ahora una última posibilidad. Supongamos que hablo castellano, que quiero decir por «sano» lo que usted entiende por ello, pero creo que el embutido picante es en verdad sano y que al decirle que me traiga algo sano, en realidad quiero decir que debería traerme un emparedado picante, esto es, estaba hablando en código o en forma abreviada. Todo eso es posible, pero sería muy extraño, y es difícil imaginar qué indicio podría haber tenido usted para suponerlo. ¿Por qué no haber pedido literalmente embutido picante? ¿O por qué no pedir explícitamente (si no hubiese embutido picante) un emparedado que usted sepa que yo considero sano, esté usted o no de acuerdo con mi opinión? Si en realidad soy un hablante competente del castellano, ¿por qué usé el idioma tan mal al tratar de decir lo que quería?

Los autores de la octava enmienda, a fines del siglo XVIII, declararon que los castigos crueles e inusuales son inconstitucionales. ¿Qué intentaban decir? Podemos identificar cuatro posibilidades. La primera es que intentaron decir lo que las palabras sugieren naturalmente: cualquier castigo cruel e inusual es inconstitucional. La segunda, que estaban en realidad fingiendo, que eran sádicos que estaban reclamando penas más crueles. La tercera es que su idioma, aunque muy similar al inglés que se habla ahora, era en realidad muy diferente y la palabra inglesa *cruel* (cruel) entonces significaba lo que entendemos por la palabra inglesa *costly* (costoso). En realidad intentaban decir que las penas *caras* e inusuales eran inconstitucionales. La cuarta es que quisieron decir que las penas que eran consideradas entonces por ellos (o por la mayoría de la gente) como castigos crueles e inusuales eran inconstitucionales. ¿Cuál de estas posibilidades describe correctamente lo que aquellos políticos federales querían decir cuando votaron por la octava enmienda? Por supuesto, ello depende de hechos históricos, pero no se debe dudar acerca de qué descripción es la más exacta en el supuesto de la octava enmienda, o de cualquiera de las otras incluidas en la Declaración de Derechos. No hay evidencia, cualquiera que sea, de que los políticos que re-

dactaron estas enmiendas fueran tan engañosos o lingüísticamente incompetentes o que hablaran un idioma tan diferente del actual, como para que alguna de las tres últimas posibilidades fuera plausible. Si hubiesen querido expresar sus propias convicciones acerca de la libertad de expresión o acerca del debido proceso, podrían y habrían encontrado un lenguaje adecuado a ese propósito.

Por supuesto, muchos de esos polítics del siglo XVIII estaban seriamente en desacuerdo con las ideas contemporáneas acerca de qué castigos son crueles o qué proceso es correcto. Por ejemplo, muchos de ellos no pensaron que los azotes en público eran crueles; esos horribles espectáculos eran comunes en esa época. Pero *ello* no es evidencia para probar que en realidad quisieron decir que sólo los castigos que ellos consideraban crueles e inusuales eran inconstitucionales, al menos no más de lo que mi creencia de que un embutido picante es sano, prueba que yo quería pedir un emparedado de embutido picante al decir que quería un emparedado sano. Sólo podemos asumir que los autores de la Constitución querían decir lo que efectivamente dijeron.

Más aún, tenemos una evidencia positiva fuerte para suponer esto. Y es que los autores eligieron usar un lenguaje abstracto. También evidenciaron de otras varias maneras que querían que los funcionarios del gobierno que habrían de interpretar la Constitución no tuviesen en cuenta las opiniones de sus redactores acerca de qué efectos podría tener en casos específicos. Los que participaron en la Convención Constitucional de Filadelfia ordenaron que todos sus papeles de trabajo fueran quemados, de manera tal que sus opiniones más específicas no fuesen nunca conocidas.

Como ya he dicho, el originalismo no sería ni controvertido ni importante si meramente condujera a los jueces a interpretar la Constitución de acuerdo con lo que querían decir sus autores. Los jueces tendrían aún que decidir qué querían establecer los autores respecto de los principios abstractos en los casos controvertidos. El originalismo parece ser una tesis útil e importante porque les dice a los jueces que presten atención, no a lo que los autores de la Constitución querían *decir*, sino a lo que

ellos intentaron *obtener* al decir lo que dijeron. Pero también esto es totalmente inútil en una segunda revisión, porque juzga la cuestión acerca de *cuáles* de las intenciones de los autores deberían los jueces considerar decisivas.

Supongamos que mi madre, fallecida hace ya algunos años, me hubiera dicho (cuando yo era joven) que nunca negociara de forma deshonesta, y que yo ahora estoy ansioso por cumplir sus instrucciones. Supongamos también que tengo el dato de que ella, al manejar sus propios negocios, llevó a sus competidores a la ruina al rebajar los precios para, cuando aquéllos abandonaran el mercado, elevarlos, una práctica corriente en sus días y entonces considerada correcta. Supongamos que considero, al igual que otras personas, que esta práctica es deshonesta. ¿Qué haré? ¿En qué ayudaría si alguien me dijera que debería cumplir completamente con las intenciones de mi madre, según lo que, efectivamente, me dijo que hiciera? Ella tenía al menos *dos* convicciones relevantes: la primera era el deseo de que su hijo no hiciese nada incorrecto en los negocios, la segunda era su creencia de que arruinar a sus competidores bajando temporalmente los precios por debajo del costo, no era deshonesto. Advierto que no puedo, a la vez, satisfacer el deseo y aceptar la creencia y, por lo tanto, tampoco puedo tomar una decisión resolviendo simplemente seguir sus convicciones. Debo decidir *cuál* de ellas —la más abstracta o la más detallada— es la correcta.

El problema no consiste en descubrir cuáles fueron sus verdaderas intenciones, ya que ambas convicciones eran genuinas. Ni tampoco cuál podría haber sido la más importante para ella, esto es, como alguno podría decir, cuál habría abandonado primero. Sus puntos de vista morales no eran discretas preferencias que pudieran entrar en conflicto, de igual manera que querer al mismo tiempo un automóvil y vacaciones de verano. Sus puntos de vista morales eran interdependientes: ella no hubiera objetado que yo rebajase los precios ante mis competidores, sólo porque no consideraba que esa acción fuera deshonesto; si hubiese estado persuadida de que sí lo era —como podría haber sido el caso si hubiese vivido más años y en un clima de negocios diferente—, seguramente no habría alentado la acción de

rebajar los precios. Entonces, puedo elegir entre dos significados de la acción de hacer lo que ella pretendía que hiciese. Puedo obedecer su deseo en abstracto, lo cual necesariamente significa decidir por mí mismo si rebajar los precios es deshonesto, porque no hay ninguna otra manera de que *pueda* obedecer su deseo en abstracto. O puedo remitirme a su creencia concreta y confiar en su anticuada opinión. Parece que no hay duda acerca de cuál respetaría mejor su autoridad y sus deseos: debo respetar su deseo general y no actuar deshonestamente. Sería engañoso decir que ella intentaba «delegarme» la decisión acerca de lo que es deshonesto. Esto confunde la cuestión: su intención sólo puede ser descrita acertadamente como la pretensión de que yo realice lo que de hecho es correcto, no lo que yo pienso que lo es, aunque, por supuesto, únicamente puedo satisfacer sus intenciones actuando de acuerdo con mis propias convicciones.

De igual modo, debemos asumir que las intenciones de los autores de la Constitución eran honorables, y no cínicas. Intentaron someter la nación a principios abstractos de moralidad política, acerca de la libertad de expresión, del debido proceso, de las penas adecuadas y de la igualdad. Ellos mismos tenían diversas opiniones concretas y detalladas acerca de la aplicación de estos principios abstractos a cuestiones particulares. Hoy en día los jueces pueden creer que los autores de la Constitución estaban equivocados en algunas de estas opiniones concretas y que no llegaron a conclusiones correctas acerca de los efectos de sus propios principios. En otras palabras, actualmente los jueces pueden pensar que las convicciones abstractas y las concretas estaban en conflicto; si ello es así deben decidir por sí mismos cuál de ellas hay que seguir. El consejo de los originalistas, es decir, el de seguir las convicciones de los «padres», evidentemente, no proporciona ayuda alguna para tomar esa decisión.¹⁴

En resumen, aquellos que redactaron la Constitución tenían intenciones abstractas y convicciones más detalladas. Intentaron una gran aventura constitucional, la de que Estados Unidos sea gobernado de acuerdo a la comprensión correcta de lo que requiere una libertad genuina y de acuerdo al modo en que el

gobierno muestra igual consideración por todos sus ciudadanos. Ellos tenían su propia interpretación de las implicaciones concretas de estos ideales abstractos. El originalismo dice que los jueces deberían prestar más atención a las convicciones concretas de los autores que a sus ideales abstractos. No ofrece argumentos serios para esa elección. Pero aun si se la acepta, encontramos otro problema fatal. Incluso las convicciones más concretas pueden ser fijadas en diferentes niveles de abstracción y especificidad, y la tesis del originalismo es vacía, a menos que pueda estipular qué nivel hay que elegir y además pueda mostrar por qué su estipulación no es arbitraria.

El problema permanente de la injusticia racial ofrece el mejor ejemplo de la enorme dificultad a la que se enfrenta el originalista, al tener que responder a ese cuestionamiento. En 1954, en su decisión del caso *Brown*, la Corte Suprema sostuvo que la cláusula de igual protección de la decimocuarta enmienda prohíbe a los estados la segregación racial en las escuelas públicas. Recientemente, la Corte ha decidido que la misma cláusula prohíbe ciertas clases de programas de discriminación inversa: en 1989 sostuvo, como ya vimos, que la disposición de la ciudad de Richmond, que reservaba el 30 por ciento de los contratos de construcción del gobierno para empresas pertenecientes a gente de las minorías, constituye una violación de esa cláusula. En otros casos la Corte ha decidido que, en principio, la cláusula protege también a las mujeres en contra de la discriminación sexual.¹⁵ Pero rehusó extender la protección de la cláusula a los homosexuales; en 1986, en el caso *Bowers*, que he mencionado, sostuvo que mantener la ley de Georgia que penalizaba la sodomía era compatible con la constitución, a pesar del argumento de los grupos homosexuales, quienes decían que la ley los discriminaba a causa de su orientación sexual.

¿Se decidió bien en ambos casos? Tratemos de responder a esta pregunta en la forma que recomienda el originalismo. Comprobemos si esas decisiones superan el test de adecuación al presupuesto según el cual los casos en los que se invoca la cláusula de igual protección deben ser decididos tal como los congresistas que adoptaron la decimocuarta enmienda después de la guerra civil habrían esperado o querido. Para ello, consul-

tamos a los historiadores de la Reconstrucción. Leemos todo lo que podemos encontrar, en forma de debates, informes y redacciones del Congreso. Buscamos en registros públicos, diarios privados y cuadernos de notas y concluimos lo siguiente:

Los autores de la cláusula de igual protección creían, en tanto cuestión de principio político abstracto, que toda la gente debería ser igual a los ojos del derecho y del Estado. Estaban convencidos de que ciertas formas específicas de discriminación oficial contra los ciudadanos negros, recientemente liberados, eran por esa razón moralmente incorrectas, y entonces adoptaron la enmienda principalmente para evitar que los estados discriminaran así a la gente de color. Por ejemplo, estaban de acuerdo en que sería moralmente erróneo que un estado estableciera ciertos recursos jurídicos especiales para los supuestos de ruptura de contratos, y los pusiera a disposición de los demandantes blancos pero no de los negros. Asumieron que la cláusula de igual protección prohibiera esa forma de discriminación.

También compartieron ciertas opiniones acerca de qué formas de discriminación oficial no eran incorrectas y no serían, por consiguiente, afectadas por la prohibición de la cláusula. Por ejemplo, compartían el punto de vista de que la segregación racial en las escuelas públicas no violaba dicha cláusula. De hecho, como ya hemos dicho, muchos de ellos votaron para segregar las escuelas del distrito de Columbia. Ninguno consideró ni siquiera la posibilidad de que las instituciones estatales adoptaran algún día acciones afirmativas de cupos en favor de grupos raciales, destinadas a reparar los daños de la segregación manifestada en el pasado. Por lo tanto, no tenían ninguna opinión acerca de si esas cuotas violarían o no la cláusula.

Algunos pensaron que las mujeres eran tratadas injustamente por las leyes que las discriminaban en favor de los hombres, pero muchos no compartieron esa opinión, y asumieron que las distinciones, entonces usuales, basadas en el sexo no estaban proscritas por esa cláusula. La mayoría creía que los actos homosexuales eran groseramente inmorales, y se hubiesen desorientado ante cualquier sugerencia acerca de que las prohibiciones sobre tales actos constituirían una forma injustificada de discriminación.

Ahora, a la luz de esas opiniones sostenidas por los autores de la cláusula de igual protección, ¿qué significa ésta actualmente? Hay cuatro respuestas diferentes para esta pregunta.

1. La cláusula tiene el efecto de condenar todos los casos de discriminación, y sólo estos, que los autores esperaban colectivamente que aquella condenara. Prohíbe la discriminación contra los negros consistente en denegarles recursos judiciales comunes para los supuestos de incumplimientos de contratos, pero no prohíbe que las escuelas practiquen la segregación racial, ni las acciones afirmativas que impongan cupos en desmedro de los blancos, ni la discriminación contra las mujeres o los homosexuales.

2. La cláusula prohíbe cualquier discriminación importante en contra de los negros. Los jueces deciden por sí mismos si la segregación en las escuelas es importante. Desde que la cláusula establece solamente igualdad para los negros, los jueces, sin embargo, no pueden usarla para eliminar las acciones afirmativas que establezcan cupos, o las leyes discriminatorias contra las mujeres o los homosexuales.

3. La cláusula prohíbe cualquier discriminación racial seria. Aunque sus autores no imaginaron nunca la posibilidad de programas de acción afirmativa, la cláusula que redactaron puede prohibirlas. Los jueces deben decidir por sí mismos si ella lo hace y, por lo tanto, decidir qué programas son violaciones serias de la igualdad. Pero no pueden ampliar correctamente la cláusula a la protección de las mujeres o los homosexuales, porque eso significaría extenderla para abarcar la discriminación por sexos o por orientación sexual, y no sólo para lograr la igualdad racial.

4. La cláusula establece un principio general de igualdad que afirma un tratamiento igualitario genuino para todos los ciudadanos estadounidenses. Por eso, si creemos que la segregación en las escuelas y los sistemas de cupos de las acciones afirmativas y las leyes que minusvaloran a las personas por su sexo o su orientación sexual, son violaciones de la igualdad de los ciudadanos, porque ninguna de ellas trata a los grupos de ciudadanos con igual consideración, si es así, la

cláusula de igual protección las condena a todas ellas, a pesar de lo que los autores pudieran haber pensado o aprobado.

No podemos elegir entre estas cuatro «lecturas» de la decimocuarta enmienda simplemente diciéndonos a nosotros mismos que debemos ser fieles a las convicciones de los propios autores. Las cuatro interpretaciones no representan diferentes teorías acerca de cuáles eran los puntos de vista de los autores, sino las diferentes maneras de estructurar las mismas opiniones, con consecuencias muy diferentes. ¿Cómo vamos a elegir entre una u otra?

La primera interpretación es reduccionista. Supone que respetamos la autoridad de los autores de la Constitución al decidir sobre cuestiones tal como creemos que ellos las hubiesen resuelto de estar, hoy en día, en nuestra situación, si hubiesen vivido tanto tiempo y, por un raro milagro, no hubiesen cambiado en ese lapso ninguna de sus opiniones morales o políticas. Esta tesis reduccionista implica que la destacada decisión de la Corte Suprema en el caso *Brown* fue un error categórico, porque sabemos que los autores de la cláusula de igual protección no creían que proscribían la segregación racial explícita en las escuelas públicas. La primera interpretación supone que las decisiones relativas a las acciones afirmativas y a la discriminación por sexos, estaban equivocadas como así también muchas otras decisiones famosas de la Corte Suprema. En realidad, gran parte de lo que, sin mayor problema, se asume en el derecho constitucional contemporáneo, por ejemplo, que la octava enmienda proscriba los azotes públicos, sería un evidente error.

La Corte Suprema nunca ha tomado en serio el punto de vista reduccionista. La Declaración de Derechos no habría sobrevivido si lo hubiese hecho así, excepto como una pieza anticuada y memorable de consecuencias poco prácticas. Ningún teórico constitucional serio —ni siquiera Bork o Scalia, quienes se proclaman devotos originalistas— adopta esa posición (Scalia duda de que cualquier juez aceptara los azotes públicos como constitucionales, aunque esté de acuerdo en que un reduccionismo estricto requeriría precisamente eso mismo).¹⁶ Pero el argumento más poderoso en contra de la interpretación

reduccionista es la aceptación, casi universal, de la decisión del caso *Brown*, que proscribe la segregación racial en las escuelas públicas. El mismo Bork reconoce que ningún método constitucional es aceptable si torna imposible esa decisión.

Entonces, descartemos la interpretación reduccionista, que no es querida ni apoyada por nadie. Cada una de las tres interpretaciones restantes insisten en que los jueces deben ejercitar su propio juicio político acerca de la igualdad. Dos jueces que aceptasen la misma interpretación podrían, sin embargo, adoptar decisiones muy diferentes acerca de lo que la cláusula prohíbe, si tienen opiniones morales o políticas diferentes acerca de lo que cuenta como discriminación significativa e injustificable. Pero las tres versiones son progresivamente más abstractas y asignan a los jueces más y más responsabilidad en los juicios. Si alguien acepta el originalismo, pero rechaza la primera, es decir, la versión reduccionista de lo que significa la cláusula de igual protección, ¿puede detenerse de repente y no aceptar la cuarta y más abstracta versión?

Ahora podemos retornar al intento de defensa del originalismo realizado por Bork. En varios capítulos de su libro discute acerca de las decisiones de la Corte Suprema sobre cuestiones raciales y el significado de la cláusula de igual protección y efectúa, casi exactamente, estas mismas distinciones entre los diferentes niveles de abstracción en los que se puede construir la cláusula. Pero vacila cuando quiere establecer qué nivel recomienda el originalismo. Rechaza la primera versión reduccionista. En algunos puntos, parece aceptar la tercera y en otros la segunda. Nunca acepta la cuarta versión, porque su punto de vista acerca de la Constitución no concede protección a los homosexuales. Pero su explicación de por qué rechaza la primera versión no ofrece ninguna razón para no aceptar la cuarta y, por el contrario, parece imponerla.

Por ejemplo, cuando explica por qué la decisión en *Brown* era la correcta, dice que los individuos, a quienes denomina «los ratificadores» de la cláusula de igual protección, intentaron establecer un principio de igualdad y que estaban simplemente equivocados al imaginar que la igualdad no condenaría la segregación racial. Así, los ratificadores tenían opiniones incon-

sistentes, y los jueces deben seguir las más abstractas —los principios que promulgaron— más que las opiniones específicas de los ratificadores acerca de lo que requería ese principio. No importa lo que estos últimos pensarán acerca del problema especial de la segregación racial en las escuelas, dice Bork, o si estaban en desacuerdo o no unos con otros, porque a un juez le preocupa un principio y no intenciones específicas:

En resumen, todo lo que requiere un juez comprometido con la interpretación originaria es que el texto, la estructura y la historia de la Constitución le provea de una premisa mayor y no de una conclusión. Esa premisa es un principio o un valor establecido que los ratificadores querían proteger en contra de una legislación hostil o de una acción del ejecutivo. El juez debe ver, entonces, si ese principio o valor está amenazado por la ley que se cuestiona en el caso que tiene ante sí. La respuesta a esa pregunta provee su premisa menor, de la que se sigue la conclusión. Pero no se sigue sin dificultades, y dos jueces igualmente devotos del propósito originario pueden estar en desacuerdo acerca del alcance o aplicación del principio en cuestión y así llegar a resultados diferentes, pero ello de ninguna manera distingue esta tarea de las dificultades de aplicar cualquier otro texto jurídico.¹⁷

Este asombroso pasaje lo podía haber escrito cualquiera de las personas que Bork consideraría sus enemigos intelectuales. Porque su análisis conduce a lo siguiente: la Constitución promulga principios abstractos que los jueces deben interpretar lo mejor que puedan, de acuerdo a su propio entendimiento. Bork propone que el principio que tendrían que aplicar debería ser el que querían los «ratificadores», pero una vez que abandona la interpretación reduccionista de lo que aquéllos pretendieron y acepta que el principio aplicado podría haber condenado sus propias concepciones específicas (como en el caso de la segregación), no le queda ya nada que sustente un criterio acerca de lo que ellos querían, excepto el lenguaje sumamente abstracto que usaron.

Si no importa que los autores de la decimocuarta enmienda y su público pensasen que la segregación era compatible con la

Constitución, entonces, ¿por qué debería importar si pensaron que las acciones afirmativas de cupos eran constitucionales? Y, si todo lo que sabemos es que promulgaron un principio general de igualdad, entonces, ¿por qué debería importarnos que careciesen de sensibilidad o de experiencia para advertir que tanto las mujeres como los negros podían ser víctimas de prácticas discriminatorias o desigualitarias? ¿Por qué, entonces, no deberíamos decir que al mismo tiempo que se equivocaban al pensar que la segregación en las escuelas no era una violación de la igualdad racial, también se equivocaron al pensar (si es que lo hicieron) que la cuestión racial era la única cuestión de discriminación injusta en la sociedad norteamericana? Y si damos ese paso, ¿cómo podemos resistirnos a la conclusión adicional de que la premisa mayor de principios que ellos adoptaron —aquella de que los estados no deben cometer actos de prejuicio o discriminación— sea aplicable también a los prejuicios contra los homosexuales, cualquiera que fuera su pensamiento acerca de ello?

Bork no cree que la cláusula de igual protección sea aplicable a la discriminación por sexos o a la que afecta a los homosexuales. Y es así porque aunque está convencido personalmente de que la segregación racial es un caso de discriminación injustificada, no cree que las leyes que discriminan a las mujeres o a los homosexuales sean tan seriamente injustas. Porque una vez que abandona la estrategia reduccionista que limita la fuerza de la cláusula de igual protección a las convicciones específicas de sus propios autores, no tiene luego otro medio de verificar su interpretación del lenguaje abstracto. Se encuentra en una especie de caída libre, en la cual el originalismo puede significar cualquier cosa, y el único test de su juicio es su propio instinto político.

¿Dónde nos encontramos ahora? La interpretación más natural de la Declaración de Derechos parece otorgar a los jueces un poder aterrador, y es comprensible que los constitucionalistas, particularmente los afectados por las decisiones de la Corte Suprema, traten de contener la Declaración de Derechos, de cambiar un sistema de principios por lo que denominamos una

«colección de sellos filatélicos». Pero estos esfuerzos fracasan, y tienen que fracasar, porque el texto y la historia de la Declaración no aceptará esta transformación. Los esfuerzos de los revisionistas están destinados al fracaso, más aún, de una forma paradójica y desastrosa. Las ideas en las que están basados —que hay una distinción entre derechos constitucionales enumerados y no enumerados, y que la intención de un grupo de los autores originarios puede definir una interpretación constitucional específica— son espurias. Los jueces que intentan basarse en estas ideas deben decidir, realmente, sobre fundamentos encubiertos muy diferentes. El esfuerzo por limitar el poder judicial acaba permitiendo a los jueces el poder indisciplinado de la arbitrariedad. La idea de que la Constitución no puede significar lo que dice finaliza en la inoportuna conclusión de que no significa nada en absoluto.

La ácida opinión individual de Scalia en el caso *Casey*, donde denuncia a la mayoría por reafirmar lo sostenido en *Roe vs. Wade*, ilustra este punto. Al explicar por qué la Constitución no garantiza el derecho al aborto, apeló a dos de los mecanismos de los revisionistas que ya exploramos. «No hay tal derecho —dice— a causa de dos hechos muy simples: 1) La Constitución no dice nada acerca de eso, y 2) Las arraigadas tradiciones de la sociedad norteamericana han permitido que sea proscrito legalmente.»¹⁸

Por supuesto, la categórica afirmación de Scalia de que la Constitución nada dice acerca del aborto elude la cuestión. La decimocuarta enmienda prohíbe explícitamente a los estados cercenar la libertad sin el debido proceso legal, y la cuestión es si las leyes que prohíben el aborto hacen exactamente esto. Si es así, como lo afirmó la mayoría en el caso *Casey*, la Constitución sí dice algo acerca del aborto: prohíbe a los estados que lo prohíban. Por consiguiente, todo el argumento de Scalia depende de su afirmación de que, a causa de que la mayoría de los estados penalizó el aborto antes de que la decimocuarta enmienda fuese adoptada, sería incorrecto interpretar la cláusula del debido proceso para denegarles la facultad de hacer lo mismo ahora. Pero Scalia, que acepta la decisión de *Brown*, sabe que la segregación en la educación era una práctica exten-

dida cuando se adoptó la decimocuarta enmienda, y que la aprobaban aparentemente la mayoría de los políticos que adoptaron esa cláusula. ¿Cómo distinguir entre estas dos prácticas históricas? Él insiste en que las clasificaciones raciales son diferentes de las prohibiciones contra el aborto, porque las primeras «se contradicen con un texto», el de la cláusula de protección igualitaria. Pero este texto no condena explícitamente los servicios públicos que discriminan en función de las razas o la segregación en las escuelas, ambos ya existentes, en general, cuando la cláusula fue adoptada. Nada en la argumentación de Scalia explica por qué no trata las prácticas de discriminación racial que florecieron cuando la decimocuarta enmienda se adoptó, como un criterio para fijar el contenido de la enmienda, en vez de considerar que esa práctica está condenada por ese contenido, o por qué asume un punto de vista diferente, con respecto a las prácticas que ilegalizaron el aborto.

Integridad constitucional

El originalismo no puede salvarnos del poder de los jueces; por el contrario, sus arbitrarias distinciones lo refuerzan. ¿Qué se puede hacer entonces? Primero, el público podría y debería negarse a aceptar en lo sucesivo argumentos fraudulentos acerca de intenciones originarias y de derechos no enumerados. Podemos esperar al día en que un juez se sentirá tan turbado al apelar a esos conceptos como se sentiría un científico que invocara el flogisto, los humores corporales o los fantasmas. Y lo que es más importante, podemos comenzar por tomar nuestra Constitución real en serio, como lo han hecho otras naciones que ahora aspiran a imitarnos. La Constitución insiste en que nuestros jueces hagan todo lo posible colectivamente por construir, reinspeccionar y revisar, generación tras generación, la estructura de la libertad y de la igualdad que imponen sus cláusulas importantes, en su majestuoso y abstracto mandato. Podemos abandonar la búsqueda inútil de restricciones mecánicas o semánticas y, en vez de ello, buscar límites genuinos en el único lugar donde se pueden encontrar: en un buen argumento.

Debemos aceptar que juristas honestos, jueces y estudiosos estarán inevitablemente en desacuerdo (a veces de manera profunda) acerca de qué requiere la consideración igualitaria de todos los ciudadanos; de qué derechos son esenciales para la libertad, y cuáles son solamente periféricos y sobre docenas de otros temas ineludibles de moral constitucional. Debemos reconocer lo que ya es evidente (para cualquier observador) en el proceso político de nominar y confirmar a los jueces federales: que los árbitros constitucionales no pueden ser neutrales acerca de estas grandes cuestiones, y que el Senado debería rehusar la confirmación de nominados cuyas convicciones sean demasiado idiosincráticas, o a aquellos que se niegan a revelar, con honestidad, cuáles son sus convicciones. Actualmente la mayoría de la gente está de acuerdo en que la segunda etapa de las audiencias de confirmación del juez Thomas en 1991 fue indignante. Pero la primera etapa resultó intelectualmente desastrosa, porque tanto los candidatos como los senadores conspiraron para dar a entender que la filosofía nada tenía que ver con la actividad de juzgar, y que al nominado se le debería permitir eludir preguntas aduciendo que al actuar como juez abandonaría sus convicciones pasadas, de la misma manera que un corredor se muda de ropa.¹⁹

El proceso de nominación es una parte importante del sistema de control mediante el cual la Constitución disciplina el gran poder que otorga a los jueces. De esta forma, al menos en teoría, el pueblo retiene el poder de enmendar la Constitución, si los ciudadanos creen que las decisiones de la Corte son intolerables, o para censurar a determinados jueces. Pero estos remedios extremos son impracticables, y el principal motor para disciplinar a los jueces es más intelectual que político o jurídico.

La comunidad norteamericana en su conjunto, y no sólo los abogados y profesores, debe evaluar a los jueces con criterios intelectuales. Insistiremos en que elaboren los mejores argumentos que les sea posible y luego nos preguntaremos si sus argumentos son lo suficientemente buenos. Por supuesto, no hay fórmula que garantice que los jueces no serán influidos por malos argumentos tanto en casos constitucionales cruciales, com-

plejos, o novedosos, como en otros más simples. Ninguna fórmula puede protegernos de decisiones judiciales tan malas como la del caso *Lochmer* o la del *Bower*. El hedor de esas decisiones no surge de algún fracaso de los jueces al no obedecer algunas reglas del acto de juzgar, es decir, por algún vicio mecánico. Tras casi un siglo de codificar el caso *Lochmer* como paradigma de una mala decisión judicial, de hecho nadie ha elaborado un test mecánico que evite una decisión como esa.

El vicio de las malas decisiones reside en el mal argumento y en las convicciones erradas. Todo lo que podemos hacer acerca de esas malas decisiones es señalar cómo y dónde los argumentos eran malos o las convicciones inaceptables. Tampoco deberíamos caer en la trampa que han tendido tantos profesores de derecho: la opinión falaz de que a causa de que no existe ninguna fórmula mecánica que distinga las buenas decisiones de la malas, y como tanto juristas como jueces van a estar en desacuerdo en un caso complejo o difícil, por lo tanto, ningún argumento es mejor que otro y el razonamiento jurídico es una pérdida de tiempo.²⁰ En cambio, debemos insistir en un principio general que tiene poder genuino: la idea (inherente al mismo concepto de derecho) de que cualesquiera sean sus puntos de vista acerca de la justicia y la imparcialidad, los jueces deben aceptar también una restricción independiente y superior, impuesta por la *integridad* en las decisiones que tomen.²¹

La integridad en el derecho tiene varias dimensiones. En primer lugar, insiste en que las decisiones judiciales son una cuestión de principios, y no de compromiso, de estrategia o de acuerdo político. Esa banalidad manifiesta es ignorada a menudo: la posición actual de la Corte Suprema acerca de la delicada cuestión política que versa sobre la acción afirmativa, por ejemplo, no se puede justificar con ningún conjunto de principios, ni siquiera con los más conservadores.²² En segundo lugar, como enfatizan los jueces O'Connor, Kennedy y Souter en su informe en el caso *Casey*, la integridad influye verticalmente: un juez que opina que un determinado derecho es fundamental debe mostrar que esa opinión es consecuente con los principios arraigados en los precedentes de la Corte Suprema y con las principales estructuras de nuestro orden constitucional.

En tercer lugar, la integridad influye horizontalmente: un juez que adopta un principio en un caso debe concederle un peso completo en otros casos que decida o apoye, incluso en ámbitos del derecho aparentemente inconexos.

Por supuesto, ni siquiera la atención más escrupulosa a la integridad, por todos los jueces de la Corte, asegurará decisiones judiciales uniformes, o garantizará decisiones que usted apruebe, o le protegerá de aquellas que rechace. Nada asegura eso. El objetivo de la integridad es el principio, no la uniformidad: estamos gobernados por criterios más básicos, no por una lista *ad hoc* de reglas detalladas, sino por un ideal y, por lo tanto, la controversia constituye el meollo de nuestra historia. Pero la disciplina de la integridad, sin embargo, es formidable. En el siguiente capítulo comprobamos su fuerza, ya que en él retornamos a la cuestión constitucional más controvertida de nuestros días.

EL ABORTO ANTE LA CORTE SUPREMA: SEGUNDA PARTE

En el capítulo 4 sostuvimos que la cuestión difícil en *Roe vs. Wade* no era si, de acuerdo con la Constitución, les está permitido a los estados tratar el feto como a una persona con derechos constitucionales. Evidentemente la respuesta es negativa. Planteamos otras dos preguntas mucho más difíciles, que nuestra reformulación del argumento moral acerca del aborto nos permite identificar como las cuestiones centrales en el debate constitucional. Primero, ¿tienen las mujeres un derecho constitucional de autonomía procreativa —un derecho a controlar su propio papel en la procreación—, salvo que los estados no tengan una razón imperativa para negarles ese control? Segundo, ¿tienen los estados esta razón imperativa, no porque el feto sea una persona sino porque tienen una responsabilidad de carácter autónomo de proteger la inviolabilidad de la vida humana, considerada como un valor intrínseco?

La mayoría de los juristas que consideran errónea la decisión en *Roe vs. Wade*, han dirigido sus argumentos a la primera de estas cuestiones. Aducen que las mujeres no tienen derechos constitucionales protegidos en relación a su autonomía procreativa, porque tal derecho no está mencionado en el texto y porque ninguno de los «padres» de la Constitución intentó que las mujeres tuviesen tales derechos. Tratamos de mostrar que estas objeciones son equivocadas, a causa de que las disposiciones

constitucionales que ordenan el respeto a la libertad y a la igualdad son abstractas. La cuestión principal del problema jurídico es si la mejor interpretación de estas disposiciones abstractas, la que respete los requerimientos de la integridad que hemos descrito, apoya este derecho a la autonomía procreativa. Si lo hace, entonces, en el sentido pertinente, la Constitución, *si* «menciona» tal derecho, y aquellos que la crearon *si* «intentaron» concederlo.

La segunda cuestión es también de carácter interpretativo. En la mejor interpretación de las disposiciones abstractas de la Declaración de Derechos, ¿tiene el Gobierno el poder de carácter autónomo de proteger valores intrínsecos, como lo tiene para proteger a individuos en particular? Algunos creen que el Gobierno no debería tener este poder autónomo y que puede actuar correctamente sólo para proteger derechos o intereses de personas o criaturas, y no valores intrínsecos, los cuales deben dejarse a la conciencia individual (aparentemente, ésta era la posición de John Stuart Mill). Pero esta visión limitada de los poderes que la Constitución de Estados Unidos concede al Gobierno está descartada por restricciones de la integridad, ya que gran parte de la práctica de la política norteamericana da por sentado lo contrario.

Ni los logros culturales, ni las especies animales, ni los futuros seres humanos son criaturas con derechos o intereses. Pero nadie duda que el Gobierno puede tratar al arte o a la cultura como poseedores de valores intrínsecos, o que el Gobierno puede actuar para proteger el entorno, a especies amenazadas y a la calidad de vida de futuras generaciones. Por ejemplo, el Gobierno puede, correctamente, recaudar impuestos que serán utilizados, por ejemplo, para mantener museos y puede prohibir a la gente que destruya sus propios edificios si cree que éstos tienen un valor histórico-arquitectónico. Puede prohibir prácticas industriales que amenacen a especies en peligro o que dañen a las futuras generaciones. ¿Por qué no debería el Gobierno tener el poder de hacer cumplir la convicción, mucho más apasionada, de que el aborto constituye una profanación del valor inherente que concierne a toda vida humana?

No es verdad que la decisión individual de la mujer de practicar el aborto le afecte sólo a ella (o sólo a ella y al padre del

feto), porque las decisiones inevitablemente afectan a valores colectivos compartidos. Parte del significado de lo sagrado incluye la idea de tabú y, seguramente, es más duro mantener un tabú contra el aborto, y procurar que nuestros hijos lo respeten, en una comunidad donde otros no sólo lo rechazan, sino que lo vulneran abiertamente, especialmente si reciben financiación oficial o apoyo moral.

Por eso, si de acuerdo con la mejor comprensión de las estipulaciones abstractas de la Constitución, los estados norteamericanos carecen del poder de prohibir el aborto, entonces esto debe ser por algo específico acerca del aborto o la reproducción y no a causa de que los estados no puedan legislar para proteger los valores intrínsecos.

He distinguido dos preguntas; por una parte, si la mujer tiene derecho a una autonomía procreativa y, por otra, si los estados tienen un interés imperativo en proteger la vida humana. Nuestra discusión las ha reunido como dos aspectos de una misma cuestión. ¿Hay algo especial acerca de la procreación y del aborto, de tal manera que, aunque los gobiernos puedan, para proteger valores intrínsecos, regular el comportamiento de las personas, las mujeres embarazadas tengan derecho a que el Gobierno no les prohíba terminar con su embarazo?

La cuestión así descrita subyace en el choque de dos tradiciones rivales, y ambas forman parte de la herencia política norteamericana. La primera es la tradición de la libertad personal. La segunda, asigna al Gobierno la responsabilidad de guardar el espacio moral público en el cual viven los ciudadanos. Una buena parte del derecho constitucional consiste en una reconciliación de estas dos ideas. ¿Cuál es el equilibrio apropiado en el caso del aborto?

Tanto la opinión de la mayoría, como las discrepantes en el caso *Roe vs. Wade*, postulaban que un estado tiene interés en «proteger la vida humana». Ahora, hemos asignado un sentido especial a esa declaración ambigua: significa que cualquier comunidad política tiene una preocupación legítima por proteger la *santidad* o *inviolabilidad* de la vida humana, requiriendo a sus miembros que le reconozcan un valor intrínseco al tomar decisiones individuales. Pero esto es aún ambiguo. Podría des-

cribir cualquiera de las dos opciones y la distinción entre ellas es extremadamente importante.

Una plantea como objetivo la responsabilidad. Un estado podría aspirar a que sus ciudadanos trataran las decisiones acerca del aborto como un asunto de importancia moral; que reconocieran que los valores intrínsecos fundamentales están en juego en esas decisiones y que decidieran reflexivamente, y no por una conveniencia inmediata. El segundo planteamiento tiene por objetivo el consenso. Un estado podría aspirar a que sus ciudadanos obedecieran reglas y prácticas que la mayoría creyera que expresan y protegen mejor la santidad de la vida, y que las mujeres abortasen, si es que pueden hacerlo alguna vez, sólo en circunstancias en las que la mayoría considerara que el aborto es apropiado o, por lo menos, permisible.

Estos objetivos de responsabilidad y consenso no son sólo diferentes sino también antagónicos. Si pretendemos responsabilidad, debemos, finalmente, conceder a los ciudadanos libertad para decidir lo que crean correcto, porque eso es lo que implica la responsabilidad moral. Pero si pretendemos el consenso, demandaremos, en vez de eso, que los ciudadanos actúen de formas que podrían ser contrarias a sus propias convicciones morales; esto los desalienta en vez de animarlos a elaborar su propia idea de cuándo y por qué la vida es sagrada.

El modo tradicional de comprender la controversia sobre el aborto, que hemos rechazado, encubre la distinción entre estos dos objetivos. Si un feto es una persona, entonces, por supuesto, el objetivo dominante del Estado debe ser protegerlo, de la misma manera como protege a todas las demás personas. Así, el Estado debe subordinar cualquier interés que tenga en desarrollar el sentido de responsabilidad de sus ciudadanos a su interés de que actúen sobre una conclusión moral específica: que matar a personas es inmoral.

Pero si la idea acerca del interés del Estado, como lo hemos descrito, se refiere a la protección de un valor intrínseco, entonces la oposición entre los dos fines aparece en un primer plano. La santidad de la vida es un valor altamente controvertido y *discutible*. Es materia de controversia, por ejemplo, si el aborto o el alumbramiento sirve mejor al valor intrínseco de la vida

cuando un feto es deforme o cuando tener un niño podría reducir seriamente la oportunidad de que una mujer haga algo valioso con su propia vida.

¿El Estado protege mejor un valor que es discutible, al animar a los individuos para que lo acepten como discutible, entendiendo que son responsables para decidir por sí mismos lo que eso implica? ¿O protege mejor un valor discutible si decide, a través de un proceso político, qué interpretación es la correcta y luego insta a todos al consenso? El objetivo de la responsabilidad justifica la primera elección, el objetivo de conformidad, el segundo. Un estado no puede perseguir ambos al mismo tiempo.

Responsabilidad

No podemos pensar en ninguna razón de por qué el Gobierno no debería aspirar a que sus ciudadanos tratasen las decisiones acerca de la vida humana y la muerte como asuntos de seria importancia moral. Por eso, según mi punto de vista, la Constitución de EE.UU. permite a los gobiernos de los estados perseguir el objetivo de responsabilidad —pero sólo de manera que respete la crucial diferencia entre promover ese objetivo y, plenamente o en parte, obligar a una decisión final—. ¿Puede un estado requerir que una mujer que esté pensando en abortar, espere veinticuatro horas antes de hacerlo? ¿Puede requerir que se le suministre información acerca de la gravedad de la decisión de abortar? ¿Puede pedir que una adolescente embarazada consulte con sus padres, o con algún otro adulto? ¿O que una mujer casada informe a su esposo, si es que lo puede hacer? ¿Debe el estado ayudar a financiar los servicios de un aborto a aquellos que sean demasiado pobres para pagárselo, si es que colabora en financiar los alumbramientos?

Desde que muchos constitucionalistas piensan que la única cuestión en el caso *Roe vs. Wade* era si los estados pueden tratar a un feto como persona, no distinguen entre los objetivos de coacción y responsabilidad: por lo tanto, aceptan que, si el dictamen de *Roe vs. Wade* es correcto y los estados no pueden, en

modo alguno, forzar a las mujeres mediante la prohibición del aborto, entonces, dichos estados deben incluir al aborto en sus programas de ayuda médica y no pueden requerir que las mujeres demoren el aborto, o que consulten con otras personas, o que se les proporcione información. Ello explica por qué muchos juristas piensan que las decisiones de la Corte Suprema en los años siguientes a *Roe*, las que permitieron a los estados discriminar en lo referido a apoyo financiero, y regular el aborto mediante esos diversos procedimientos, significaron una revocación o desautorización parcial de la opinión sostenida en *Roe*.

La Corte fue concluyente en apoyar la discriminación financiera. En 1977, en *Maher vs. Roe*,¹ estableció que un estado puede negarse a proporcionar ayuda financiera para abortos no terapéuticos, aun si acepta ayudar a sufragar el nacimiento. En 1980, en *Harris vs. McRae*, como ya comentamos, la Corte declaró la constitucionalidad de la enmienda Hyde, la cual prohibía utilizar los fondos federales de asistencia médica, incluso para los abortos en que fueran necesarios médicamente. Pero la Corte ha cambiado, en cierto grado, su punto de vista acerca de la regulación del aborto, hasta adoptar formas que se aproximan a autorizar su prohibición. En 1986, por ejemplo, en el caso *Thornburgh vs. American College of Obstetrician and Gynecologist*, la Corte sostuvo la inconstitucionalidad de varias leyes que imponían un período de espera fijo para las mujeres que querían abortar, o que requerían que un médico les proporcionara una información específica, incluyendo la relativa al desarrollo fetal y las alternativas al aborto.² Pero en 1989, en el caso *Webster vs. Reproductive Service Incorporation of Missouri*, cuando el presidente Reagan reemplazó a los tres miembros de la mayoría del caso *Roe* por otros elegidos por él, la Corte confirmó una variedad de restricciones muy severas sobre el aborto.³ Muchos juristas manifestaron que la sentencia de *Webster* era una desautorización parcial de *Roe*, y cuando la Suprema Corte anunció que en 1992 aceptaría estudiar la decisión de un tribunal inferior en el caso *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania vs. Casey*, que admitía restricciones de las que habían sido consideradas inconstitucionales en el caso *Thornburgh*, la mayoría de los comentaristas esperaban que la

decisión de la Corte en *Casey* podría socavar aún más lo que se había sostenido en *Roe*. Pero cuando consideramos la sentencia de *Roe*, como lo hemos sugerido —que versa acerca del valor inherente y no acerca de la personalidad—, entonces, vemos que *Casey* tuvo que tratar primariamente cuestiones no resueltas en *Roe*. Es perfectamente posible insistir en que los estados no tienen poder para imponer a los ciudadanos un punto de vista especial acerca de cómo y por qué la vida es sagrada y, no obstante, insistir en que los estados sí tienen el poder de alentar a los ciudadanos para que se planteen seriamente la cuestión del aborto. La opinión coincidente de los jueces O'Connor, Kennedy y Souter en *Casey* clarificó una distinción: los tres jueces confirmaron la regla establecida en *Roe*, que los estados no tienen facultades para prohibir el aborto, pero sin embargo afirmaron el legítimo interés del estado en fomentar la responsabilidad. Dijeron que «lo que está en juego es el derecho de la mujer de tomar la última decisión, no el derecho a ser aislada de los demás al adoptarla»,⁴ y por consiguiente, que «los estados tienen la libertad de promulgar leyes que provean un marco razonable para que una mujer tome una decisión de significado tan profundo y perdurable.»⁵ Agregaron que el estado puede pensar, con razón, que una mujer que está planificando un aborto debería por lo menos estar informada de los argumentos en contra, que otras personas de la comunidad creen que son importantes, y por eso, «aun en las primeras etapas del embarazo, el estado puede promulgar leyes o decretos destinados a informar de los argumentos sociales y filosóficos de gran peso que se pueden aducir para apoyar la continuación del embarazo».⁶

Pero los tribunales deben ser cuidadosos para no permitir que un estado se equivoque admitiendo como una regla que sólo incentiva la responsabilidad, lo que en realidad no es más que una norma coercitiva. La opinión conjunta adoptó el siguiente criterio: la regulación por el estado es inconstitucional, incluso si no tiene el objetivo de prohibir el aborto, cuando el propósito o efecto es crear una carga excesiva sobre una mujer que elige el aborto, al imponer «obstáculos sustanciales» a esa elección.⁷ La línea entre la regulación que impone tal obstáculo y una que sólo hace que el aborto resulte más caro e inconveniente, lo

que la opinión conjunta consideró permisible, es, sencillamente, difícil de trazar en muchos casos. La mayoría de la Corte, en el caso *Casey*, estableció que requerir que una mujer casada se lo notifique a su esposo antes de decidir abortar, significa un obstáculo excesivo sobre esa decisión, porque muchas mujeres temen a la intimidación física, psicológica y económica.⁸ Otra mayoría sostuvo, sin embargo, que la regla de Pennsylvania, que decreta veinticuatro horas de demora entre el momento en que el médico entrega la información prescrita y la hora del aborto, no se mostraba como destinada a imponer una carga excesiva.⁹

La Corte puede haberse equivocado al no declarar que también estas últimas restricciones son inconstitucionales, y más adelante en este capítulo argumentaremos que, efectivamente, se equivocó. Sin embargo, también es un error decir, como algunos grupos «proelección», inmediatamente después de la decisión en *Casey*, a causa de que la Corte aceptó la validez de casi todas las restricciones de Pennsylvania, que, en efecto, esa sentencia desautorizaba lo decidido en *Roe vs. Wade* y hacía retroceder a las mujeres otra vez a los días en que los abortos eran ilegales. Es, a la vez, crucial desde el punto de vista político e intelectual, reconocer la distinción entre tipos de restricciones, incluso las más onerosas sobre el aborto, de las que se podrían pensar que sirven al objetivo de la responsabilidad; y aquellas otras que implican restablecer la prohibición y que sólo se podrían justificar por la apelación al objetivo de coacción, aunque a veces la línea que las divide sea imprecisa.

Coacción

A pesar de la complejidad derivada de las cuestiones acerca de la responsabilidad, el meollo del debate nacional continúa radicando en la cuestión de la coacción. ¿Tienen los estados de EE.UU. el poder de decidir para todos que el aborto insulta los valores intrínsecos de la vida humana y prohibirlo por ese motivo? En *Casey*, cuatro jueces dijeron que aspiraban a revertir la sentencia del caso *Roe*, para declarar que los estados, efectivamente, tienen ese poder. ¿Tienen razón en lo que se refiere al

Derecho constitucional estadounidense? ¿Deberían los estados o la nación tener ese poder, en tanto cuestión de justicia y de gobierno honesto?

Como ya dijimos, el Gobierno, a veces, actúa correctamente cuando obliga a la gente a proteger ciertos valores intrínsecos: cuando cobra impuestos para financiar museos nacionales o cuando, por ejemplo, impone medidas para proteger a las especies animales en peligro. ¿Por qué es diferente el aborto? ¿Por qué el estado no puede prohibirlo, invocando ese mismo fundamento: esto es, que la mayoría de los ciudadanos piensa que abortar, excepto quizás cuando la vida de la madre está en juego, es un insulto intolerable a los valores inherentes a la vida humana? Hay dos razones centrales y relacionadas de por qué prohibir el aborto es un asunto muy diferente.

Primero, en el caso del aborto, el efecto de coacción sobre unas personas en especial —las mujeres embarazadas— es mucho mayor. Criminalizar el aborto puede destruir la vida de una mujer. Proteger el arte, o los edificios históricos, o poner en peligro especies animales o a las generaciones futuras difícilmente es tan dañino para algún individuo en particular y, si lo fuera, esa protección podría ser inconstitucional. Segundo, nuestras convicciones acerca de cómo y por qué la vida humana tiene una importancia intrínseca, de la cual extraemos nuestros puntos de vista acerca del aborto, resultan más fundamentales para el conjunto de nuestra personalidad moral que nuestras convicciones acerca de la cultura o acerca de las especies en peligro, aunque éstas también tengan valores intrínsecos. Nuestras creencias acerca de la vida humana son decisivas en tanto conforman nuestra opinión sobre todos los asuntos de la vida o la muerte —aborto, suicidio, eutanasia, pena de muerte, objeciones de conciencia respecto a la guerra, etc.—. En realidad, su poder es mucho mayor que esto, porque nuestras opiniones acerca de cómo y por qué nuestras propias vidas tienen un valor intrínseco influyen en cada decisión importante que tomamos acerca de cómo vivimos.¹⁰ Son muy pocas las personas cuyas opiniones relativas a la conservación de los artefactos de una cultura o de la preservación de especies en peligro se entrelazan

de forma tan fundamental con su personalidad moral como lo hacen aquellas otras opiniones sobre la vida humana con las elecciones estructurales de sus vidas.

Estas interconexiones son más evidentes en las vidas de las personas que mantienen una tradición religiosa. La conexión entre su fe y sus opiniones acerca del aborto no es contingente sino constitutiva, estas últimas son sombras de creencias religiosas acerca de por qué la vida humana es importante en sí misma, y estas creencias están actuando en todos los aspectos de sus vidas. La mayoría de las personas que no son religiosas tienen también, en general, convicciones instintivas acerca de sí, por qué y cómo cualquier vida humana tiene un valor intrínseco. Nadie puede conducir, ni siquiera, una vida medianamente reflexiva (o contemplativa) sin revelar tales convicciones, y surgen para casi todos, en los mismos momentos críticos de la vida, por ejemplo, en opiniones o decisiones referidas a los hijos, la muerte y la guerra. Un ateo puede tener convicciones sobre la importancia o significado de la vida humana que son tan generalizadas y fundamentales para su personalidad moral como las de un devoto católico, un judío, un musulmán, un hindú o un budista. El sistema de creencias de un ateo puede ocupar, en palabras de una famosa declaración de la Corte Suprema: «un lugar en la vida de su poseedor que es paralelo al ocupado por la ortodoxa creencia en Dios».¹¹ Podemos describir la creencia de la mayoría de la gente acerca del valor inherente de la vida humana —creencias desplegadas en sus opiniones acerca del aborto— como creencias *esencialmente* religiosas (más adelante defenderé esa descripción como un asunto de interpretación constitucional).

Es verdad que mucha gente entiende que ninguna creencia es de índole religiosa a menos que presuponga la creencia en una deidad personal. Pero muchas religiones establecidas —por ejemplo, algunas formas del budismo o del hinduismo— no suponen ningún compromiso con un ser supremo semejante. Una vez que abandonamos la idea de que cualquier creencia religiosa presupone un dios, es dudoso que podamos descubrir algún rasgo definido y exclusivo de las creencias religiosas. ¿Cómo clasificaremos, entonces, a una creencia como reli-

giosa? Mediante un procedimiento menos rígido: preguntando si es suficientemente similar en contenido a las que son palmaria-mente creencias religiosas.¹² Con este criterio, la creencia de que el valor humano de la vida trasciende el valor que tiene para la criatura que la vive —esto es, que la vida humana es im- personal y objetivamente valiosa— es una creencia religiosa, incluso cuando es sostenida por individuos que no creen en Dios. De hecho, éste es uno de los propósitos fundamentales de las religiones tradicionales asociar esa pretensión a su fe; y en- cararla en alguna visión o narración que la haga parecer inteli- gible y persuasiva. De ese modo, la religión responde al rasgo más terrorífico de la vida humana: que tenemos una vida a la que dar sentido y una muerte que afrontar, sin ninguna razón aparente para creer que nuestra vida, y menos aún la forma como la vivimos, establece alguna diferencia genuina.

La pregunta existencial ha sido formulada de varias maneras —¿tiene la vida humana una importancia intrínseca u obje- tiva?—. Por ejemplo, la gente indaga sobre el «significado» o el «objetivo» de la vida. Pero, de cualquier modo como se for- mule, esta importante pregunta no se puede responder, ni asegu- rar, pues, que vivir de una manera recomendada —observando un código moral específico, por ejemplo, o siguiendo una teoría de la justicia— hará que la gente se sienta más segura, libre, fe- liz, o más próspera, o que les ayudará a satisfacer o realizar su naturaleza humana. La cuestión existencial es más profunda, porque la pregunta afecta a cualquiera de esos aspectos. De esta manera, las creencias acerca de la importancia intrínseca de la vida humana se pueden distinguir de convicciones más seculares acerca de la moral, la imparcialidad y la justicia. Esta última los lleva a la cuestión de cómo se deberían servir o ajustar o comprometer los intereses competitivos de la gente; raramente reflejan un punto de vista distintivo acerca de por qué los inte- reses humanos tienen una importancia objetiva e intrínseca o in- cluso, si la tienen.¹³ Los individuos con puntos de vista muy diferentes acerca del significado último de la vida pueden estar de acuerdo acerca de la justicia, e individuos que comparten en gran medida los mismos puntos de vista acerca de la primera cuestión, puede estar dramáticamente en desacuerdo acerca de

la última. Por supuesto, mucha gente se preocupa acerca de la imparcialidad y de la justicia porque creen que la manera como se desarrolla la vida humana es intrínsecamente importante¹⁴. Pero sus concepciones acerca de lo que requiere la justicia no son, por esa razón, sus propias concepciones acerca de por qué o en qué modo ello es importante.

Las religiones tratan de responder a la pregunta existencial más profunda conectando las vidas humanas individuales a algún valor impersonal. Declaran que todas las vidas humanas (o para religiones más localistas, las vidas de los creyentes) tienen una importancia intrínseca porque se benefician de alguna fuente de valor que está más allá de la experiencia humana subjetiva: en el amor al creador o al redentor, por ejemplo, o en la naturaleza de la que se cree emana una importancia normativa a todo lo que crea, o en un orden natural comprendido en algún otro modo igualmente trascendental. Algunos miembros de cada uno de estos grupos religiosos creen que, debido a la importancia intrínseca de la vida humana, el aborto es siempre, o casi siempre, inmoral. Otros llegan a una conclusión opuesta: que el aborto es a veces necesario para respetar verdaderamente el valor inherente a la vida, que depende de la importancia intrínseca de la inversión humana creativa, incluyendo los actos y decisiones por los cuales la gente modela su propia vida. En ambos casos, la creencia afirma una idea esencialmente religiosa, esto es, que la importancia de la vida humana trasciende la experiencia subjetiva.

Las dos maneras en las que el aborto es especial, incluso entre las cuestiones que involucran pretensiones acerca de valores intrínsecos, sugieren una formulación del derecho abstracto a la privacidad en el que fundamenta la decisión en *Roe*, que es, de alguna manera, diferente de las formulaciones convencionales. Los norteamericanos tienen el derecho constitucional de que el Gobierno no infrinja ciertas libertades personales cuando actúa en salvaguarda de un valor intrínseco. Un estado no puede coartar la libertad para proteger ese valor cuando el efecto sobre un grupo de ciudadanos resulte especialmente grave, cuando la comunidad se halle seriamente dividida acerca de qué tipo de respeto requiera ese valor y cuando las opiniones de la gente

acerca de la naturaleza de ese valor reflejen convicciones esencialmente religiosas que son fundamentales para la personalidad moral.¹⁵ Se sigue reiterando que si un feto fuese una persona constitucional desde el momento de la concepción, este principio no podría garantizar el derecho al aborto. El principio está limitado a los casos en los cuales el estado reclama autoridad para proteger un valor inherente, no se extiende a los que tienen que ver con los derechos e intereses de otra persona. Pero una vez que nosotros aceptamos que un feto no es una persona constitucional y cambiamos el ámbito de la indagación constitucional a la diferente cuestión sobre si un estado podría prohibir el aborto para respetar el valor intrínseco de la vida, entonces el principio de privacidad se aplica claramente porque las decisiones políticas acerca de la procreación tienen entonces que superar los tests que suministra ese principio.

Las decisiones judiciales que aplicaron ese principio general de privacidad a la reproducción, al control del embarazo y al aborto, se agruparon, mediante el método de adjudicación propio del *common-law*, para dar lugar a uno distinto y más específico al que podemos denominar principio de autonomía procreativa. Éste provee la mejor justificación disponible de las decisiones de la Corte Suprema acerca del control del embarazo. En uno de estos casos, en una observación que ya hemos mencionado, el juez Brennan, hablando en nombre de la Corte manifestó que «si el derecho a la privacidad significa algo, es el derecho del *individuo*, casado o soltero, a no sufrir la intromisión del Gobierno en materias que afectan tan fundamentalmente a una persona, como la decisión de engendrar o la de tener un hijo».

El principio de autonomía procreativa se elabora sobre la observación del juez Brennan. Explica en qué sentido las decisiones procreativas individuales son, como él dijo, fundamentales. Muchas decisiones políticas, incluidas las económicas, tienen un impacto serio y especial sobre algunos individuos. Las decisiones procreativas son fundamentales de manera diferente; las cuestiones morales de las que dependen son religiosas en el sentido más amplio que hemos definido, y se vinculan con el propósito último y con el valor fundamental de la vida humana en sí misma. El poder del estado de prohibir la anticoncepción

se puede defender plausiblemente sólo si se acepta que el Gobierno tiene el poder general de dictar a todos los ciudadanos lo que requiere el respeto a la vida humana: por ejemplo, que la gente no haga el amor, excepto con la intención de procrear.

La Corte Suprema, al negar a los estados el poder específico para criminalizar el control de natalidad, suponía el principio general de autonomía procreativa que estamos defendiendo. Eso es importante, como dijimos, porque casi nadie cree que las decisiones de la Corte respecto al control de natalidad deban ser revocadas. La integridad del derecho exige que los principios necesarios para apoyar un conjunto de decisiones judiciales revestidas de autoridad deben ser aceptados también en otros contextos. Podría parecer un atractivo compromiso político el de aplicar el principio de autonomía procreativa al control de la natalidad, del que casi nadie piensa que pueda ser prohibido por los estados, pero no al aborto, al que se oponen violentamente distritos electorales poderosos. Pero el objetivo de la integridad —el objetivo del derecho en sí mismo— es exactamente el de excluir los compromisos políticos de esa clase. Debemos ser una nación de principios: nuestra Constitución debe representar convicciones, y no las estrategias tácticas de jueces ansiosos de satisfacer a tantos distritos electorales como les sea posible.

Por supuesto, la integridad no exige que los jueces respeten los principios incorporados en decisiones ya pasadas, que ellos mismos y otros consideran *erróneas*. La integridad permite que la Corte Suprema declare, como ocurrió varias veces en el pasado, que una decisión o una serie de ellas constituyeron errores, porque los correspondientes principios subyacentes no concuerdan con principios fundamentales insertos en la estructura e historia de la Constitución. La Corte no puede declarar que todo lo del pasado estaba equivocado, porque ello destruiría la integridad bajo el pretexto de servirla. Debe ejercitar modestamente ese poder de apartarse de las decisiones pasadas y debe ejercitarlo de buena fe. Y no puede ignorar los principios subyacentes a las decisiones pasadas que pretende aprobar y que, en caso de que se lo pidiesen, ratificaría; decisiones a las que ahora casi nadie, ni siquiera los críticos más estrictos de las actuaciones de la Corte en el pasado, desaprobaría o consideraría

erradas. Los casos de control de natalidad caen dentro de esa categoría, y sería peligroso y ofensivo que la Corte ignorara cínicamente los principios que presuponen estos casos, cualquiera que sea la decisión acerca del aborto que se adopte.

Por eso la integridad exige un reconocimiento general del principio de autonomía en la procreación, y por lo tanto el derecho de las mujeres de decidir por sí mismas no sólo si van a concebir sino también si van a tener un niño. Si usted todavía duda —si no está convencido aún de que la opinión en el caso *Roe* era correcta en relación a las cuestiones básicas—, entonces, considere la posibilidad de que en algún estado la mayoría de los votantes pueda comenzar a pensar que es una *falta de respeto* por la santidad de la vida continuar un embarazo en algunas circunstancias, por ejemplo, en casos de deformidad fetal. Si una mayoría tiene el poder de imponer sus propias concepciones acerca de la santidad de la vida sobre el resto de los individuos, entonces el estado podría *requerir* a una mujer que abortara, aunque eso estuviese en contra de sus convicciones religiosas o éticas, al menos si el aborto hubiese llegado a ser tan seguro como, por ejemplo, las vacunas e inoculaciones, que ahora esperamos que nuestros gobiernos exijan.

Por supuesto, si centramos la controversia sobre el aborto en la pregunta de si el feto es una persona con derecho a la vida, entonces el hecho que un estado tenga el derecho de prohibir el aborto no significa que otro tenga el derecho de requerirlo. Pero eso es lo que surge una vez reconocemos que la cuestión constitucional en juego es si un estado puede imponernos una interpretación oficial sobre el valor inherente de la vida. Sería intolerable que un estado exija realizar un aborto para prevenir el nacimiento de un niño deforme. En EE.UU. nadie duda de que tal exigencia sería inconstitucional. Pero la razón relevante se aplica exactamente con la misma fuerza en la otra dirección, a causa de que niega a una mujer embarazada el derecho a decidir por sí misma lo que la santidad de la vida le exige hacer con su propio embarazo. Un estado insulta seriamente la dignidad de una mujer embarazada cuando la fuerza a la elección opuesta. Que la elección sea aprobada por una mayoría no es mejor justificación en un caso que en el otro.

Los textos relevantes

La estructura general de la Declaración de Derechos es de tal forma que cualquier derecho moral tan básico como el derecho a la autonomía procreativa probablemente tiene su lugar seguro en este texto. En realidad deberíamos tener la expectativa de constatar que un principio de esa naturaleza básica está protegido no sólo por una, sino por varias disposiciones constitucionales, que coinciden en la manera que ya hemos descrito.

El derecho a la autonomía procreativa surge de cualquier interpretación competente de la cláusula del debido proceso y de las decisiones anteriores de la Corte Suprema que la aplicaron. Describimos los poderosos argumentos que apoyan ese punto de vista, pero ahora agregaremos una base diferente y más textual para ese derecho. La primera enmienda prohíbe a los gobiernos imponer alguna religión y garantiza a los ciudadanos el libre ejercicio de su propia religión. La decimocuarta enmienda, que complementa a la primera, impone la misma prohibición y la misma responsabilidad a los estados. Estas disposiciones también garantizan el derecho a la autonomía procreativa (un juez actual de la Corte Suprema —el juez Stevens— ratificó repetidamente esta defensa del derecho y, como veremos, gran parte de la retórica incorporada a la opinión conjunta de tres jueces en el caso *Casey*, por lo menos la sugiere). La defensa del derecho al aborto que invoca la primera enmienda es más compleja que la sustentada en el debido proceso y no es fácilmente demostrable mediante el mero recurso a los precedentes de la Corte. Pero es una defensa natural e ilumina una dimensión importante del debate nacional acerca del aborto. También ilustra el poder y la fuerza restrictiva del ideal de integridad jurídica.

Localizar la controversia sobre el aborto en la primera enmienda parecerá natural a las personas que perciben instintivamente que la controversia principal es religiosa. Algunos críticos podrían temer, sin embargo, que tratamos de revivir un viejo argumento, ahora rechazado incluso por aquellos que alguna vez lo apoyaron. Este argumento sostiene que, a causa de que la moralidad del aborto es una cuestión controvertida entre

algunos grupos religiosos —porque es considerado un pecado en algunas religiones ortodoxas, como es el caso claro de la Iglesia católica romana, pero es permisible para otras—, la separación del Estado y la Iglesia implica que el Gobierno debe apartarse de la cuestión del aborto.

Ciertamente, sería un argumento nefasto si condujera a permitir a los estados tratar al feto como a una persona con derechos e intereses que compitieran con los de una mujer embarazada, porque la responsabilidad más importante de un gobierno, como dijimos, es identificar los derechos y los intereses de los individuos de quienes es responsable y que, a veces, entran en conflicto. Luego, tiene que decidir cómo se pueden armonizar estos derechos más convenientemente, y cómo se puede servir mejor a estos intereses. El Gobierno no tiene razón para abdicar de esa responsabilidad sólo porque una religión organizada también se interese por ese tema. Las congregaciones o grupos religiosos se contaban entre los opositores más fuertes a la esclavitud, y por siglos buscaron la justicia social, la erradicación de los sufrimientos y las enfermedades, y una vasta variedad de otras aspiraciones humanitarias. Si la distinción entre Iglesia y Estado limitara al Gobierno para encargarse de esas causas, entonces esa doctrina podría paralizarlo totalmente.

Pero la cuestión acerca de si un feto es una persona con derechos e intereses propios la decidió en EE.UU. un gobierno secular, la única manera como se podía decidir bajo el sistema constitucional estadounidense. Ahora vamos a considerar una cuestión constitucional diferente: si el Estado puede, sin embargo, prohibir el aborto para resolver una visión controvertida acerca del respeto que se requiere para valorar intrínsecamente la vida humana. Ésta no es una cuestión acerca de quién tiene derechos o cómo se pueden proteger y armonizar los intereses contrapuestos de las personas. Si los estados carecen de la facultad de prohibir una conducta, precisamente por la razón de que insulta el valor intrínseco de la vida humana, no están por ello incapacitados para procurar cumplir con sus responsabilidades normales. Por el contrario, es uno de los deberes fundamentales del Gobierno, reconocido ampliamente en las democracias de Occidente desde el siglo XVIII, el de asegurar a la

gente el derecho de vivir de acuerdo con sus propias convicciones religiosas. Así, las razones para rechazar el mal argumento descrito no contradice nuestra opinión de que la primera enmienda prohíbe que los estados fueren a las personas a conformarse a una estimación acerca de lo que requiere la santidad de la vida humana.

Es controvertida la cuestión de cómo se deberían interpretar las cláusulas de la Constitución que garantizan el «libre ejercicio» de la religión y prohíben el «establecimiento» de una religión, y las decisiones de la Corte Suprema sobre estos asuntos son notablemente poco claras.¹⁶ Pero cualquier interpretación satisfactoria de estas cláusulas debe cubrir dos aspectos. En primer lugar, debe completar la frase «ejercicio libre» explicando los rasgos que hacen de una convicción una creencia religiosa en vez de un principio moral no religioso, o una preferencia personal. En segundo lugar, debe interpretar la palabra «establecimiento» explicando la diferencia entre los objetivos seculares y religiosos del Gobierno. Pueden surgir casos difíciles cuando el Gobierno, con el propósito secular de tratar de servir y proteger los intereses ordinarios de la gente, restringe o penaliza una conducta que obedece a convicciones genuinamente religiosas.¹⁷ Tales casos exigen que los tribunales decidan en qué medida el derecho constitucional al libre ejercicio puede impedir al Gobierno la adopción de políticas con las que piensa que pueden incrementar el general bienestar secular de la comunidad. Sin embargo, cuestión diferente es si el Gobierno apoya a una de las partes en una controversia acerca de una cuestión esencialmente religiosa. La legislación en ese caso, que daña sustancialmente la libertad religiosa de cada individuo, violaría de inmediato las dos cláusulas de la primera enmienda.

Por supuesto, si al feto se le considerara una persona constitucional, con intereses que el Gobierno estuviera obligado y autorizado a proteger, entonces la legislación que proscribe el aborto se situaría en la primera de estas categorías, aun cuando las convicciones de mucha gente que permiten o exigen el aborto fueran genuinamente religiosas. Las normas serían evidentemente constitucionales porque el derecho al libre ejercicio de la religión no incluye el permiso para matar a una persona;

no se extiende, por ejemplo, al sacrificio humano en un ritual religioso. Pero un feto no es una persona constitucional. Si las convicciones de la gente acerca de lo que requiere la protección del valor inherente de la vida humana son convicciones religiosas, la demanda de que un gobierno se atenga a ellas equivaldría a imponer una religión colectiva, y el caso caería en la segunda categoría.

¿Qué significa una creencia religiosa para los propósitos de la primera enmienda? La gran mayoría de los estadistas del siglo XVIII que redactaron y ratificaron la primera enmienda asumieron también que cualquier convicción religiosa presupone una creencia en un dios personal. Pero la Corte Suprema, aparentemente, decidió que esta restricción era inaceptable como parte de una definición constitucional de religión; en 1965, en el caso *EE.UU. vs. Seeger*, sostuvo que un hombre que se oponía a la guerra, sobre la base de principios éticos generales, pero que no creía en Dios, estaba autorizado para que lo eximieran del servicio militar de acuerdo con una ley que limitaba que sólo por motivos religiosos se pudiera invocar la exención. La Corte citó, entre otras razones, el hecho de que no todas las principales religiones representadas en EE.UU. presuponían la existencia de una deidad.¹⁸ Una vez que la idea de una religión se separa de la idea de Dios, sin embargo, los tribunales que aceptan las restricciones impuestas por la integridad se enfrentan a una gran dificultad al tener que distinguir entre convicciones religiosas y de otra clase. Hay dos posibilidades: una convicción puede ser considerada religiosa por su contenido —porque se refiere a aspectos que la comunidad identifica como distintivamente religiosos— o porque tiene una importancia subjetiva muy grande para la persona que la sostiene, como es el caso de los creyentes muy devotos con respecto a sus convicciones religiosas ortodoxas.

En el caso *Seeger*, la Corte sugirió que un escrúpulo es religioso «si ocupa un lugar en la vida de su poseedor paralelo al que ocupa la creencia ortodoxa en Dios en alguien que claramente puede ser eximido». Esta afirmación, tomada en sí misma, es ambigua: podría significar que una convicción es religiosa si responde a las mismas cuestiones que la religión orto-

doxa responde en un creyente, lo que es un test de contenido, o que es religiosa si se abraza tan fervientemente como un devoto creyente abraza una religión ortodoxa, lo que constituye un test de importancia subjetiva. La opinión acerca de cuál de estos significados, o qué combinación de ellos, intentaba promover la Corte, es totalmente dudosa, y su ambigüedad dañó el desarrollo del derecho constitucional en esta área. En cualquier caso, sin embargo, un test de importancia subjetiva es sencillamente inadecuado para distinguir una convicción religiosa de otras convicciones, o de preferencias sentidas intensamente. Incluso personas muy devotas, a menudo consideran que sus afiliaciones claramente no religiosas, como el patriotismo, son de igual o de mayor importancia para ellos. Al menos es necesario algún test de contenido, y creemos que, además, es suficiente.

Argumentamos anteriormente que una creencia en el objetivo y la importancia intrínseca de la vida humana tiene un contenido distintivamente religioso. Las convicciones que sostienen la importancia objetiva de la vida humana conducen a las mismas cuestiones —esto es, acerca del lugar de una vida humana individual en un universo impersonal e infinito— a las que son conducidos los que adoptan convicciones religiosas ortodoxas. Algunos de los teólogos que citó la Corte en el caso *Seeger* sostuvieron este criterio. Por ejemplo, la Corte denominó «la declaración más significativa sobre la religión» a la siguiente afirmación formulada en un reciente consejo ecuménico: «los hombres esperan de sus religiones respuestas a los enigmas de la condición humana: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el significado y el propósito de nuestras vidas?».¹⁹

No puedo pensar en ninguna explicación plausible acerca de qué contenido tiene que tener una creencia para ser considerada religiosa, y que pueda excluir las convicciones acerca de por qué y cómo la vida humana tiene una importancia objetiva intrínseca, con excepción de la noción abandonada de que la creencia religiosa debe presuponer un dios. Por supuesto, es esencial que cualquier test sobre el contenido religioso distinga entre las creencias religiosas, por una parte, y las convicciones no religiosas, políticas o morales, por la otra. Pero ya hemos observado cómo la creencia en la importancia objetiva e intrín-

seca de la vida (y otras creencias que interpretan y se siguen de esa primera) difiere de las opiniones acerca de la honestidad política o de la distribución justa de recursos económicos o de otro tipo.

Podemos ver cómo opera esta distinción en las sentencias de la Corte Suprema en casos de objetores de conciencia. En *Seeger*, la Corte estableció la presunción de que la Constitución no podría permitir al Congreso discriminar a las religiones no convencionales, eximiendo del servicio militar a los hombres cuya oposición a cualquier guerra se basase en una religión teísta y negándose a eximir a los hombres cuya oposición a cualquier guerra se basara en una creencia no teísta. Por otra parte, en 1971 en *Gillette vs. EE.UU.*, la Corte aceptó como válida la negativa del Congreso a conceder la exención a los hombres que se oponían sólo a algunas guerras y no a todas, incluso a aquellos cuyas convicciones que condenan una guerra en particular eran apoyadas por su religión. Aunque la Corte ofreció varias razones prácticas para la distinción, no fueron convincentes. Su decisión puede ser justificada adecuadamente sólo si se argumenta que, aunque una oposición terminante a todas las guerras está basada en la convicción de que la vida humana como tal es sagrada (lo que es una convicción religiosa indiscutible), la oposición selectiva está basada, al menos normalmente, en consideraciones de justicia o de política que permiten matar en algunos casos pero no en otros, las que no son en sí mismas religiosas en contenido, aunque las defienda un grupo religioso. Como dijo la Corte:

Una variedad de creencias, virtualmente ilimitada, son subsumibles bajo la rúbrica «objeción a una regla particular». Todos los factores que podrían entrar en disenso con una definida política no sustentado en la conciencia, podrían aparecer también como la base concreta de una objeción que también tiene raíces en la conciencia y la religión. Verdaderamente en el ámbito de las situaciones posibles, la oposición a una guerra particular probablemente se tratará más de una oposición política, no sustentada en la conciencia, que de cualquier otra cosa.²⁰

Por eso la opinión popular de que la cuestión del aborto es fundamentalmente religiosa, y la opinión de muchos juristas de que, por lo tanto, rebasa los límites estrictos de la acción del Estado, son finalmente correctas, aunque por razones más complejas de lo que se supone a menudo. Descansan en una natural, e irresistible, comprensión de la primera enmienda: que un estado carece, en ese ámbito, de la facultad de injerencia, esto es, no puede prescribir lo que la gente debería pensar acerca de la finalidad última y del valor de la vida humana, acerca de por qué la vida tiene importancia intrínseca, y acerca de cómo es respetado o deshonrado ese valor en diferentes circunstancias.

Por supuesto, lamentablemente, no toda mujer que decide abortar medita antes acerca de cómo y por qué la vida humana es sagrada. Sin embargo, muchas que no lo hacen así actúan sobre la base de convicciones que, como sugerimos en el capítulo 3, presuponen puntos de vista acerca de cuestiones esencialmente religiosas y, por lo tanto, un gobierno que criminaliza el aborto niega el libre ejercicio de la religión tanto a estas mujeres como a las que, conscientemente, extraen sus opiniones acerca del aborto de la fe religiosa. Es verdad que algunas mujeres eligen el aborto sin reflexionar, o ceden por miedo a las presiones de otros, o por alguna otra razón que obedece a las opiniones más profundas acerca de la santidad de la vida. La primera enmienda les garantiza también su derecho a decidir —a pesar de que pueda argüirse que la coacción no infringiría, en su caso, el libre ejercicio de la religión— porque cualquier gobierno que prohíbe el aborto se compromete a sí mismo con una interpretación controvertida de la santidad de la vida y, por lo tanto, limita la libertad al imponer una posición esencialmente religiosa sobre otras posibles, lo que está prohibido por la primera enmienda. Por supuesto que hay razones para sostentar que la prohibición del aborto infringe también la cláusula del debido proceso y la de igual protección: sería extraño que la mejor interpretación de la libertad e igualdad constitucional no insistiese en que los individuos tienen igual derecho para seguir su propia conciencia en asuntos profundamente espirituales.

Considérese ahora la siguiente objeción. Si nuestra opinión acerca del alcance de la cláusula de libre ejercicio de la religión

fuese correcta, alguien podría decir que el gobierno no puede prohibir a un esteta que modifique el exterior de su casa, históricamente emblemática, o que no puede obligar a un ultraliberal (que piensa que la libertad económica es el derecho más importante) a que pague impuestos.²¹ Esta objeción sería poderosa si nuestro argumento utilizara un test de importancia subjetiva para identificar convicciones religiosas, porque con dicho test las convicciones del esteta o del ultraliberal podrían muy bien considerarse religiosas. Pero nuestro argumento rechazó ese test: las convicciones acerca del valor intrínseco de la vida humana son religiosas de acuerdo con un test de contenido, no de importancia subjetiva. Una norma que prohíba a la gente alterar edificios emblemáticos no provoca cuestiones esencialmente religiosas, no importa lo mucho que prefirieran algunas personas construir modernas obras de arte en los terrenos de antiguas casas, porque eso no presupone ninguna concepción particular de por qué y cómo una vida humana es sagrada, o tomar partido en cualquier otro asunto históricamente religioso.²²

Todavía de manera más clara, nuestro argumento no implica eximir a Milton Friedman de pagar impuestos en razón de su creencia en el libre mercado; el Gobierno recauda impuestos para servir a los intereses seculares de sus ciudadanos, y no para declarar o apoyar un determinado punto de vista acerca de algún asunto esencialmente religioso. En verdad, algunas personas se resisten a pagar impuestos en razón a sus convicciones acerca del valor intrínseco de la vida humana, por ejemplo, su rechazo a financiar una guerra. En tales casos, el cobro compulsivo de los impuestos posiblemente dañará el libre ejercicio de la religión. Pero el problema recae sobre la primera de las dos categorías que distinguimos, y el equilibrio apropiado se inclina por el impuesto, dado que la infracción al libre ejercicio de la religión es limitada y la importancia de uniformar las contribuciones impositivas es grande.

Para concluir, el derecho a una autonomía procreativa, del cual se sigue el derecho al aborto, está bien fundamentado en la primera enmienda. Y sería extraordinario que un derecho tan básico no figurase también en la mejor interpretación de la libertad e igualdad constitucional. Esto es, lo sería si los juristas

que han aceptado el derecho de autonomía procreativa no pensarán también que ese derecho es fundamental para el concepto de libertad ordenada, y por lo tanto que está protegido por la cláusula del debido proceso, o que es parte de lo que la consideración igualitaria de todos los ciudadanos requiere del Gobierno, y que está así amparado por la cláusula de igual protección. Es difícil y embarazoso que los juristas que defienden el derecho al aborto estén en desacuerdo acerca de qué cláusula hay que enfatizar. Algunos constitucionalistas muestran una afición extraña por la pulcritud: quieren derechos organizados sólo bajo cláusulas constitucionales que no se superpongan, como si la redundancia fuese un vicio constitucional. Sin embargo, una vez que comprendemos que la Declaración de Derechos no es una lista de remedios, concreta y detallada, diseñada por redactores parsimoniosos, sino que es el compromiso con un ideal abstracto de lo que es un gobierno justo, aquella afición pierde sentido —no más de lo que tendría la proposición de que la libertad de religión no es también libertad, o de que proteger la libertad para todos no tiene nada que ver con la igualdad—.

El derecho a la autonomía procreativa ocupa un lugar importante no sólo en la estructura de la Constitución estadounidense, sino en general en la cultura política occidental. El rasgo más relevante de esa cultura es la creencia en la dignidad humana individual: esto es, que las personas tienen el derecho y la responsabilidad moral de enfrentarse, por sí mismas, a las cuestiones fundamentales acerca del significado y valor de sus propias vidas, respondiendo a sus propias conciencias y convicciones. Por ejemplo, esta presunción fue el motor de la emancipación y de la igualdad racial. Los argumentos más poderosos en contra de la esclavitud anteriores a la Guerra Civil, y posteriormente, en favor de la igualdad de protección, fueron elaboradas en el lenguaje de la dignidad: tanto para los abolicionistas laicos como para los religiosos, uno de los aspectos más crueles de la esclavitud era su negativa a reconocer el derecho de un esclavo a decidir por sí mismo cuestiones centrales de valor. Ciertamente, la premisa fundamental de la democracia occidental de que el gobierno sea republicano y no despótico expresa un compromiso con esa concepción de la dignidad. El principio de

autonomía procreativa, en sentido amplio, está incorporado, por lo tanto, a cualquier cultura genuinamente democrática.

Sin embargo, queremos prevenir en contra de una interpretación de este principio que nosotros tendríamos que rechazar. Nuestros argumentos no suponen que la gente sea o deba ser indiferente, en tanto individuos o como miembros de una comunidad política, a las decisiones acerca del aborto que adoptan sus amigos, vecinos, conciudadanos u otros seres humanos. Por el contrario, el argumento enfatiza varias razones de por qué la gente no debería ser indiferente. Las decisiones individuales, en conjunto, crean un entorno que influye inevitablemente en lo que otros pueden hacer. Por eso, la preocupación de una persona por su propia vida y por la de sus hijos y amigos le suministra una razón para preocuparse por cómo los demás, incluso los extranjeros, tratan el valor inherente de la vida humana. Más aún, nuestra preocupación de que la gente lleve una buena vida no está limitada, naturalmente, a nuestra preocupación por nuestra propia vida y las de los miembros de nuestra familia, ni lo debería estar. No queremos que otros, aunque sean extranjeros, lleven lo que consideramos vidas sumidas en la oscuridad, arruinadas por actos terribles de profanación.

Pero la razón más poderosas que tenemos para querer que otros respeten el valor intrínseco de la vida humana —en la manera que pensamos que ese valor exige respeto— no es la preocupación por nuestros propios intereses y las de los otros, sino sólo una preocupación por el valor en sí mismo. Si los individuos no consideraran trascendentalmente importante que una vida humana se desperdicie en un aborto, entonces no tendrían la clase de compromiso que, según mi argumento, efectivamente tienen. Así, por supuesto, la gente que piensa que casi todos los abortos son inmorales debe tomar la cuestión con un interés apasionado, y los liberales que consideran a esas personas como entrometidos desquiciados son insensibles y están equivocados.

Sin embargo, debemos insistir en la tolerancia religiosa en este tema tanto como en otros, respecto a los que la gente alguna vez se preocupó con igual pasión y de tal manera que consideró suficientemente importantes no sólo para hacer una sentada de protesta, sino también para ir a la guerra. La tolerancia es el costo que debemos pagar por nuestra aventura de

la libertad. Estamos comprometidos, por nuestro amor a la libertad y a la dignidad, a vivir en comunidades donde se piense que ningún grupo es suficientemente inteligente, espiritual o numeroso como para decidir por todos los demás en asuntos esencialmente religiosos. Si nos preocupa genuinamente la vida que llevan los demás, aceptemos también que ninguna vida es buena cuando se la conduce en contra de las propias convicciones, y que no constituye ayuda alguna a la vida de otra persona, sino que la envenena. imponerle valores que no puede aceptar y a los que sólo puede someterse por miedo o por prudencia.

La revisión de *Roe vs. Wade*

Revisemos ahora la importante y controvertida decisión del caso *Roe vs. Wade*. Ésta estableció tres cosas. En primer lugar, reafirmó el derecho constitucional de la mujer embarazada a la autonomía procreativa, y declaró que los estados no tienen el poder de prohibir el aborto en cualquier sentido que lo deseen. En segundo lugar, sin embargo, reconoce a los estados su legítimo interés en regular el aborto. En tercer lugar, construyó un régimen detallado para armonizar ese derecho y ese interés: declaró, en síntesis, que los estados no pueden prohibir el aborto por razón alguna en el primer trimestre del embarazo, y que sólo pueden regular el aborto en el segundo trimestre en consideración a la salud de la madre y, finalmente, que pueden ilegalizar el aborto totalmente cuando el feto se ha transformado en un individuo viable, esto es, en el tercer trimestre del embarazo. Debemos examinar estas tres decisiones en el contexto de nuestro argumento.

Nuestro argumento confirma la primera consideración de la decisión del caso *Roe*. La cuestión crucial en la controversia constitucional no es si un feto es una persona, conforme al significado de la Constitución, sino si los estados tienen un poder legítimo para determinar cómo los ciudadanos deben respetar el valor inherente a la vida. Puesto que cualquier interpretación competente de la Constitución debe reconocer el principio de

autonomía procreativa, los estados no tienen, sencillamente, poder para prohibir totalmente el aborto.

La decisión de la Corte en *Roe* también fue correcta en relación al segundo punto. Los estados tienen un legítimo interés por regular las decisiones de sus ciudadanos acerca del aborto. Tanto en lo que respecta a *Roe*, como en otras decisiones judiciales, fue un misterio determinar cuál era ese interés, pero lo hemos identificado con el interés legítimo por mantener un entorno moral, en el que las decisiones acerca de la vida y la muerte se tomen cuidadosamente y sean tratadas como asuntos moralmente graves.

¿Tenía razón la sentencia del caso *Roe* en relación al tercer punto? ¿El esquema del trimestre que establecía, permite a los estados fomentar sus intereses legítimos y, a la vez, proteger adecuadamente el derecho de una embarazada? Ese esquema ha sido criticado por arbitrario y demasiado rígido, incluso por los juristas que están de acuerdo en que la ley de Texas, que la sentencia en *Roe* dejó sin efecto y que prohibía los abortos excepto para salvar la vida de la madre, era inconstitucional. ¿Por qué es crucial el problema de la viabilidad del feto? Podemos exponer esta pregunta de dos maneras diferentes. Primero, ¿por qué la viabilidad fetal debe marcar el límite del tiempo durante el cual el estado está autorizado a prohibir el aborto? Si puede prohibir el aborto, entonces, ¿por qué no lo puede hacer más precozmente, como claramente lo desean muchos ciudadanos? Segundo, ¿por qué la viabilidad fetal debe marcar el fin del derecho de protección de una embarazada? Si un estado no puede prohibir el aborto antes de esa etapa, entonces, ¿por qué puede hacerlo después?

Comenzaré con la segunda forma de la pregunta. ¿Qué sucede cuando se alcanza la viabilidad fetal para que el derecho de autonomía procreativa devenga menos poderoso y efectivo? He aquí dos respuestas. La primera es que más o menos en el momento de la viabilidad del feto, pero no mucho antes, el cerebro puede haberse desarrollado suficientemente, y entonces es posible una forma primitiva de sensibilidad.²³ Por consiguiente, se podría sensatamente decir que un feto tiene entonces intereses propios. Esto no significa, debo enfatizar, que un es-

tado pueda declarar que un feto es en esa etapa una persona. La cuestión de quiénes son personas constitucionales debe ser decidida racionalmente, como argumentamos con anterioridad. Pero, no obstante, un estado podría actuar para proteger, por ejemplo, incluso a criaturas tales como los animales, que no son personas constitucionales, siempre que al hacerlo se respeten los derechos constitucionales individuales. Por eso, en el momento de la viabilidad fetal, el estado puede pretender intervenir legítimamente, e independientemente de su interés por poner en vigor su propia concepción acerca de la santidad de la vida.

La segunda es que, antes de que llegue el momento de la viabilidad fetal, una mujer embarazada ha tenido una amplia oportunidad para reflexionar sobre ello y decidir si ella cree que es lo mejor y más correcto continuar con su embarazo, o terminarlo. Sólo un mínimo número de abortos son realizados durante el tercer trimestre, sólo un uno por ciento, y aún menos si excluimos los abortos de emergencia llevados a cabo para salvar la vida de la madre. Es verdad que algunas mujeres —la mayoría de ellas muy jóvenes— desconocen que están embarazadas hasta que están casi al término, pero esto ocurre muy raramente. En casi todos los casos, una mujer sabe que está embarazada con la suficiente anticipación como para adoptar una decisión meditada antes de que el feto sea viable. Esto sugiere que un estado no impone una carga excesiva sobre el derecho de las mujeres a decidir si insiste en que decidan antes de esa etapa, y también sugiere una razón importante de por qué un estado podría correctamente insistir en ello.

Es una convicción casi universal que el aborto se hace resueltamente más problemático, desde el punto de vista moral, conforme el feto se transforma en un niño, esto es, cuando la diferencia entre embarazo e infancia llega a ser más un asunto de ubicación del bebé que del estado de su desarrollo. La convicción extendida parece extraña en la medida en que creemos que la cuestión de si el aborto es inmoral depende sólo de si el feto es una persona desde el momento de la concepción. Pero esa convicción es, en cambio, poderosa una vez que vemos que el aborto es inmoral, cuando lo es, porque insulta la santidad de

la vida humana. El insulto a ese valor es tanto mayor cuanto la vida destruida se encuentre en una etapa más avanzada, cuando la inversión creativa, natural y humana, sea mayor. El caso raro de una mujer que tuviera una genuina oportunidad de abortar tempranamente, cuando en la idea de casi todos el insulto a la vida es menor, pero que decidiera abortar cerca del final de su embarazo, podría muy bien constituir un supuesto de indiferencia por el significado moral y social del acto. La sociedad tiene el derecho, si sus miembros así lo deciden, de proteger su cultura de esa clase de indiferencia, en tanto que el procedimiento que elija no infrinja los derechos de la mujer embarazada a la elección. Mucha gente piensa que la sociedad tiene no sólo el derecho, sino una importante responsabilidad de actuar de esa manera. Creo que al ser tratadas en conjunto, estas dos respuestas proveen una explicación convincente de por qué el Gobierno está autorizado a prohibir el aborto, sujeto a ciertas excepciones, superados los seis meses de embarazo. ¿Pero responden a la pregunta formulada en otro sentido? ¿Por qué no podría el Gobierno prohibir el aborto en una etapa anterior? El sistema nervioso central de un feto no está desarrollado en medida suficiente antes de esta etapa como para permitir alguna forma de sensibilidad, pero ¿debe ser eso decisivo? ¿No tendrían las mujeres suficiente oportunidad de ejercitar su derecho de autonomía si se les prohibiese abortar después de precisamente cinco meses? ¿O después de cuatro? ¿O después de tres?

El juez Blackmun eligió una etapa del embarazo que consideró suficientemente tardía como para permitir a las mujeres una posibilidad cierta de ejercitar su derecho en circunstancias normales. Una etapa que también se destaca, como ya dijimos, por otras dos razones: la viabilidad del feto parece, de acuerdo a la mejor evidencia que se tiene respecto a su desarrollo, el momento más temprano en que se podría pensar que tiene intereses propios, y es también el punto en el cual el desarrollo natural es tan avanzado que esperar deliberadamente hasta después de esa etapa parece un desprecio al valor inherente de la vida humana. Estos tres factores reunidos mostraron que la viabilidad fetal era el punto más apropiado en el que un estado podría atender adecuadamente tanto sus intereses relativos a pro-

teger los intereses del feto, como su propio interés autónomo por promover la responsabilidad. En realidad, el juez Blackmun habría podido elegir una etapa algo anterior del embarazo para ese propósito. Aunque una etapa más temprana no hubiese sido tan apropiada, podría ser aceptable si fuera lo suficientemente tardía como para otorgar a las mujeres embarazadas suficiente tiempo para ejercitar sus derechos de interrumpir un embarazo no deseado, y si se permitiesen excepciones realistas para los supuestos de mujeres que desconociesen su embarazo. Pero, aunque fuese aceptable un esquema diferente del diseñado por Blackmun, difícilmente ese argumento invalidaría el de este autor. Una sentencia de tanta importancia no deberían ser revocada, después de casi veinte años, salvo que fuese inequívocamente errónea y, ciertamente, su decisión no fue inequívocamente errónea.

Ésta fue una de las razones que alegaron tres jueces al expresar su opinión en el caso *Casey*, en 1992, con el propósito de reafirmar lo dispuesto en *Roe*. Se dijo que demasiada gente había comenzado a confiar en esa decisión como para rechazarla ahora. Pero esa opinión conjunta proporcionó también un argumento convincente para mostrar la corrección del punto de vista central que la Corte había sostenido en *Roe*. En realidad, formuló un argumento mucho más poderoso para apoyar el derecho a la autonomía procreativa que el propuesto por Blackmun en 1973, argumento que coincide, en varios aspectos importantes, con el que hemos estado explorando en este libro.²⁴ Aunque los tres jueces no mencionaron la idea de lo sagrado, gran parte de lo que dijeron apelaba a ese concepto: por ejemplo, que la gente se opone al aborto porque lo creen inconsistente con la adecuada «reverencia a la maravilla de la creación».²⁵ Declararon que los estados no pueden imponer un punto de vista oficial sobre el aborto porque «en el núcleo de la libertad, está el derecho de definir el propio concepto de existencia, de significado, del universo, y del misterio de la vida humana». Insistieron en que cualquier sociedad comprometida con la libertad dejará esas decisiones a la conciencia individual porque «las creencias que versan sobre estas cuestiones no podrían definir los atributos de la personalidad humana si se formaran bajo la compulsión del

Estado». La opinión de los jueces estuvo sembrada de alusiones religiosas, que remitían no sólo a la reverencia por la creación y el misterio de la vida, sino también a los «imperativos espirituales de las mujeres». Ésta es una prueba adicional de la notable superposición entre la primera enmienda y la cláusula del debido proceso, en la que la opinión se fundamentó explícitamente: los argumentos que se dieron en favor de la invocación de la idea de debido proceso podrían haber sustentado el argumento, que también hemos descrito, de la libertad de religión.

La decisión en el caso *Casey* fue importante porque puso en evidencia, más que nunca en el pasado, cómo la cuestión central del aborto es la misma idea de libertad. Es absolutamente crucial, no sólo para Estados Unidos, sino también para cualquier nación dedicada a promover la libertad, la cuestión de hasta qué punto un gobierno puede imponer legítimamente sobre ciudadanos individuales juicios colectivos que conciernan a temas espirituales. Es difícilmente sorprendente que el derecho de Estados Unidos conceda a las mujeres un ámbito mayor de libertad para seguir el dictado de su propia conciencia con respecto al que otorgan las leyes de otras naciones, ya que la Declaración de Derechos pone más énfasis en la libertad individual, especialmente en casos que tratan sobre la conciencia y lo sagrado, que cualquier otra constitución. La decisión adoptada en *Roe vs. Wade* no está aún totalmente a salvo: si se designara un nuevo juez, convencido de que se la debiera invalidar, quedaría sin efecto. Ése sería un día desolador en la historia constitucional norteamericana porque podría significar que los ciudadanos de este país ya no tendrían asegurada su libertad para seguir sus propias y reflexivas convicciones en las decisiones más personales, de carácter más religioso, más conducidas por la conciencia, que muchos de ellos tendrán que realizar alguna vez.

Los argumentos del mañana

Sin embargo, la decisión de la Corte Suprema en el caso *Casey* hace mucho menos probable ese día triste en un futuro cercano: aunque *Roe* depende del voto de un solo juez de la

Corte, ahora parece más probable su supervivencia. El presidente Clinton indicó que, si se produce una vacante durante su administración, sólo nombrará a jueces que apoyen esa decisión, y parece que la sentencia en *Casey* marcará el punto (al menos mirando retrospectivamente) a partir del que la mayoría de los juristas asumirán que algún derecho constitucional al aborto podría perdurar en Estados Unidos. Los argumentos jurídicos más serios durante los próximos años serán, probablemente, disputas acerca de si alguna regulación legal sirve al permisible propósito del Estado de alentar la responsabilidad o, por el contrario, al ilegítimo de recurrir a la coacción. Algunos de estos argumentos podrían estar anticipados en la ley de Libertad de Elección (*Freedom of Choice Act*) que ahora está pendiente en el Congreso, y que fue diseñada para proteger el derecho de las mujeres al aborto si la opinión en el caso *Roe* hubiese sido invalidada. De cualquier forma, los patrocinadores de la ley van a presionar para su aprobación, a fin de impedir que los estados regulen el aborto en algunas de las maneras permitidas por la sentencia del caso *Casey*. Sin embargo, aunque se sancione esa ley, algunos estados tratarán de adoptar regulaciones que no se hayan anticipado o prohibido, y la Corte Suprema tendrá que decidir si éstas son reglas legítimas, que alientan la responsabilidad, o ilegítimas, que intentan la coacción. Como dijimos, la opinión de los tres jueces en el caso *Casey* proponía que el test decisivo discriminara si el propósito o efecto de la regla es crear una «carga indebida» sobre una mujer que elige el aborto, poniendo «obstáculos sustanciales» a esa elección.

Casi con seguridad, la Corte tendrá que mejorar este test, porque los estados adoptarán una variedad de restricciones que se acercarán a la prohibición del aborto, y la Corte tendrá que decidir cuáles son constitucionales y cuáles no. La expresión «carga indebida» es otra abstracción, tal como lo es «proceso debido» y «protección igualitaria», y su aplicación demandará juicios y evaluaciones morales. Una vez que acordamos que el derecho de la mujer a la procreación es fundamental, deberemos considerar indebida una restricción si hace que ese derecho resulte imposible de ejercitar para algunas mujeres, como lo ha-

cía, en opinión de tres de los jueces de la Corte, la exigencia de notificación conyugal establecida en Pennsylvania. Pero incluso una restricción que no haga al aborto inaccesible para nadie, pero lo torne suficientemente tan oneroso o difícil que disuada a algunas mujeres, que tras reflexionar deseen recurrir a él, impone una carga indebida si parece, después de un balance acerca de sus fines, diseñada para tener esa consecuencia. Por supuesto, para los jueces tiene poco sentido preguntar acerca de los motivos que tenían varios legisladores individuales de un cierto estado al votar por esas leyes. La cuestión de si una ley persigue un propósito determinado es una cuestión de interpretación y no de psicología empírica: es un asunto a juzgar si, teniendo en cuenta lo que hace la ley y lo que aquellos que la propusieron y defendieron han enunciado oficialmente, antes y durante el trámite de su aprobación, tiene sentido interpretativo atribuirle ese propósito.²⁶

Los jueces que tienen que decidir si algunas regulaciones del aborto albergan un propósito coercitivo deben tener en cuenta tres cosas: el grado en que se podría razonablemente esperar que la restricción hará que la deliberación de la mujer sobre el aborto sea más reflexiva y responsable, el riesgo de que se impida abortar a algunas mujeres que lo hayan decidido responsablemente, y la posibilidad de que la mejora esperada en la responsabilidad de las decisiones pueda ser alcanzada de forma diferente y con consecuencias menos coercitivas. Bajo ese aspecto, la decisión del caso *Casey*, que avaló la versión de Pennsylvania de un período de espera obligatorio, parece susceptible de cuestionamiento. Quizás, algunas mujeres de Pennsylvania reflexionarán nuevamente durante el período de espera, pero parece dudoso que muchas lo hagan. Los períodos de espera son claramente deseables antes de tomar algunas decisiones: comprar un revólver, por ejemplo, o elegir un suicidio asistido por un médico, allí donde ello esté permitido legalmente. Pero la mayoría de las mujeres que procuran abortar ya habrán reflexionado largamente sobre el paso que están dando—algunas habrán sufrido por ello— y un simple día de espera es improbable que provoque una reconsideración de la cuestión significativamente más profunda. Ciertamente, hay métodos

mucho mejores para animar a las mujeres a reflexionar acerca del aborto y comprender su gravedad moral, por ejemplo, facilitar ayuda financiera a las madres sin recursos, de modo tal que las mujeres embarazadas puedan elegir entre el nacimiento y el aborto por razones distintas a la necesidad financiera.

Por otra parte, el período de espera obligatorio significa que muchas mujeres, particularmente las pobres, que han reflexionado muy profundamente por sí mismas sobre el carácter sagrado de la vida y que, finalmente, se decidieron por el aborto, serán disuadidas de realizarlo. Si las mujeres que viven a una considerable distancia de una clínica especializada en abortos, como ocurre en muchas áreas rurales, han de esperar veinticuatro horas después de su primera visita a la clínica, tendrán que hacer dos viajes, posiblemente caros, en vez de uno; tendrán que explicar el motivo de esos dos viajes a quienes no desean hacer partícipes de ese aborto y soportar por dos veces la dureza de las protestas «provida» que tienen lugar en el exterior de la clínica.

Ciertamente, esta exigencia podría disuadir a algunas mujeres que se han decidido a abortar para que no lo hagan. Más aún, el estado de Pennsylvania podría haber alcanzado sustancialmente el mismo resultado, al alentarlas a reflexionar antes del aborto de una forma que no tuviese esas consecuencias. Por ejemplo, podría haber permitido a los médicos que suministraran por teléfono la información necesaria un día antes del previsto para el aborto.

En consecuencia, parece que la regla de Pennsylvania no saticifica el test que habían propuesto los tres jueces que la confirmaron, esto es, O'Connor, Kennedy y Souter, y es importante advertir que ellos admitieron esa posibilidad. Reconocieron que encontraban «inquietante» el argumento de que la regla podría desalentar a muchas mujeres. Enfatizaron que el tribunal de distrito, en realidad, no había encontrado que el período obligatorio de espera impusiera «obstáculos sustanciales», y sugirieron que bien podrían tener en cuenta un hallazgo de ese tipo en un caso posterior (pero en diciembre de 1992, la Corte declinó revisar una decisión de un tribunal inferior que respaldaba la exigencia de un período de veinticuatro horas de espera en Mississippi).²⁷

¿Las opiniones de los jueces en el caso *Casey* sugieren una razón para reexaminar la decisión de la Corte Suprema, existente desde tiempo atrás, según la cual un gobierno que proporciona servicios generales, incluidos los sanitarios, puede, sin embargo, negarse a financiar los abortos, incluso los terapéuticos? Es verdad, como declaró la Corte, que hay una gran diferencia entre prohibir el aborto y negarse a pagar sus costos. Nadie tiene el derecho constitucional a que el Gobierno contribuya a los costos de algún procedimiento médico en particular. Por ejemplo, el Gobierno puede decidirse constitucionalmente a ayudar a pagar el costo de la diálisis renal pero no los trasplantes de órganos, o a excluir la atención psiquiátrica de un programa de atención médica. Tales decisiones, correctas o incorrectas, son inherentes a la responsabilidad del Gobierno de distribuir sus fondos de acuerdo con las decisiones políticas colectivas prioritarias. Pero las regulaciones federales y estatales que excluyen el aborto de los programas generales de asistencia médica constituyen un asunto diferente, porque están diseñadas para afectar las decisiones que toman los individuos así como también para indicar quiénes son los que pagan por las mismas. Como alegó la misma Corte Suprema, en la decisión en la cual apoyó la constitucionalidad de una política de este tipo: «La enmienda Hyde, como también la reglamentación sanitaria de Connecticut [...] al subsidiar desigualmente el aborto y otros servicios médicos, alentó actividades alternativas consideradas de interés público.»²⁸

La Corte rechazó el argumento de que este intento oficial de inducir a la gente a adoptar puntos de vista socialmente aprobados con respecto al aborto, equivale a favorecer a un conjunto de valores religiosos en detrimento de otros. Pero concibió ese argumento en la forma equivocada que describí anteriormente: dijo que el Gobierno no está inhabilitado para castigar el robo sólo porque las religiones judeocristianas también lo condenan. La Corte no consideró el argumento, muy diferente, que he estado proponiendo en este capítulo: a saber, dado que las opiniones acerca del aborto descansan sobre diferentes interpretaciones de una creencia compartida en la santidad de la vida humana, son ellas mismas creencias esencialmente religiosas.

Si ello es así, entonces la decisión del Gobierno de suprimir los fondos para los abortos médicamente necesarios porque no son «de interés público» es equivalente a establecer una interpretación de la santidad de la vida como credo oficial de la comunidad, y provoca una cuestión relativa al alcance de la primera enmienda mucho más seria de lo que la Corte reconoció. Aunque, como afirmé, la opinión conjunta en *Casey* no se refería explícitamente a la religión o a la primera enmienda, declaró que la opinión de la gente sobre el aborto depende de sus convicciones acerca del concepto de existencia, de significado, del universo, y del misterio de la vida humana y «que las creencias que versan sobre estas cuestiones no podrían definir los atributos de la personalidad humana si se formaran bajo la compulsión del estado».

Particularmente en una época en la que el Gobierno está necesariamente involucrado en la financiación de la atención médica, y cuando muchas mujeres que creen que el aborto es crucialmente importante para ellas no podrían acceder a un aborto seguro sin ayuda financiera, la negativa de esa ayuda con el propósito de inducir a las mujeres a «actividades alternativas» se parece bastante a una compulsión como para sugerir que las decisiones pasadas de la Corte Suprema, que apoyan la enmienda Hyde y leyes similares de los estados, deberían ahora ser reconsideradas. Se podría objetar que si el Gobierno subvenciona el aborto, usa fondos recaudados mediante impuestos de aquellos que creen que el aborto insulta a la santidad de la vida y, de esa manera, les niega el ejercicio de sus creencias esencialmente religiosas. O que ese rechazo a pagar por un aborto es el único modo de que un gobierno pueda permanecer neutral en esa cuestión. Sin embargo, el hecho de financiar la asistencia médica a personas cuyas prácticas religiosas son consideradas ofensivas por algunos contribuyentes, no les niega a éstos la libertad religiosa, al menos no más que el hecho de utilizar las autobombas municipales para apagar un incendio en una iglesia que también desapruban; y sería absurdo interpretar que una política de ayuda financiera que cubriera el cuidado médico durante todo el embarazo, lo que incluiría tanto el aborto como el alumbramiento, mostrara alguna predisposición

favorable hacia el primero. Verdaderamente, la posición de la Corte acerca de la financiación de los abortos cuenta ya con una larga tradición, y eso argumenta a favor de no perturbarla en estos momentos. Pero la sentencia del caso *Casey* no sólo corroboró la decisión de *Roe vs. Wade* sino que aportó también un cambio en la comprensión de la Corte de por qué esta decisión era correcta, y la integridad constitucional ahora puede requerir una mirada más fresca a muchas de las decisiones que se tomaron antes de alcanzada esa comprensión.

En su segundo día de despacho, el presidente Clinton, para expresar su determinación de desvincular las decisiones sobre el servicio de salud del debate político sobre el aborto, dio marcha atrás a una serie de políticas adoptadas durante la administración Reagan-Bush. Clinton revocó la denominada «regla de impedimento» que prohibía al personal de clínicas financiadas federalmente aconsejar sobre el problema del aborto, y hasta incluso mencionarlo. Eliminó las restricciones sobre investigaciones relativas al uso médico del tejido fetal llevadas a cabo con recursos federales; permitió la realización de abortos en hospitales militares situados en el extranjero, y suspendió las restricciones a la utilización de fondos de las Naciones Unidas destinados a contribuir a la asistencia psicológica en los casos de aborto.²⁹ Sin embargo, otras cuestiones legales continuarán siendo de gran importancia práctica para las mujeres que consideren la alternativa de abortar. Durante varios años, los jueces federales han emitido mandatos en contra de las actividades de miembros de «Operación Rescate» y de otros grupos antiabortistas que recurren a la violencia para intimidar a las mujeres que ingresan en clínicas especializadas en abortos. Estos jueces se basan en una ley federal de 1871, llamada ley del Ku Klux Klan, que prohíbe las conspiraciones que pretenden privar «a cualquier persona o clase de personas» de una protección igualitaria ante la ley.

Durante mucho tiempo, la Corte Suprema ha interpretado que ese lenguaje prohíbe las conspiraciones impulsadas por lo que la Corte denominó un «ánimo injustamente discriminatorio basado en la pertenencia a una clase», pero en enero de 1993, en el caso *Bray vs. Alexandria Women's Health Clinic*, la

Corte decidió por seis votos contra tres que la ley no se aplicaba a la violencia organizada delante de las clínicas porque, como señaló el juez Scalia, «hay razones comunes y respetables» para oponerse al aborto que no implican ningún odio hacia las mujeres, en tanto miembros de una clase.³⁰ Ciertamente eso es verdad, pero también lo es que los grupos antiabortistas se mueven por un «ánimo injustamente discriminatorio» hacia un grupo específico de mujeres, que no las discrimina por su raza o por su sexo, sino por sus convicciones religiosas o espirituales. Y cualquier interpretación de los principios que justifican el lugar de la ley Ku Klux Klan en el federalismo contemporáneo podría servir para mostrar que esa clase de discriminación está incluida en la prohibición, en conformidad con el espíritu de la ley.

Algunos jueces mostraron cierta preocupación, porque su aplicación a este caso podría significar que ahora se utilizara una ley particular, promulgada en la era de la Reconstrucción, para transferir a la jurisdicción del gobierno federal vastas áreas del derecho criminal y civil reservadas tradicionalmente a los estados. Pero tal preocupación parece excesivamente reticente en lo que se refiere a confiar en la habilidad de la Suprema Corte para trazar una línea entre una ley destinada a impedir una campaña de violencia organizada, extendida por todo el país, dirigida contra ciertos individuos a causa de sus convicciones constitucionalmente protegidas, lo que debería constituir un asunto de preocupación nacional bajo cualquier concepción defendible del federalismo, y el resto del derecho civil y penal de los estados. Es difícil imaginar conspiraciones, como la Operación Rescate, organizadas contra cualquier otra convicción controvertida y esencialmente religiosa. Pero si ello ocurriera —si por ejemplo, un operación similar, en todo el ámbito de la nación usara la violencia para procurar la interrupción del soporte vital de los pacientes persistentemente vegetativos— entonces, la ley Ku Klux Klan interpretada como sugerí se podría aplicar correctamente, de nuevo, sin que ello implique que la norma federal vaya a usurpar importantes esferas de competencia tradicionalmente delegadas a los estados. La administración Bush se comprometió con la Operación Rescate al recla-

mar a la Corte la decisión que el tribunal adoptó. Pero el representante Charles E. Schumer y el senador Kennedy anunciaron, entonces, que promoverían una nueva legislación que conceda a los funcionarios federales facultades para responder a esa violencia.³¹

Finalmente, deberíamos advertir que una de las decisiones más importantes que en EE.UU. afectarán al aborto en los próximos años será de carácter más comercial que jurídico. La compañía francesa Roussel Uclaf desarrolló una píldora abortiva, a la que denomina RU-486, que aunque requiere en alguna etapa procedimientos médicos en un centro adecuado es menos cara y más confidencial que el aborto quirúrgico en un hospital o clínica. La píldora ha sido comercializada en Francia, Gran Bretaña y Suecia, y la han tomado alrededor de 100.000 mujeres. Roussel Uclaf, que pertenece a la firma alemana Hoeschst A. G., no ha intentado venderla en otros países, incluyendo Alemania, porque teme la reacción de los grupos antiabortistas y, hasta ahora, ha declinado solicitar permiso a la Administración de Alimentos y Fármacos para venderla en Estados Unidos. Aunque a los norteamericanos se les permite importar pequeñas cantidades de medicinas desde el extranjero aunque no esté permitida su venta en el país, el Departamento de Justicia, en 1992, durante el mandato del presidente Bush, denegó el permiso a una mujer para importar la RU-486.³² En su segundo día, Clinton ordenó también una revisión de esa decisión.³³ Clinton dijo que invitaría a Roussel a solicitar dicho permiso, que se puede otorgar rápidamente en tanto el fármaco ha sido probado ampliamente en Europa, y el Comisionado de Alimentos y Fármacos, el doctor David A. Kessler, indicó que daría la bienvenida a esa solicitud.³⁴ Pero la compañía no ha decidido si se arriesgará a que se produzcan manifestaciones y boicot a sus otros productos si vende ese fármaco en Estados Unidos. La oportunidad de las mujeres de obtener un aborto seguro y económico ya no depende sólo del Gobierno y de la Corte Suprema.

MORIR Y VIVIR

El aborto es una pérdida en el inicio de la vida humana. La muerte sobreviene antes de que la vida en serio haya comenzado. Ahora examinaremos las decisiones que los individuos deben adoptar acerca de la muerte en el otro extremo de la vida, después de que la vida en serio ha terminado. Advertiremos que las mismas cuestiones se reiteran, que las preguntas acerca de la muerte que formulamos con respecto a los dos extremos de la vida tienen mucho en común.

Todos los días, y en todo el mundo, individuos racionales solicitan que se les permita morir. A veces piden que otros les maten. Algunos ya están agonizando, muchos con gran sufrimiento, como Lilian Boyes, una inglesa de setenta años que se moría afectada por una terrible forma de artritis reumática, tan penosa que ni siquiera los calmantes más poderosos paliaban su dolor, ni sus gritos cuando su propio hijo le tocaba las manos. Algunos desean morir porque no quieren vivir en la única manera que les queda abierta, como fue el caso de Patricia Diana Trumbull, una neoyorquina de cuarenta y cinco años que sufría de leucemia y que rehusó la quimioterapia y los trasplantes de médula, a pesar de que se le informó que ese tratamiento le permitía tener una posibilidad entre cuatro de supervivencia. Lo decidió así porque sabía cuáles eran los estragos del tratamiento y pensó que la probabilidad de sobrevivir no era lo suficientemente buena como para soportarlos. O

el caso de Jane Atkins, una mujer de Oregón, de cincuenta y cuatro años, que sabía que estaba en las primeras etapas de la enfermedad de Alzheimer y quería morir mientras estuviera en posesión de la capacidad de disponerlo por sí misma. Algunas veces, son los parientes quienes piden que se permita morir a un miembro de su familia porque el paciente se encuentra en un estado vegetativo permanente, como en el caso de Nancy Cruzan, que tenía su corteza cerebral destrozada por una carencia de oxígeno después de un accidente, y cuyo soporte vital artificial se interrumpió finalmente en 1990, después que ella había vivido durante siete años como un vegetal y después que sus padres recurrieron a la Corte Suprema una y otra vez.

Los médicos disponen de tecnología que puede mantener con vida, a veces por semanas e incluso años, a personas que están cerca de la muerte o lisiadas de manera horrible, entubadas, desfiguradas por operaciones experimentales, que sufren o que están sedadas casi hasta la inconsciencia, conectadas a docenas de máquinas que suplen gran parte de sus funciones vitales, exploradas por docenas de médicos a los que ellas no podrían reconocer y para quienes, más que pacientes, son casi campos de batallas. Todos tememos situaciones como éstas. También tememos, algunos más que otros, vivir como vegetales inconscientes, aunque escrupulosamente atendidos. Cada vez más aumenta el número de los que advertimos la importancia de tomar decisiones por adelantado acerca de si uno quiere que se le trate de esa manera. Actualmente, cualquier estado de Estados Unidos de América admite algunas formas de establecer al respecto directivas por adelantado, ya sean testamentos de vida —documentos que estipulan que algunos procedimientos médicos especificados no deberían ser usados para mantener al firmante vivo en ciertas circunstancias determinadas— o «poderes para el cuidado de la salud», esto es, documentos que autorizan a otro individuo para que tome decisiones de vida y de muerte cuando el firmante ya no las pueda adoptar. Y todos sabemos que podemos tener que tomar semejantes decisiones, ya sea como familiares, como amigos o como médicos, en lugar de otros que no han suscrito testamentos de vida o un po-

der de ese tipo. (A pesar de la publicidad reciente pocas personas han suscrito testamentos de vida: una encuesta realizada en 1991 informa que el 87 por ciento de las personas interrogadas creen que se debería exigir o permitir a los médicos interrumpir el sostén vital si el paciente ha firmado un testamento de vida que así lo requiere, pero otra encuesta informa que solamente un 17 por ciento de los entrevistados ha suscrito efectivamente un testamento semejante: muchas personas no saben cómo formalizar correctamente ese testamento, o son demasiado supersticiosas o aprensivas como para firmar un documento en el que piden morir.)¹

Éstas son decisiones individuales, pero los votantes también tienen que adoptar decisiones políticas. La comunidad debe decidir en qué medida va a permitir a sus miembros una elección en favor de la muerte. El proyecto de ley que los californianos rechazaron en 1992 declaraba: «El derecho a elegir la supresión del dolor y el sufrimiento y a morir con dignidad en el tiempo y lugar de nuestra propia elección, cuando padecemos una enfermedad terminal, es una parte integral de nuestro derecho a controlar nuestro propio destino.» Y establecía la posibilidad de una «directiva» que el paciente de una enfermedad terminal podría suscribir requiriendo ayuda para morir en el tiempo y el lugar elegidos, cuando dos médicos hubieran certificado que la muerte ocurriría inevitablemente dentro de los seis meses. El proyecto requería que cualquier directiva de este tipo estuviera avalada por el testimonio de dos personas, que no estuviesen emparentadas con el firmante, que no pudieran beneficiarse con su muerte, ni que fuesen sus médicos, y establecía que esa directiva podría ser revocada en cualquier momento, ya fuera verbalmente o por escrito. Aunque esta ley, y una similar del estado de Washington propuesta en 1991, fueron rechazadas en referéndum, los grupos que presionan en favor de una legislación semejante, como la *Hemlock Society*, creen que es inevitable que el derecho se modifique en esa dirección. Una encuesta nacional reciente realizada por encargo del *Boston Globe* y la Harvard School of Public Health muestra que un 64 por ciento de los encuestados está a favor de alguna forma de legalizar la eutanasia.²

En la mayoría de los países europeos el derecho actual no contiene disposiciones legislativas que permitan la realización de testamentos de vida que tengan efectos legales, ni tampoco la atribución de poderes con respecto a tratamientos médicos, aunque en 1992 se presentó un proyecto en el Parlamento británico que permitiría a los individuos renunciar por adelantado a ciertas formas de tratamiento médico heroico. Ningún país occidental permite formalmente a los médicos (o a cualquier otro individuo) matar a los pacientes ni siquiera para satisfacer sus propios requerimientos.³ Sin embargo, en Holanda, durante varios años, un consenso informal que incluye a los fiscales y a miembros del poder judicial permite a los médicos facilitar la muerte a pacientes de este tipo bajo la condición de que se sigan pautas de comportamiento determinadas por la práctica judicial. El Parlamento holandés ratificó esa práctica en una norma que no llegó a legalizar la eutanasia, pero que declaró que los médicos no serían acusados si procedían y actuaban con las restricciones que la propia norma establece. Aunque el 80 por ciento de los holandeses apoyan el derecho a morir y la práctica que se lleva a cabo en Holanda es aprobada y calurosamente defendida por muchos médicos holandeses y extranjeros como asimismo por comentaristas, también ha sido duramente criticada.⁴

Los juristas y los jueces también tienen que tomar decisiones. ¿Tienen los norteamericanos un derecho *constitucional* a morir? En el caso de Nancy Cruzan, la Corte Suprema de Estados Unidos pareció reconocer, al menos en principio, que los estados debían otorgar validez a los testamentos de vida. Pero ¿qué es lo que hay que hacer con un paciente que no ha suscrito un testamento de ese tipo y cuyos parientes o médicos consideran ahora que la muerte respeta mejor sus intereses? ¿Qué facultades tiene un estado con respecto a decisiones de este tipo? ¿Cuál es el límite entre lo que cualquiera puede solicitar para sí mismo o para otros y lo que el estado puede rechazar? Los individuos pueden dejar estipulado en testamentos de vida que no se los mantenga vivos artificialmente. Pero no pueden requerir, de acuerdo con el derecho actual, que se los mate. ¿En qué punto se tiene que establecer la línea divisoria entre no mantener con vida y matar? ¿Puede un estado prohibir a los médicos

el suministro a sus pacientes de morfina, en dosis que probablemente los mate, aunque ello interrumpa sus sufrimientos?

Cada una de estas decisiones personales, políticas y jurídicas tienen cientos de facetas, algunas de carácter médico y otras de índole sociológica. Supóngase que una norma semejante al proyecto de ley de California que describimos se apruebe en un estado norteamericano. ¿Cuáles son los riesgos de que la gente pueda solicitar morir a causa de un diagnóstico errado y qué sucede si los pacientes mueren antes que se descubran nuevos tratamientos o se desarrollen algunos que podrían haber salvado su vida si hubieran esperado? (El proyecto californiano sobre las directivas de vida establecía que la suscripción del paciente era un signo del conocimiento de esa posibilidad teórica y de su voluntad de morir pese a ella.) ¿En qué medida pueden ser reducidos esos riesgos mediante consultas médicas, períodos de espera u otros procedimientos? ¿Cuáles serían las consecuencias sociales de una norma de este tipo? ¿Cuál sería el efecto sobre el respeto que la gente tiene hacia los médicos o sobre el sentido que los médicos conceden a su propia vocación? ¿Podría una profesión que ayuda a la gente a morir, aunque sea por los mejores motivos, volverse más descuidada o menos entusiasta con respecto a la actividad de salvar vidas? ¿Podría el asesinato legalmente sancionado volver a toda la comunidad menos sensible ante la muerte? ¿Podría tener, en ese sentido, un efecto tan grande o aún más grande que el que tiene la pena capital?

Éstas y otras preguntas similares se discuten ahora extensamente en periódicos, revistas médicas y simposios de los que se denominan «ético-médicos». Pero existen también preguntas filosóficas similares a considerar, que son todavía más importantes y difíciles. Es obviamente importante pensar acerca de quién debería tomar las decisiones de vida o de muerte, con qué garantías y requisitos formales y de qué manera y cómo estas decisiones, una vez tomadas deberían ser revisadas por otros. Pero también sería importante plantear una cuestión aún más fundamental: ¿cuál es la decisión correcta que se ha de tomar, sin importar quién la realice?

A veces se piensa que esta pregunta primordial compete al ámbito exclusivo de la religión. Pero la pregunta también deben

formulársela individuos que no son religiosos, o aquellos a quienes su religión no suministre la respuesta que creen adecuada al mundo contemporáneo. Más aún, es también una pregunta política. No podemos pensar inteligentemente acerca de las cuestiones políticas y jurídicas —por ejemplo, acerca de quién debería adoptar esas decisiones, acerca de qué es lo que las constituciones deberían permitir y acerca de lo que las naciones y estados deberían hacer— a menos que tengamos una comprensión más compartida, no necesariamente acerca del significado de la muerte, pero al menos acerca del tipo de preguntas que nos planteamos. ¿Cómo deberíamos pensar acerca de la cuestión de cuándo y cómo morir?

En enero de 1993, *The American Journal of Public Health* publicó un importante informe que indicaba cuán profundamente dividida se encuentra nuestra cultura acerca de estas preguntas y en qué medida nuestras instituciones médicas se muestran recalcitrantes al cambio, incluso cuando se encuentran frente a convicciones que se están modificando.⁵ Se les preguntó a médicos y enfermeras, cuya edad rondaba los cuarenta años y que trabajaban en cinco de los hospitales más importantes, con respecto de sus tratamientos a los enfermos terminales: el 70 por ciento de los médicos residentes dijeron que utilizaban tratamientos excesivos con pacientes de este tipo, en contra de sus propias conciencias y en contra de lo que ellos sabían que deseaban y les interesaba a esos pacientes. Por cada cuatro de los entrevistados que pensaban que los médicos se exceden en su tratamiento a los pacientes moribundos, sólo uno pensaba que esos tratamientos eran insuficientes, y un 81 por ciento dijo que estaba de acuerdo en que «la forma más común del uso abusivo de narcóticos en el cuidado de pacientes moribundos es el tratamiento insuficiente del dolor». Estas desconcertantes respuestas pueden simplemente mostrar una inercia institucional detestable o puede revelar en qué medida los médicos temen la responsabilidad legal o la desaprobación profesional o de la comunidad. Pero subrayan la urgencia con que necesitamos una discusión más franca acerca de la muerte que la establecida hasta ahora.

Se tiene que decidir acerca de la propia muerte o la de algún otro individuo especialmente en tres tipos de situaciones.

Consciencia y competencia. El suicidio ya no es un crimen en Estados Unidos, en Gran Bretaña y en la mayoría de los otros países occidentales. El creciente poder de la nueva tecnología médica ha incrementado claramente el interés de la gente acerca de la forma de controlar el momento y la forma de la propia muerte. En 1991, el libro *Final Exit*, un manual detallado sobre el suicidio escrito por el presidente de la Hemlock Society, y que describe formas que incluso un paciente muy enfermo puede utilizar para matarse, ascendió en una semana al primer lugar de las listas de *best sellers* publicadas por el *New York Times*, superando a los manuales sobre sexo y tratados de cómo hacer dinero rápidamente. El SIDA ha contribuido a un interés público cada vez más intenso por el suicidio, de la misma manera que ha provocado otros cambios en las actitudes norteamericanas hacia la muerte y la enfermedad. El encargado de un programa de asistencia a los enfermos de SIDA, en la ciudad de San Francisco, dice que la mayoría de las víctimas de la enfermedad hablan acerca de cómo hay que asumir sus propias vidas. Muchos de ellos comienzan a almacenar píldoras letales tan pronto son diagnosticados. Smith dice que tales pacientes piensan: «no voy a vivir los próximos cincuenta años en la forma como lo había planeado, pero al menos puedo controlar mi muerte».⁶

Pero muchos individuos enfermos o discapacitados, aunque completamente conscientes no son capaces de suicidarse sin ayuda. De acuerdo con el derecho estadounidense, excepto en circunstancias muy especiales, los individuos que se encuentran en uso pleno de sus facultades mentales pueden negarse a recibir un tratamiento médico a pesar de que puedan morir si no se les aplica el mismo. Pero de ello no se sigue que, una vez que han sido conectados a un aparato destinado a mantenerlos con vida, tengan un derecho legal a que se les desconecte del aparato cuando lo soliciten, porque ello involucra la asistencia de otros individuos a su muerte. El derecho de la mayoría de los estados y de la mayoría de los países occidentales prohíbe la asistencia al suicidio. Sin embargo, muchos médicos se han

mostrado dispuestos a terminar rápidamente con el apoyo mecánico a la vida para atender la súplica de los moribundos.

El juez Duport, de Quebec, en una importante decisión adoptada en Canadá en enero de 1992, estableció que los individuos que no pueden ser calificados de moribundos tienen, no obstante, el derecho a solicitar que se interrumpan los soportes vitales, si consideran que la vida les resulta intolerable en las circunstancias en las que deben vivirla. Nancy B., de veinticinco años, víctima de una rara enfermedad neurológica denominada síndrome de Guillain-Barre, que se encontraba paralizada desde el cuello hacia abajo, pidió al juez que ordenase a su médico interrumpir el respirador artificial que la mantenía con vida. Su médico dijo que podía continuar viviendo con el respirador por muchos años pero Nancy B. quería morir. «Lo único que tengo es la televisión y mirar a las paredes. Ya tengo bastante. Hace dos años y medio que me encuentro en esta cosa y pienso que ya he cumplido con mi parte.»⁷ El juez dijo que se sentiría feliz si Nancy B. cambiara de opinión, pero que la comprendía y estaba dispuesto a acceder a su petición. El funcionamiento del respirador artificial fue interrumpido y Nancy B. murió en febrero de 1992.

Pero las leyes de todos los países occidentales (excepto, en la práctica, Holanda) todavía prohíben que los médicos, u otros, maten directamente a la gente en atención a sus propios requerimientos, por ejemplo inyectándoles un veneno inmediatamente letal. De esta manera el derecho produce el resultado aparentemente irracional de que la gente puede elegir morir lentamente, negándose a comer, rehusando los tratamientos que la mantienen con vida, o asfixiándose al desconectar los respiradores, pero no pueden elegir la muerte rápida e indolora que sus médicos podrían fácilmente proveer.⁸ Muchas personas, incluidos muchos médicos, piensan que esta distinción no es irracional, sino por el contrario esencial y piensan que los médicos no deberían, bajo ninguna circunstancia, convertirse en asesinos. Pero para muchas otras personas este principio parece cruelmente abstracto.

Nigel Cox había sido el médico de Lillian Boyes durante trece años y ambos habían establecido una relación personal

muy estrecha; él le había prometido que no sufriría, pero la medicación para reducir el dolor, con la que se había contado, fracasó. Entonces, ella le rogó que la matara. El médico le inyectó una dosis letal de cloruro de potasio que le provocó la muerte en pocos minutos. Escrupulosamente, el doctor Cox dio cuenta de la inyección en sus informes médicos, y una enfermera católica que los descubrió informó a las autoridades del hospital. El médico fue acusado sólo por tentativa de asesinato porque el cuerpo había sido incinerado y no existían evidencias de que la inyección la hubiera matado realmente. Aunque el abogado argumentó que él había suministrado el cloruro de potasio solamente para disminuir el sufrimiento, el jurado estuvo en desacuerdo —la droga no tiene efectos analgésicos— y por el voto de once de sus miembros fue encontrado culpable. El juez, el señor Ognall, condenó al doctor Cox a un año de prisión, pero suspendió la ejecución de la sentencia. Afirmó que el médico había obviado su deber profesional por compasión hacia una paciente moribunda, que se había convertido en una querida y admirada amiga. «Lo que usted hizo —le dijo el juez al médico— no solamente fue criminal, sino también una traición a su inequívoco deber como médico.» En gran medida, se esperaba que a causa de esta condena no se le permitiría al doctor Cox practicar nuevamente la medicina. Pero aunque el Consejo Médico General lo reprendió afirmando que el acto realizado era incorrecto y que el derecho no debería ser modificado para permitirlo, la junta directiva no le excluyó de la práctica de la medicina. Su empleador, The West Regional Health Authority, le permitió retornar a su actividad en el Royal Spire Country Hospital de Winchester, pero sólo con la condición de que aceptara la supervisión de su trabajo por un médico más experimentado. Algunas organizaciones británicas expresaron consternación por lo que consideraban como un comportamiento indulgente de estos organismos oficiales. Jack Scarisbrook, dirigente del grupo de presión Vida, dijo: «Es contrario a todos los principios éticos más puros de la profesión médica, y es muy peligroso, por la confianza que todos debemos ser capaces de depositar en nuestros médicos.» Pero otros grupos consideraron un atropello el hecho de que el

doctor Cox hubiera sido condenado por un crimen y se emprendió una campaña para legalizar la eutanasia en casos semejantes.⁹

En Estados Unidos, en 1991, un caso similar recibió un tratamiento algo diferente, tanto del público como de la profesión médica. El médico de Patricia Trumbull, el doctor Timothy Quill, de Rochester, Nueva York, informó en *The New England Journal of Medicine* que, ante la petición de ayuda de Trumbull, había prescrito suficientes píldoras de barbitúricos como para matarla y le había informado a su paciente cuántas tenía que tomar para ese propósito. Cuando estuvo dispuesta ella tomó las pastillas y murió en su sillón. Un fiscal del estado de Nueva York reclamó la formación de un gran jurado para considerar si el doctor Quill debía ser acusado de asistencia al suicidio, un delito que tiene prevista una pena de cinco a quince años de prisión en Nueva York. El gran jurado decidió que no debía ser acusado.¹⁰ Entonces, el Departamento de Salud del estado de Nueva York requirió a su Consejo de Conducta Médica Profesional que considerara si la licencia del doctor Quill debería ser revocada o su conducta censurada. Los miembros del Consejo decidieron unánimemente que «no se justificaba ninguna acusación de conducta censurable».¹¹

El Consejo se preocupó particularmente de distinguir lo que había hecho el doctor Quill de los publicitados actos de Jack Kevorkian, un médico de Detroit a quien la prensa denomina «El Doctor Muerte». El doctor Kevorkian ha construido diversas máquinas para suicidarse, acerca de las que escribe y a las que describe por televisión, y al menos nueve personas han utilizado estas máquinas para quitarse la vida. El médico había instalado alguna de estas máquinas en la parte de atrás de su furgoneta Volkswagen y permitió a los pacientes darse muerte presionando ellos mismos un botón que inyectaba veneno a través de la aguja que el médico había insertado en una vena. Michigan, que era uno de los pocos estados que no prohibía legalmente la asistencia al suicidio, promulgó una ley en este sentido en 1992, por un período limitado, con la esperanza de impedir al doctor Kevorkian que siguiera usando sus máquinas en ese estado. La ley entró en vigencia en marzo de 1993 y al

una persona, una víctima de cáncer de huesos de cincuenta y tres años, utilizó una máquina kevorkiana para matarse después que la ley fuera promulgada y antes de que transcurriera el plazo de su vigencia limitada. El Consejo dijo respecto al caso del doctor Quill que había actuado de manera diferente porque no sabía si su paciente tomaría o no la dosis letal. Pero esta distinción es poco convincente, porque el doctor Quill sabía que su paciente intentaba matarse. Como lo indicaron el doctor Quill y el Consejo, la importante distinción entre los dos médicos era que el doctor Kevorkian sólo conoció a sus pacientes en un período muy corto de tiempo, mientras que la relación profesional estrecha y prolongada entre el doctor Quill y Patricia Trumbull (semejante a la relación entre el doctor Cox y Lilian Boyes) le había permitido al médico advertir mejor cuál era la situación de la paciente y cuáles sus necesidades.

Inconsciencia. Los médicos frecuentemente se encuentran forzados a decidir si tienen que mantener o no el soporte vital a alguien inconsciente y moribundo, por ejemplo, alguien con un severo fallo cardíaco. Casi todos los hospitales han desarrollado políticas, a veces informales y a veces formales, acerca de cuándo hay que resucitar a alguien cuya probabilidad de supervivencia más allá de algunos días resulta insignificante y que, a lo sumo, sólo le permitirá pasar esos días u horas en estado semiinconsciente. Algunos pacientes solicitan, ya sea suscribiendo testamentos de vida o simplemente pidiéndolo a los médicos y al equipo del hospital, que no se los reviva si caen en un estado de ese tipo. Pero otros, por el contrario, insisten en que se realice todo lo que sea posible para mantenerlos con vida durante el tiempo más largo que se pueda. Por ejemplo, una viuda de setenta y seis años, que nunca abandonó una unidad de cuidados intensivos después de su operación de corazón abierto, soportó una crisis después de otra, negándose con firmeza a consentir en no ser resucitada después de la siguiente crisis. Finalmente sufrió un paro respiratorio cuando se encontraba dentro del ventilador. También entonces su hija rehusó consentir la interrupción del procedimiento de reanimación; dijo que «la familia tenía una tradición de luchar hasta el final cueste lo que cueste» como había sido el caso de su tía y del esposo de la pa-

ciente. Dijo la hija: «Incluso a nuestro gato se le hicieron transfusiones cuando estaba moribundo.»¹²

Sin embargo, muchos pacientes inconscientes no pueden decidir acerca de cómo morir. Algunos accidentes y enfermedades dejan a sus víctimas en coma, o en lo que los médicos denominan estado vegetativo persistente.¹³ Sea como sea, están inconscientes —aunque muchos pacientes en estado vegetativo persistente pueden abrir y mover sus ojos— y los centros más profundos de sus cerebros han sido dañados permanentemente en una forma que descarta cualquier retorno a la consciencia. No pueden experimentar sensaciones ni pensar.¹⁴ Tienen que ser cuidados y movilizados, lo que es difícil porque frecuentemente tienen espasmos. Pero si se les alimenta y suministra agua mediante tubos pueden vivir indefinidamente. Un especialista ha estimado que, actualmente, en Estados Unidos existen entre cinco mil y diez mil personas en esas condiciones. El costo de mantenerlos varía de un estado a otro y según la institución: ha sido estimado dentro de un margen que va desde aproximadamente dos mil a diez mil dólares por mes.

Los parientes de un paciente en estado vegetativo, frecuentemente, lo tratan como si todavía estuviera vivo: lo visitan, con frecuencia a diario, y algunas veces hablan con él aunque no los pueda escuchar; pero otros, cuando tienen la certeza de que la recuperación es imposible, piden que se interrumpa su alimentación y el funcionamiento de los tubos de hidratación y que se finalicen las otras formas de soporte vital, aunque el paciente no haya suscrito un testamento de vida. Los padres de Nancy Cruzan dijeron a un juez de Missouri que ella, varias veces, durante años, había expresado el deseo de no permanecer con vida en circunstancias semejantes. El juez estuvo de acuerdo y consintió la desconexión de los tubos de mantenimiento. Pero el abogado que había sido designado por el tribunal para representar a Nancy Cruzan consideró que era su responsabilidad apelar esa decisión. Entonces, la Corte Suprema de Missouri sostuvo que el derecho de Missouri no permitía la interrupción de los soportes vitales a menos que existiera una evidencia «clara y consistente» de que el paciente hubiese manifestado ese deseo. La Corte dijo que si Nancy Cruzan hubiera realizado un testa-

mento de vida formal, ello habría suministrado la prueba necesaria, pero las afirmaciones informales y casuales que su familia y amigos recordaban no constituían esa prueba.

Los padres de Nancy Cruzan apelaron a la Corte Suprema de Estados Unidos, que confirmó la decisión de la Corte de Missouri: la Corte dijo que el estado de Missouri estaba autorizado para insistir en reclamar una evidencia clara y convincente—un testamento de vida o algún otro documento formal antes de permitir a los hospitales interrumpir los soportes vitales—. Pero, como he dicho, por primera vez la mayoría de los jueces admitieron que individuos competentes tienen un derecho constitucional a ordenar que los apoyos vitales no sean utilizados en su caso si es que se encuentran de manera permanente en estado vegetativo. La Corte dijo que los estados pueden imponer muchos requisitos minuciosos a la forma en que se tiene que formular una directiva anticipada de esa clase, pero que tienen que admitir de alguna manera el efecto jurídico de esas directivas. Varios estados revisaron sus normas después de la decisión en el caso Cruzan, por lo que cualquier estado tiene ahora previsiones legales para reconocer ya sea los testamentos de vida, ya sea los poderes de cuidado de salud y, en la mayoría de los estados, ambas alternativas. En 1990 el Congreso adoptó una ley que imponía a todos los hospitales que recibían fondos federales la carga de informar a cualquier paciente que ingresa en el hospital—incluso a un candidato para una extirpación de durezas en los pies— del derecho del estado sobre las directivas anticipadas y sobre las formalidades que el paciente debe seguir si quiere asegurarse que no será mantenido con vida si alcanza el estado vegetativo durante su estancia en el hospital.

Recientemente el derecho inglés acerca de los derechos de los pacientes inconscientes ha sido clarificado. En abril de 1989, Anthony Bland fue atrapado por una avalancha humana en el estadio de fútbol de Hillsborough, Inglaterra: sus pulmones y su cerebro quedaron privados de oxígeno hasta tal punto que entró en un estado vegetativo permanente del que nunca se recuperó. En 1992 sus padres solicitaron a los tribunales que declararan que los médicos podían legalmente remover el soporte vital y dejarle morir. El juez dijo que ello era posible

porque satisfacía los intereses del paciente. La Corte de Apelaciones confirmó esta decisión: el juez lord Hoffmann, en una opinión notablemente filosófica a la que se adhirieron los otros jueces, dijo: «por lo que conocemos de Anthony Bland, a través de los que están más cercanos a él, y forzados como estamos a elegir, pensamos que es mucho más probable que, en la situación presente, él hubiera elegido morir y no vivir en esa situación», y que aunque el respeto por la santidad de la vida podría contar como un argumento en favor de mantenerlo con vida, el respeto por el otro principio en conflicto, el de autodeterminación, justificaba que el derecho le permitiera morir. La Cámara de los Lores confirmó la decisión de la Corte de Apelación, pero la mayoría de las opiniones que sostuvieron esa decisión judicial enfatizaron el hecho de que la continuación del tratamiento estaba en contra de los mejores intereses del paciente, en vez de decir que ello afectaba a su autodeterminación.¹⁵ (En seguida voy a discutir la importancia de la distinción entre estas dos cuestiones: la autonomía del paciente por un lado y sus mejores intereses por el otro.)

Pero no todos comparten la opinión de los padres de Nancy Cruzan y de Anthony Bland acerca de dejar morir a parientes que se hallen en un estado vegetativo persistente. En 1989 Elga Wanglie, una activa mujer de ochenta y cinco años, se rompió la cadera y sufrió varios paros cardiopulmonares durante el curso de su tratamiento; afectada por una severa anoxia, en 1990 cayó en un estado vegetativo persistente. En 1991, el Hennepin County Medical Centre de Minnesota, donde se atendía a la señora Wanglie, sugirió que su respirador debería ser interrumpido y dejarla morir, aduciendo que un tratamiento adicional resultaba inútil e inapropiado. (El hospital no tenía un interés financiero directo en cesar el tratamiento; el enorme costo, estimado aproximadamente en quinientos mil dólares, se afrontaba con un plan de cuidado de salud, cuyos directivos dijeron que el costo no debería ser considerado en la toma de la decisión.) Pero el señor Wanglie no consintió: dijo que creía que la vida debería mantenerse tanto como fuera posible sin que importara en qué condiciones, y aunque antes había afirmado que nunca había discutido del asunto con su esposa, más

tarde recordó que lo había hecho y que ella compartía sus opiniones. El primero de julio de 1991 la juez Patricia Belois rechazó la demanda del hospital. Dijo que éste no había ofrecido ninguna razón para dudar que el señor Wanglie fuera un guardián competente de los intereses de su esposa. Ella murió cuatro días más tarde cuando todavía se encontraba conectada al respirador.¹⁶

Conscientes pero incompetentes. Estudios recientes sugieren que, aproximadamente, entre una cuarta parte y la mitad de las personas mayores de ochenta y cinco años —un segmento creciente de la población total— están seriamente afectados de demencia y que la principal causa de ello es la enfermedad de Alzheimer.¹⁷ En los estadios avanzados de esta enfermedad progresiva, las víctimas pierden toda su memoria y el sentido de continuidad de su propia identidad y carecen de competencia para atender cualquiera de sus propias necesidades o funciones. Jane Adkins se encontraba en las etapas preliminares de la enfermedad —todavía podía vencer a su hijo de treinta años en el tenis pero no podía ya llevar la cuenta de los tantos— y sabía lo que le iba a pasar. Había leído acerca de la máquina de inyectar veneno del doctor Kevorkian y le telefoneó. Acordaron que podrían encontrarse en Michigan, donde el médico cenó con la señora Adkins y su esposo y grabó la entrevista en un vídeo. Convenció al médico de que se encontraba todavía en uso de sus facultades mentales, que había reflexionado sobre el asunto y que deseaba morir. Dos días más tarde, ambos ingresaron en la cabina de la furgoneta de Kevorkian, el médico inyectó la aguja y le explicó lo que tenía que hacer. Jane Adkins presionó el botón y murió.

La señora Adkins era competente cuando asumió su decisión de morir. Esta decisión ya no es posible en los estadios avanzados de la enfermedad de Alzheimer. Las víctimas que se encuentran en este estado frecuentemente se conducen de una forma que sugieren un miedo paranoico a que se les dañe. Si se puede atribuir algún deseo relevante a estas personas sería un deseo de vivir en vez del deseo de morir. ¿Deberían las personas competentes tener el poder de especificar qué clase de tratamientos médicos tienen que recibir si se convierten, de esta manera, en individuos totalmente incapaces? ¿Deberían poder

dejar establecido que no se les mantenga con vida con los tratamientos de rutina —cirugía si se desarrolla un cáncer, antibióticos si la enfermedad es una neumonía—? ¿Deberían tener el poder para establecer que realmente se los mate? Esta última sugerencia podría parecer absurda: ¿Cómo se le puede permitir a alguien que acuerde por adelantado que se le mate, años más tarde, cuando puede ocurrir que, entonces, pudiera manifestar su deseo de vivir? Pero es una pregunta que hay que tomar en serio la de saber si en caso de que la señora Adkins hubiera tenido ese poder, habría gozado de años adicionales de vida útil, confiada en que no se le permitiría llegar a la temida condición.

Tres cuestiones sobre la muerte

En las circunstancias que hemos estado discutiendo, estas decisiones acerca de la muerte tienen consecuencias para tres cuestiones distintas de carácter moral y político que, como veremos, son frecuentemente confundidas.

Autonomía. Las personas que creen que se debería permitir a los pacientes competentes, si lo desean, acordar sus propias muertes con la asistencia de médicos dispuestos para ello, invocan reiteradamente el principio de autonomía. Dicen que es crucial para el derecho de los individuos de asumir o adoptar decisiones centrales por sí mismos, el que se les permita finalizar sus vidas cuando lo deseen, al menos cuando su decisión no sea claramente irracional. Pero algunos opositores a la eutanasia también apelan a la autonomía: se preocupan porque, si se legalizara la eutanasia, sería posible privar de la vida a personas que realmente quieren continuarla. Por supuesto, cualquier norma mínimamente aceptable que permita la eutanasia a individuos competentes insistiría en que no deben ser privados de la vida a menos que hayan expresado claramente su deseo de morir. Pero alguien que esté afectado de una enfermedad terminal y cuyo cuidado sea caro u oneroso o cuya situación sea angustiante para sus parientes y amigos puede sentirse culpable por el dinero y atención que se le dedica. Tal persona es especialmente vulnerable a la presión: puede preferir que el médico ni siquiera

proponga la cuestión de si desearía considerar morir con asistencia médica; puede preferir que la cuestión no surja nunca, o no tener un derecho para reclamar la muerte.¹⁸ Muchos de los que votaron en contra en los referendos de Washington y California estaban preocupados acerca de la posibilidad de colocar a los enfermos en semejante situación. Muchos críticos del esquema holandés sostienen que en ese país los ancianos han comenzado a considerar a los médicos como sus enemigos.

La gente también se preocupa acerca de la protección de la autonomía, aunque de diferente forma y por razones diferentes, en el caso en que el paciente esté inconsciente, como lo estaba Nancy Cruzan. Podemos respetar la autonomía de alguien que esté inconsciente sólo preguntándonos qué habría decidido él mismo en condiciones apropiadas, antes de convertirse en incompetente. Esto parece fácil cuando el paciente ha suscrito un testamento de vida que establece lo que tiene que realizarse en circunstancias semejantes, o cuando ha manifestado sus deseos de forma menos formal, pero sin embargo inequívoca, por ejemplo, reiterando sus deseos a sus parientes. Incluso en casos semejantes, no existe ninguna garantía de que no podría haber cambiado su idea algún tiempo después de su última declaración formal o informal, o que no habría cambiando de opinión si hubiera repensado la cuestión.

Si alguien no ha indicado sus deseos, formal o informalmente, entonces, por supuesto, es posible que nunca haya considerado el asunto y que no haya tenido opinión al respecto. En tal caso, los parientes podrían preguntarse si habría querido que se le permitiera morir o que se le matara si hubiese pensado en ello. Éste es un juicio que tiene sus trampas; todo depende de la situación que uno se imagine. ¿Estamos preguntando acerca de lo que habría pensado él después de leer una novela o de escuchar un argumento específico?, ¿o en ausencia de cualquier discusión o argumento?, ¿cuando se encontraba de buen humor, o cuando se encontraba en estado de depresión? Sin embargo, muchas personas piensan que pueden juzgar con sensibilidad lo que algún amigo o pariente habría querido. Su opinión se basa usualmente sobre su idea de lo que sería más coherente con su personalidad total. La hija de la viuda sometida a cuidados in-

tensivos —que he mencionado— dijo, con gran confianza, que su moribunda madre habría querido que se realizara cualquier cosa para mantenerla con vida, tanto como fuera posible. Sus razones no se apoyaban en una conversación que recordara, ni siquiera en una que hubiera imaginado, sino en una tradición familiar que, insistía, su madre compartía: una tradición que consistía en luchar, en cualquier clase de batalla, hasta el fin. Incluso cuando el señor Wanglie dijo que no había mantenido ninguna conversación con su esposa acerca de la cuestión, estaba seguro de que ella habría querido continuar con vida. También él confiaba en su capacidad para captar la personalidad y valores de su esposa. Puede ser que los padres y amigos de Nancy Cruzan, al formar su opinión de que ella no habría querido mantenerse con vida, hayan confiado más en una captación similar que en las conversaciones acerca de las cuales prestaron testimonio. Hablaron de su vitalidad y de la importancia que concedía a una vida activa y de compromiso; en especial, pensaron que una persona como ella habría despreciado vivir como un cuidado vegetal.

Estas familiares invocaciones a la personalidad total del paciente, que se ofrecen para mostrar que los soportes vitales deberían o no interrumpirse, se presentan usualmente como muestras de lo que el paciente habría decidido por sí mismo. Entendidas de esta manera procuran proteger la autonomía del paciente. Pero deberíamos advertir que pueden también ser entendidas de manera diferente: como argumentos acerca de cuáles serían los mejores intereses del paciente. En tal caso, apelan a la idea de que es mejor para alguien vivir una vida que está estructurada acerca de un tema, incluso al llegar a su fin. Arguyen, por ejemplo, que debido a que un paciente ha sido un luchador en las situaciones de desesperanza durante toda su vida, es mejor para él luchar en contra de la muerte hasta el final, aunque se encuentre en estado de inconsciencia. O debido a que Nancy Cruzan se había educado a sí misma sobre la base de la autosuficiencia, es mejor para ella que su vida termine cuando ya no le es posible ejercitarla.

Cuando entendamos la invocación a la personalidad de esta forma no nos preocuparemos por la dificultad que he mencio-

nado: que nuestros juicios dependen de cuál es la situación en la que nos imaginamos a alguien pensando acerca de si vivir o morir. Podemos juzgar cuál sería la decisión coherente con su personalidad sin tener que imaginarle pensando acerca de esta cuestión. Pero la idea subyacente, esto es, que aquello que le sucede a algún individuo una vez alcanza un estado permanente de inconsciencia puede ser bueno o malo para *él*, puede parecer misteriosa. En seguida retornaremos a esta cuestión.

En la tercera clase de casos que he distinguido —el paciente consciente, pero afectado de demencia seria o mentalmente incompetente—, surgen preguntas mucho más difíciles acerca de la autonomía. En casos semejantes, dos autonomías están en juego: la autonomía del paciente demente y la autonomía de la persona que se ha convertido en demente. Estas dos autonomías pueden entrar en conflicto y los problemas que resultan son complejos y difíciles.

Los mejores intereses. Muchas personas se oponen a la eutanasia invocando fundamentos paternalistas. Piensan que, incluso cuando las personas han decidido deliberada y conscientemente morir, esto es, cuando conocemos cuáles son sus genuinos deseos, es, sin embargo, un *mal* para ellos morir. Casi todos nosotros admitimos esta idea, al menos en algunos casos. Casi todos pensamos que es terrible, por ejemplo, que un hombre joven, y sano por lo demás, se mate cuando se encuentre en un estado depresivo que puede ser temporal o que podría reaccionar a la terapia médica o a otra forma de tratamiento. Incluso si él ha reflexionado sobre el asunto y todavía quiere morir, creemos que comete un error y que la muerte atenta contra sus intereses. Podríamos considerar correcto tratar de impedir su suicidio, aunque ello signifique internarlo en una institución o violar su autonomía de otra manera. Nuestros fundamentos son paternalistas: pensamos que no conoce cuáles son sus propios intereses, y que nosotros conocemos mejor qué es lo mejor para él.

Podría parecer ridículo recurrir a la misma idea acerca de alguien que se encuentre en las últimas etapas de una enfermedad penosa y terminal. ¿Cómo podría haber cometido Lillian Boyes un error acerca de sus propios intereses, la paciente con artritis reumática que moría lentamente y con penosos sufri-

mientos, cuando decidió morir inmediatamente? Pero muchos piensan que la muerte afecta a sus propios intereses, aunque se encuentren en un estado de intenso sufrimiento que no pueda ser aliviado: quieren continuar con vida en la medida en que puedan todavía pensar o comprender, sin importar cuál sea el grado de sufrimiento. Algunos individuos quieren vivir, tanto como se pueda, sin que importe en *qué* condiciones. Se aferran desesperadamente a cualquier tipo de vida, como fue el caso de la viuda que se encontraba bajo cuidados intensivos cuando todavía era periódicamente consciente, y el de su hija que, posteriormente, adoptó decisiones por ella. Cuando, después de todo, un tribunal inferior de Missouri decidió que los padres de Nancy Cruzan habían aportado suficiente evidencia de sus deseos, y cuando los funcionarios de Missouri, quizás por razones políticas, decidieron no apelar ante un tribunal superior, se eliminaron los tubos que la mantenían con vida. Varias de las enfermeras que la habían asistido protestaron y dijeron que había que llorar de compasión por ella. No podemos comprender el debate público acerca de la eutanasia a menos que le demos un sentido a estas actitudes.

También tenemos que estar capacitados para conceder un sentido a la actitud opuesta: la que sostiene que es mejor que las personas que están permanentemente inconscientes mueran. ¿Cómo podría ser la muerte lo mejor para alguien que no tiene ninguna consciencia de la condición en la que se encuentra? ¿Por qué hay que tomarse la molestia de suscribir un testamento de vida para estas circunstancias? ¿Por qué, por ejemplo, Nancy Cruzan no podría haber pensado que le era *indiferente* continuar o no con vida vegetativa, esto es, que nada le podía importar menos a *ella*? ¿Por qué deberían sus padres asumir un inconveniente tan desmesurado como el de proseguir interminables juicios y apelaciones judiciales para cambiar el estado de alguien que se encuentra prácticamente muerto, que está técnica y efectivamente muerto?

Muchas personas que suscriben testamentos de vida dicen que están actuando en beneficio de otros: quieren evitar a sus parientes la carga de mantenerlos inútilmente con vida o quieren que el dinero que la comunidad gastaría en mantenerlos se

utilice en beneficio de otros con vidas más viables. Pero los parientes de Nancy Cruzan no afrontaron el costo de mantenerla con vida. El estado de Missouri pagó todos los gastos porque los votantes habían decidido que esta inversión era valiosa, que la política de mantener a la gente con vida, tanto como sea posible, servía a lo que ellos consideraban un valor importante. (Tenemos alguna razón para pensar que los votantes de Missouri podrían incrementar los fondos públicos para el cuidado de la infancia, por ejemplo, si la mayoría de sus residentes suscribieran testamentos de vida.) Es verdad que los padres de Cruzan querían que se le permitiera morir, pero lo querían en consideración hacia *ella*, y no por consideración hacia ellos mismos. No llevaron a cabo su costoso litigio por su propio interés. Más bien sentían que la muerte era lo mejor para ella, y esto es lo que parece misterioso cuando revisamos el tema. En otro caso posterior, en Missouri, un juez tomó la misma decisión acerca de otra joven mujer que se encontraba en estado vegetativo: dijo que lo que se le pedía era una decisión que satisficiera los mejores intereses de *ella*, y que la manera de satisfacer estos mejores intereses era dejarla morir inmediatamente. Aunque los abogados argumentaron tanto en favor como en contra de esta decisión, y se trató de un caso prolongado, con decisiones judiciales en varias instancias, no se puso en cuestión que la pregunta central era si se podría responsablemente sostener que la muerte satisfacía los mejores intereses de un paciente en estado vegetativo permanente.¹⁹ (En enero de 1993 el nuevo fiscal general de Missouri pidió a los tribunales que desestimaran la demanda y se permitiera así a la familia de la paciente asumir la decisión de si debería continuarse con el apoyo vital. Esta decisión modificó la política oficial en Missouri.)

Por consiguiente, existen misterios en ambos lados. ¿Por qué nos preocupamos tanto, sea de una forma u otra, por la muerte, cuando no existe nada digno de vivirse pero tampoco existe pena, dolor o sufrimiento que la muerte pueda interrumpir? ¿Por qué no somos la mayoría de nosotros simplemente indiferentes acerca de lo que nos suceda o acerca de lo que les suceda a aquellos que amamos, en esta circunstancia?

Santidad. Debemos distinguir una tercera cuestión, distinta de las relativas a la autonomía y los mejores intereses. ¿Es la eutanasia inmoral porque invariablemente vulnera el valor intrínseco y la santidad de la vida humana, incluso si el paciente desea morir y la muerte satisface sus mejores intereses? Algunos de los grupos políticos que se han opuesto a las iniciativas sobre la eutanasia en California y en Washington percibieron una conexión entre la permisón de la eutanasia y una actitud liberal con respecto al aborto y mencionaron esa conexión como fundamental para oponerse a las iniciativas. Nos hemos referido a esa conexión al discutir la distinción entre dos razones diferentes para oponerse al aborto: que éste afecta a los intereses del feto, por un lado, y que vulnera el valor intrínseco de la vida humana, por otro. Como señalamos, en el caso *Cruzan*, tanto el juez Rehnquist como el juez Scalia adoptaron una distinción paralela en relación a la eutanasia: dijeron que Missouri tenía el derecho a adoptar reglas estrictas en relación a la eutanasia, aunque estas reglas actuaran en contra de la autonomía y de los mejores intereses de los pacientes, a fin de proteger la vida humana en sí misma.

Esta distinción entre el valor intrínseco de la vida y su valor personal para el paciente explica por qué muchos individuos piensan que la eutanasia es inmoral en *todas* las circunstancias. Piensan que una persona debería soportar el sufrimiento, o ser asistido en su estado de inconsciencia hasta que su vida finalice naturalmente —entendiendo por ello cualquier causa distinta que una decisión humana destinada a ponerle fin— porque creen que terminar deliberadamente con una vida humana niega su inherente valor cósmico. La gente que dice que el suicidio y la eutanasia se oponen a la voluntad de Dios asumen esta idea. John Locke, el filósofo británico del siglo xvii que tuvo una gran influencia sobre los redactores de la Constitución de Estados Unidos, se opuso al suicidio por un fundamento de este tipo: dijo que una vida humana no constituye una propiedad del individuo que la vive, que solamente es su ocupante, sino que le corresponde a Dios, de tal modo que el suicidio es una clase de robo o de malversación. Esta pretensión no puede ser desvinculada de las imágenes acerca de la propiedad con las que Locke

la asoció: tanto la eutanasia como el aborto pueden ser considerados como un insulto a la donación de la vida efectuada por Dios.

La convicción de que la vida humana es sagrada suministra, probablemente, la base emocional más poderosa para resistirse a la eutanasia en los contextos y en las formas diferentes que hemos estado distinguiendo. La Iglesia católica romana es el opositor más duro, más vigilante y, sin duda, más efectivo, tanto de la eutanasia como del aborto. (De hecho, como dijimos, el énfasis que algunos destacados católicos ponen en indicar la consistencia en las concepciones de la Iglesia sobre estas dos cuestiones es, en sí mismo, un argumento para mostrar que su oposición al aborto no depende del presupuesto de que el feto es una persona con derechos e intereses.) Muchos otros grupos religiosos también se mantienen firmes en su campaña en contra de cualquier legalización de la eutanasia, aunque en el verano de 1991, una secta importante, la Asamblea General de las Iglesias de Cristo, aceptó formalmente la legitimidad del suicidio para el caso de enfermedad terminal.²⁰

Una de las principales afirmaciones de este libro ha sido que existe tanto una interpretación secular como una religiosa de la idea de que la vida humana es sagrada. También los ateos pueden sentir instintivamente que el suicidio y la eutanasia son problemáticos porque la vida humana tiene un valor intrínseco. Estos dos hechos —por un lado, que los grupos religiosos se dividen en relación a la eutanasia y, por el otro, que la santidad tiene una dimensión secular— sugieren que la convicción de que la vida humana es sagrada puede suministrar una base para proveer un argumento crucial *en favor*, y no en contra, de la eutanasia.

El caso Cruzan

Ahora hemos distinguido tres cuestiones morales diferentes que son pertinentes a las preguntas acerca del suicidio y de la eutanasia: deberíamos preocuparnos de responder a estas preguntas relativas a la autonomía de los pacientes, a sus mejores

intereses y al valor intrínseco de sus vidas. Las interrelaciones entre estas tres cuestiones, y los peligros de confundirlas, se ilustran muy bien en el dictamen del presidente de la Corte Suprema, el juez Rehnquist, que fue sostenido por la mayoría del tribunal en la decisión del caso de Nancy Cruzan. Los tres propósitos u objetivos figuran en su dictamen pero no se delimitan cuidadosamente, y la debilidad de su argumento podría haber sido más evidente si esos objetivos hubieran sido diferenciados.

El estado de Missouri, señalamos, prohibía a los médicos interrumpir los soportes vitales a menos que existiera una prueba «clara y convincente», un documento formal, de que el paciente había adoptado previamente esa decisión. En su opinión disidente, el juez Brennan dijo que esta regla del estado de Missouri no respetaba la autonomía de las personas porque imponía llevar una vida vegetativa a individuos que temían vivir en esa situación, y que lo habían expresado así aunque no hubieran suscrito testamentos de vida lo que, por lo demás, muy poca gente lleva a cabo. Brennan dijo que la única forma de proteger adecuadamente la autonomía era mediante una regla neutral que requiriera de los funcionarios una decisión equilibrada acerca de si el paciente hubiese querido morir.

El juez Rehnquist estuvo en desacuerdo. Dijo que la regla de Missouri había sido elaborada correctamente para proteger la autonomía de las personas. Pero lo que su argumento realmente revelaba y ponía en juego era un presupuesto importante relativo a los mejores intereses de las personas que han caído en un estado vegetativo permanente, y que no tiene que ver con su autonomía. El juez concedió que la regla de Missouri podría conducir con frecuencia al resultado «erróneo» de mantener con vida a un paciente que había decidido que quería morir caso de llegar a un estado de inconsciencia permanente. Sin embargo, dijo el juez, la regla impide errores en la dirección opuesta: asegura que personas que querían vivir podrían continuar sus vidas, incluso en el caso de que hubieran realizado afirmaciones ocasionales indicando lo contrario. El juez pensaba que este último tipo de error es mucho más serio que el primero, porque la muerte es irrevocable. Dijo que si alguien continúa con vida, aunque sea en estado vegetativo, y más tarde

se descubre evidencia más concluyente que indica que él habría preferido morir, entonces se le puede permitir morir y poco se habrá perdido. Pero si se permite que muera inmediatamente y la evidencia opuesta es descubierta más tarde, entonces se trataría de una verdadera tragedia porque el error no podría corregirse.

Este curioso argumento depende obviamente de un presupuesto encubierto acerca de lo que, de hecho, constituyen en tal caso los intereses del paciente. Rehnquist asume que no hay un daño serio si se mantiene con vida a alguien que habría querido morir; sin esta presunción, su premisa —de que la precaución indica la opción de no cancelar los soportes vitales— es plenamente inválida. Si fuéramos a admitir, como muchas personas lo hacen, que es gravemente dañoso para cualquiera vivir durante años en un estado vegetativo, este argumento fracasa. (La posibilidad de que una evidencia adecuada de un deseo de morir pudiera ser descubierta después, por ejemplo, que los padres y amigos hayan pasado por alto algo tan convincente como un testamento de vida, es remota. Aun en el caso de que por alguna rara casualidad se tropezara con semejante evidencia el paciente, sin embargo, habría sufrido el daño significativo de vivir durante años en un estado que había querido desesperadamente evitar.)

Aquellos que argumentan que no se debería permitir a los médicos desconectar los sistemas de apoyo vital porque siempre existe alguna probabilidad, aunque sea remota, de un descubrimiento milagroso, comparten algo semejante al presupuesto de Rehnquist. Obviamente, deberían diseñarse procedimientos médicos para minimizar la probabilidad de que se permita morir a un paciente cuando existe algún fundamento médico realista para suponer que podría retornar a la consciencia y recuperar su competencia. Pero la idea común de que también la probabilidad teóricamente más tenue de recuperación justifica mantener vegetales humanos vivos indefinidamente presupone, como lo hace el argumento de Rehnquist, que subsistir vivo de manera indefinida no puede, por sí mismo, afectar los intereses del paciente. Si aceptamos la posibilidad de que ello puede resultar dañoso, no podemos confiar en una escueta o pura posi-

bilidad matemática de recuperación, como excusa para no hacer lo que el paciente mismo probablemente quería. Otro argumento familiar en contra de la legalización de la eutanasia en relación a individuos conscientes —esto es, que los ancianos son vulnerables y a veces pueden sentirse presionados a reclamar su muerte— comete el mismo error: no reconoce que el hecho de forzar a vivir a individuos que genuinamente quieren morir les causa un serio daño. Lo mismo sucede con el argumento, todavía más familiar, de «la pendiente resbaladiza»: esto es, que la legalización de la eutanasia, aunque lo sea en casos absolutamente limitados, incrementa la probabilidad de que también sea legalizada en otros casos más dudosos, y que el proceso pueda finalizar en la eugenesia nazi. El argumento también pierde su agudeza una vez que comprendemos que la *negativa* a legalizar la eutanasia es en sí misma dañosa para muchas personas; entonces advertimos que hacer lo mejor que se pueda para determinar y mantener un límite defendible reconociendo el riesgo, y tratando de reducirlo, de que otros pueden establecer en el futuro el límite de manera diferente, es preferible a abandonar totalmente a esas personas. Existen peligros tanto en legalizar como en rechazar la legalización; los peligros polarizados tienen que equilibrarse y ninguno debería ser ignorado.

Rehnquist ofreció un argumento adicional para justificar la imposición por el estado de Missouri de una estricta carga de la prueba: un argumento que ya no depende de algún presupuesto encubierto acerca de cuáles son los mejores intereses de algún paciente. Dijo que la regla del estado de Missouri se justificaba aunque funcionara en contra de los intereses de Nancy Cruzan porque Missouri tenía derecho a preservar la vida humana. Este argumento asume que un estado tiene un interés de carácter autónomo en la preservación de la vida humana, cualesquiera sean los propios intereses del paciente; admite que un estado puede requerir el mantenimiento de la vida de los individuos en razón del respeto por el valor intrínseco o santidad de la vida.

Si el argumento fuera convincente justificaría que el estado de Missouri rehusara tener en cuenta cualquier evidencia del

deseo del paciente, expresado en el pasado, de que no se le mantenga con vida, aunque se certificara con un impecable testamento. El juez Scalia agregó en su dictamen coincidente, aún más dramáticamente, que un estado tiene la facultad constitucional de prohibir el suicidio en cualquier circunstancia, incluso si se trata de alguien que agoniza con terribles sufrimientos y a quien claramente le sería mejor morir, porque tiene el poder de proteger a la vida humana por sí misma. Un estado no tiene por qué respetar un testamento de vida si ha decidido que facultar a la gente a morir es un insulto a la santidad de la vida.

El juez Scalia cometió, aparentemente, un error en su juicio acerca del efecto de la decisión de la Corte en el caso *Cruzan*. La mayoría de los comentaristas han concluido, después de estudiar todas las opiniones de los distintos jueces que suscribieron la sentencia del caso, que su efecto fue afirmar algún derecho constitucional a morir, a pesar de que confirmaba efectivamente el poder de un estado de imponer restricciones severas sobre la manera en que ese derecho debería ser ejercitado. Sin embargo, el presupuesto de Rehnquist según el cual un estado puede actuar correctamente para proteger la vida humana por sí misma, constituyó una parte importante de su opinión a la que los otros dos jueces se adhirieron. De esta manera, las tres distintas cuestiones involucradas en la controversia acerca de la eutanasia —esto es, la autonomía del paciente, sus mejores intereses, y el independiente y quizás competitivo valor inherente de la vida humana en sí misma— jugaron una parte importante, aunque algo confusa, en la decisión de la Corte Suprema en ese caso histórico.

Muerte y vida

Es una obviedad decir que vivimos totalmente nuestras vidas a la sombra de la muerte; también es cierto que morimos a la sombra de nuestras vidas, consideradas como un todo. El horror central de la muerte es el olvido, el terrorífico y absoluto desvanecimiento de la luz. Pero el olvido no agota lo que significa la muerte; si así fuera, las personas no se preocuparían

tanto acerca de si sus vidas técnicas y biológicas continuarán después que se hayan sumido en la inconsciencia y el vacío haya comenzado, después de que la luz se haya apagado para siempre. La muerte nos domina porque no es sólo el principio de la nada, sino también el fin de todo, y la manera como pensamos y hablamos acerca de la muerte —el énfasis que expresamos en la idea de morir con «dignidad»— muestra cuán importante es que esa vida finalice apropiadamente, que la muerte se mantenga fiel a la forma en que queremos haber vivido.

No podemos comprender lo que la muerte significa para las personas, por qué algunos querrían morir en vez de existir permanentemente sedados o incapacitados, por qué otros querrían «luchar» a pesar de horribles sufrimientos e incluso cuando están inconscientes y no pueden saborear la lucha; por qué muy pocas personas piensan que carece de importancia para ellos morir o vivir después de haber caído en un estado permanente de inconsciencia. No podemos comprender nada de esto, o de lo mucho que la gente siente, además, acerca de la muerte a menos que la abandonemos por un momento y retornemos a la vida.

En casi todos los casos, alguien que está permanentemente inconsciente o incapacitado no ha nacido en esa condición: la tragedia se encuentra al final de una vida que alguien ha conducido seriamente. Cuando preguntamos qué sería lo mejor para él, no estamos juzgando solamente su futuro e ignorando su pasado. Nos preocupamos acerca del efecto de la última etapa de su vida, sobre el carácter de esa vida como un todo, de la misma manera como podríamos preocuparnos acerca del efecto de la última escena de una obra teatral, o de la última estrofa de un poema, sobre todo el trabajo creativo. Ésta es la familiar pero misteriosa preocupación que ahora debemos tratar de analizar.

Por lo que conocemos, Sócrates fue el primer filósofo que concedió importancia a la pregunta de cómo vivir bien. Pero tanto antes como después de él, filósofos, moralistas, sacerdotes, profetas, novelistas, médicos, poetas y entrometidos también han especulado acerca de las circunstancias y signos de la buena vida, acerca de qué es lo que hace que una vida sea exitosa, significativa o envidiable y otra empobrecida, derrochada

o inútil. Esas personas, sabias o tontas, han dado respuestas muy diferentes. Sócrates dijo que la buena vida consistía en el conocimiento de uno mismo, Aristóteles que consistía en la perfección de la sabiduría y el talento, y los filósofos católicos que descansaba en la devoción y el amor a Dios. Hume la encontraba en la satisfacción de lo que, genuina y naturalmente, se desea y Bentham en la obtención de tanto placer como sea posible. Otros han asumido una concepción más negativa acerca de la idea de la buena vida. Los escépticos dicen que la idea misma de que una vida podría realmente ser mejor que otra, es un absurdo propio de santurrones.

Pocos somos escépticos de esa manera, pero la mayoría tenemos sólo ideas desorganizadas, y no teorías filosóficas, acerca de la cuestión de qué clases de vidas son las buenas. Casi todos pensamos que el confort material es algo que vale la pena lograr. Dejando de lado a los ascetas devotos, y si todas las cosas se mantienen igual, consideramos que una vida de sufrimiento o de pobreza es mucho peor que una confortable, y la imagen de muchas personas acerca de la vida más satisfactoria para ellas incluye una importante cantidad de riqueza. Sin embargo, también para estas personas el confort material es sólo una parte de la historia. Por ejemplo, para muchos, los logros personales juegan también una parte importante. Queremos (como la gente frecuentemente dice) hacer algo con nuestras vidas, abandonar el mundo de tal forma que constituya un mejor lugar por el hecho de nuestra estadía en él. Existen formas imponentes o grandiosas de esa ambición: individuos que quieren inventar o descubrir algo maravilloso, escribir importantes piezas musicales o poesía o filosofía, liderar una nación o hacerla más justa. Existen formas menos grandiosas: muchos no quieren otra cosa que cumplir bien con su parte en una empresa cooperativa, como una familia, una granja o un equipo, esto es, el hecho de haber contribuido a algo importante, más que haberlo realizado ellos mismos. Muchos piensan que la «experiencia» es un componente importante de una buena vida: desearían haber viajado, quizás a lugares exóticos, haber vivido de diferentes formas, haber probado todo lo posible. Otros se enorgullecen por aquello que constituye casi lo opuesto: por el

arraigo, la pertenencia a un lugar, a tradiciones nacionales o étnicas o religiosas dentro de las cuales creen que han nacido; tradiciones de fe, de humorismo, de formas de alimentarse o de cultura. Casi todos piensan que la familia y los amigos son una parte importante de una buena vida: que una vida sin un interés especial e intenso por unas personas en particular carecería de algo crucial.

Mantenemos instintivamente, y en el trasfondo, la mayoría de estas diversas ideas acerca de una buena vida; no las reexaminamos, excepto en momentos de crisis especiales o en situaciones dramáticas. Pero estas ideas básicas están siempre ahí, guiando decisiones y elecciones que nos parecen automáticas y explicando, al menos en parte, la euforia o el fastidio, la vergüenza o la tristeza, que sentimos, de cuando en cuando, por el rumbo que están tomando nuestras vidas. Sin embargo, es absolutamente crucial advertir que estas variadas opiniones y convicciones, a pesar de su inarticulación o que se encuentren sumergidas, son *críticas* en el sentido de que conciernen a lo que hace que una vida sea exitosa en vez de fracasada, esto es, cuando alguien ha hecho algo con su vida en lugar de, simplemente, desperdiciarla. Lo que significa que no son opiniones sólo acerca de hacer que la vida sea placentera o digna de ser gozada minuto a minuto, día a día. Quiero destacar esta diferencia indicando una distinción entre dos clases de razones que las personas tienen para encaminar sus vidas en una dirección en vez de otra. La primera es que cualquiera tiene lo que llamaré intereses de *experiencia*. Queremos hacer cosas porque gozamos con la experiencia de hacerlas: quizás jugar al *bowling*, cocinar o comer bien, ver partidos de fútbol, o volver a ver *Casa-blanca* por duodécima vez, caminar por los bosques en octubre, escuchar las *Bodas de Fígaro*, o navegar velozmente al viento o, simplemente, trabajar duramente en algo. Los placeres de este tipo son esenciales en una buena vida. Una vida sin nada que sea maravilloso solamente porque se lo siente, no sería pura sino absurda. El valor de estas experiencias, evaluadas una por una, depende precisamente del hecho de que las hallemos placenteras o excitantes *como experiencias*. Las personas que no gozan con las mismas actividades que las mías, los que se abu-

ren ante mi entusiasmo por el fútbol televisado, por ejemplo, no cometen un *error*, sus vidas no son peores porque no compartan mis gustos. Mi propia vida no sería peor, o defectuosa de alguna manera, si mirar partidos de fútbol me resultara tan poco placentero como a mi esposa. El fútbol, o trabajar duro o comer bien, me parecen buenos, agregan algo a mi vida, en la medida que los siento como buenos.

Por supuesto, también una gran cantidad de cosas son malas como experiencias: el sufrimiento, la náusea y escuchar a la mayoría de los políticos. Tratamos de evitar esas experiencias y a veces nos horrorizan, pero no desaprobamos a aquellas personas, si es que existe alguna, a quienes no les importa demasiado un dolor de muelas o escuchar a los políticos. Ninguno de estos tipos de experiencia, al menos dentro de ciertos límites, hace que una vida, en su totalidad, sea peor. No es que haya vivido una vida peor —no he hecho nada por lo que tenga que rechazarla y menos aún, sentir vergüenza por ella— por el hecho de haber sufrido en el sillón del dentista. Ello se muestra, entre otras formas, porque nuestra actitud hacia estas formas de sufrimiento es sensible al tiempo en forma dramática: somos indiferentes al dolor que sufrimos en el sillón del dentista, una vez que el dolor pasa.

Pero la mayoría de las personas piensa que también tenemos intereses *críticos*, esto es, intereses cuya satisfacción hace que las vidas sean genuinamente mejores, intereses cuyo no reconocimiento sería erróneo y las empeoraría. Las convicciones acerca de qué ayuda globalmente a conducir una vida buena, se refieren a estos intereses más importantes. Representan juicios críticos y no, simplemente, preferencias acerca de experiencias. La mayoría de las personas quieren y gozan de mantener relaciones amistosas porque creen que son buenas y que la gente *debería* quererlas. Tengo muchas opiniones acerca de lo que es bueno para mí, en este sentido crítico. Siento que me importa mantener, por ejemplo, una relación estrecha con mis hijos, lograr algún éxito en mi trabajo y —lo que desespero conseguir— asegurarme alguna forma de captar, aunque sea desesperadamente mínima, el estado de la ciencia avanzada de mi época. Por ejemplo, pienso que mi vida habría sido peor si

nunca hubiera comprendido la importancia de estar cerca de mis hijos, si no hubiera sufrido al separarme de ellos. El hecho de tener una relación estrecha con mis hijos no es importante sólo porque desee vivir esa experiencia; por el contrario, creo que una vida sin querer tenerla es una vida mucho peor.²¹

No quiero decir que los intereses de experiencia sean especialmente frívolos, o que los intereses críticos sean inevitablemente profundos. No existe nada frívolo en Mozart o algo particularmente profundo en mi intento risible de comprender la cosmología. No estoy tratando de contrastar vidas supuestamente de elite, reflexivas y filosóficas, con vidas mundanas u ordinarias. Entiendo que lo que hay que identificar es aquello que es de elite, en el sentido de una aspiración, dentro de la mayoría de las vidas. Ni estoy diciendo que la gente que no reflexiona conscientemente sobre cómo conducir sus vidas como un todo, los que simplemente se dejan conducir por la vida tomando las cosas tal como les vienen, sean defectuosos o que no vivan bien. Las vidas de este tipo pueden ser extremadamente atractivas, y aun envidiables y son claramente preferibles a vidas arruinadas por una planificación detallada y una constante evaluación, paso por paso, de la medida en que progresan. Sin embargo, creo también que las personas cuyas vidas parecen azarosas se guían frecuentemente por un estilo general de vida que consideran apropiado, en el sentido de que las elecciones buenas no sólo lo son en el momento, sino por la forma en que afectan al carácter de su vida como un todo.

Necesitamos distinguir entre intereses de experiencia e intereses críticos para comprender muchas de nuestras convicciones acerca de cómo debería ser tratada la gente. Necesitamos hacerlo, por ejemplo, para explicar por qué pensamos que las drogas que alteran los procesos mentales, u otras formas de lavado de cerebro, que producen euforia y placer duradero, atentan no obstante contra los intereses de sus víctimas: es decir, las drogas no satisfacen sus intereses *críticos*. La comprensión de la diferencia entre intereses de experiencia y críticos es también esencial para entender cierta clase de tragedia que se da tanto en la vida como en la ficción. Es trágico que alguien revise su vida, próximo al fin, y la considere perdida, vacía de cualquier

significado real, carente de algo de lo cual pueda enorgullecerse. La expresión literaria clásica de ese sentido de pérdida es el relato de Tolstoi de la muerte de Ivan Ilyich.

Sus sufrimientos mentales fueron peores que sus sufrimientos físicos y constituyeron su principal tortura... ¿Qué sucede si en realidad la totalidad de mi vida fue un error? Se le ocurrió que lo que le había parecido totalmente imposible la noche anterior —esto es, que no había vivido su vida como la debería haber vivido— podría, después de todo, ser cierto. Le impactó que aquellas inclinaciones, apenas detectadas, de luchar en contra de lo que la mayoría de la gente situada en niveles altos consideraba bueno, que aquellos impulsos apenas advertidos y que había inmediatamente suprimido, podían haber sido lo real y todo el resto, falso. Y que sus deberes profesionales, y su vida ordenada, y su familia y todos sus intereses sociales y oficiales podrían haber sido falsos. Trató de defender, él mismo, todo ello. Y repentinamente advirtió la debilidad de lo que estaba defendiendo. «Pero si esto es así», se dijo, «si estoy abandonando esta vida con la conciencia de que he perdido todo aquello que se me había concedido y que no hay manera de corregirlo, para qué, entonces, he vivido?».²²

No podemos explicar este terrible tipo de rechazo si pensamos, como algunos filósofos lo han hecho, que los únicos intereses de gente son de experiencia. El hedonista converso, o el hombre que ostenta propiedades y poder, que ha disfrutado de su vida plenamente día a día, puede ahora también rechazar ese disfrute. Puede decir que su placer fue superficial, breve o incompleto. Pero éste es un juicio crítico realizado ahora, retrospectivamente y desde la perspectiva de sus nuevas convicciones y no un nuevo descubrimiento acerca de la verdadera cualidad de las experiencias vividas hasta entonces.

La cuestión de por qué nos preocupamos acerca de nuestros intereses de experiencia no es problemática. Nada es más natural que el deseo animal de colocarse en la senda del placer y alejarse de la senda del dolor. Si yacer al sol o escuchar música nos proporciona un gran placer, y los tornos del dentista, los *shocks* eléctricos y las náuseas son muy desagradables, difícilmente

sorprenderá que nos procuremos los primeros y tratemos de evitar los últimos. Pero podría parecer problemática la pregunta acerca de por qué la gente debería también preocuparse por sus intereses críticos o, más aún, tener el concepto de lo que son los intereses de este tipo. ¿Por qué Ivan Ilyich, que en el pasado había tenido exactamente lo que le suministraba placer, se desesperaba al final de su vida, al pensar que había cometido un error, porque debería haber optado por una clase de vida radicalmente diferente? ¿Por qué algunas personas —los santos y algunos artistas— eligen deliberadamente vidas no placenteras, incluso afectadas por la pobreza, con el propósito de realizar algo que consideran más valioso que el simple disfrute? ¿Por qué la gente debería preocuparse por no «desperdiciar» sus vidas? ¿Por qué preocuparse por lo que no fuera pasarlo lo mejor posible?

Jeremías Bentham y otros filósofos utilitaristas negaron que la gente se preocupara por algo más. Bentham podría argumentar que Ivan Ilyich estaba, realmente, preocupado por el mayor placer que habría obtenido si se hubiera dedicado menos a procurar ganancias y a lograr estatus social. Pero ésta es una explicación muy pobre del rechazo que las personas sienten cuando piensan que han realizado el tipo de vida equivocado. Lo que sienten no es que podrían haber disfrutado más de su tiempo orientando de forma diferente la vida, sino que pasar el tiempo disfrutando no es, después de todo, tan importante como pensaban. Repentinamente, desearían haber hecho o haber contribuido en algo, haber ayudado a alguien o haber estado más cerca de más personas, no precisamente porque fueran oportunidades perdidas de obtener más placer sino porque esas personas son importantes por sí mismas. E incluso los que lamentan las oportunidades perdidas de placer lo hacen así en tanto hedonistas *críticos*: consideran la experiencia del placer como una especie de realización.

¿Cómo podemos explicar los intereses críticos? Aquí no me refiero a una teoría darwiniana que explique, si es que una descripción evolucionista lo puede explicar, por qué la especie desarrolla la creencia de que algunas vidas son más valiosas que otras y que es lamentable que se haya vivido una vida equivocada aunque haya sido placentera. Tampoco me refiero a una

explicación biológica que dé cuenta de cómo los individuos están genéticamente dispuestos a recurrir a estas ideas o una de teoría social que muestre cómo estas ideas las provoca o restringe la cultura. Necesitamos una explicación *intelectual* de los intereses críticos, de tal manera que podamos comprender mejor estas ideas desde el interior, comprender introspectivamente cómo se conectan con otras creencias más amplias que tenemos acerca de la vida y de la muerte, y de por qué la vida humana tiene un valor intrínseco.

¿Es meramente un hecho bruto el que algunos querramos obtener amistades o logros por sí mismos y no sólo en tanto constituyen experiencias placenteras? ¿Es también un hecho bruto el que a veces cambiemos de idea acerca de lo que queremos en virtud de la propia idea, y rechazamos entonces nuestras elecciones previas? Esta descripción superficial subestima en gran medida la complejidad psicológica de la cuestión, visualizada desde el interior, porque deja en el misterio por qué deberíamos *problematizarnos* acerca de qué clase de vida es mejor para nosotros. Y es cierto que, frecuentemente, nos problematizamos.

Considérese a alguien —usted mismo si quiere— que se enfrenta a una elección definitoria de su propia vida. Si usted es una mujer y le surge la posibilidad de comenzar una carrera absorbente, que le fascina, pero sólo si sacrifica el tiempo que pasa con sus hijos pequeños, ¿qué elección realizará? O si usted es un graduado de una facultad de derecho y tiene una oferta de un importante gabinete jurídico, ¿la rechazará por una oferta menos importante pero que, más probablemente —lo que no significa certeza— le conducirá más tarde a una carrera política? O si usted es judío, ¿debería abandonar su confortable vida en Los Ángeles y emigrar a Israel para identificarse firmemente con el destino de esa nación?

Las personas no toman decisiones momentáneas como éstas tratando de predecir cuánto placer obtendrán de cada elección. A veces decimos que descubrimos nuestras propias identidades mediante decisiones de este tipo. Pero no entendemos con ello descubrir cómo hemos sido planificados, de la misma manera como podría decirse de una computadora que «descubre» su

propia programación. Podemos buscar en nuestro pasado indicios acerca de lo que nos satisface o nos hace felices, pero las decisiones vitales conformadoras son también ocasiones para la fantasía imaginativa y, sobre todo, para el compromiso. Frecuentemente, carecemos de la indudable certeza acerca de cuál es la decisión correcta: la cambiamos y alteramos antes de ubicarnos, si alguna vez lo hacemos, en la comodidad de la firme convicción. Algunos creemos que la naturaleza de cada persona está determinada por la biología o por la sociedad, que cualesquiera sean las ambiciones que tengamos, éstas están construidas en nosotros genética o culturalmente. Pero aun así, nuestras ambiciones elaboradas son más complejas y abstractas que la mera ambición de llevar una forma u otra de vida. Tenemos la ambición abstracta de llevar adelante una *buena* vida y nos preocupamos, algunos de nosotros durante toda nuestra vida, acerca de cuál deba ser esa vida.

Las personas piensan que lo que es importante no es precisamente que sus vidas contengan una variedad de experiencias correctas, logros y conexiones, sino que tengan una estructura que exprese una elección correcta de esas experiencias; para algunos es preciso que sus vidas exhiban un compromiso permanente y autodefinitorio con una visión del carácter o de la realización que la vida, como un todo, concebida como una narración creativa e integral, ilustre y exprese. Por supuesto, este ideal de integridad no define por sí mismo una forma de vida: presupone convicciones sustantivas. Ninguno de los que piensan que su vida se ha basado en el error, se conformará con observar que sólo ha consistido en ese error. Pero la integridad, no obstante e independientemente, tiene una gran importancia en la vida, como la tiene en el arte y en la ciencia. Admiramos a la persona que elige su propio camino, aunque éste se aleje bastante del que hemos elegido nosotros. Más aún, la integridad conecta estrechamente con la dignidad: pensamos que aquel que se conduce al margen de su carácter, para obtener ganancias o evitarse dificultades, manifiesta un respeto insuficiente por sí mismo.²³

Reconocer la importancia independiente de la integridad nos ayuda a comprender en buena medida lo que de otra ma-

nera sería problemático en la idea de interés crítico. Cuando reflexionamos acerca de las cosas que hacen buena la vida de una persona, nos atormentamos al tener que elegir entre las que aparentan mostrar creencias antagónicas. Por un lado, parece que los intereses críticos de una persona dependen en gran medida de su personalidad. El compromiso que alguien realiza en favor de una determinada concepción de la virtud o de la realización —por ejemplo, con respecto a sus raíces judías— es parte de lo que hace que una vida organizada en torno a ese compromiso sea correcta para esa persona. Pero la invocación de esta idea es difícil de reconciliar con una convicción que tenemos, que es todavía más fundamental, según la cual el hecho de que una persona piense que una decisión determinada es correcta para ella, no la hace por eso correcta; que el proceso de decisión, a veces angustioso, es un proceso de juicio y no solamente de elección, que esta última puede ser errada y que uno puede equivocarse acerca de lo que es realmente importante en la vida. Esta creencia es indispensable para la distinción básica entre intereses críticos y de experiencia, y para el desafío y la tragedia que la mayor parte de la gente siente. Esa creencia fundamenta nuestras vidas morales.

La primera de estas dos ideas, esto es, que nuestros intereses críticos son personales, parece empujarnos hacia la idea anquiladora según la cual los intereses críticos son solamente subjetivos, que constituyen un asunto que tiene que ver sólo con la manera en que sentimos. La segunda parece conducirnos hacia la idea igualmente inaceptable de que los intereses críticos de todos son los mismos a lo largo de la historia, que existe, solamente y para todos, una única manera de vivir que constituye la mejor. El remedio consiste en no aceptar ninguna de estas posiciones extremas, sino recordar de qué manera se percibe la creencia de que una vida determinada es la correcta. Percibimos que no es el descubrimiento de una fórmula atemporal, buena para todos los tiempos y lugares, sino una respuesta directa a nuestras circunstancias específicas de espacio, cultura y capacidades. Sin embargo, la respuesta incluye una convicción: es tan importante que encontremos una *buena* vida como que la *encontremos* buena. La integridad desempeña dos papeles en esta

historia: es la marca de la convicción, del compromiso, y no sólo de una elección pasada; también refleja una inversión, la idea de que el valor de una vida subyace, en parte, *en* su integridad, de tal forma que si ya se ha establecido como una clase de vida, ello sirve para argumentar —aunque, por supuesto, de forma no concluyente— que debería continuar siendo esa clase de vida.

Como hemos dicho, algunos filósofos son profundamente escépticos acerca de la idea global según la cual las personas tienen intereses críticos, esto es, de que hay alguna diferencia inherente entre una vida «buena» o «mala», más allá de la medida en que ella resulta agradable o placentera. Dicen que, en este sentido, no existe nada acerca de lo cual la gente tenga que angustiarse, que Ivan Ilyich era un tonto o un demente, que la ilusión de que existen intereses críticos es, justamente, aquello que un biólogo de Oxford, Richard Dawkins, ha identificado con la religión —un virus de computadora pasado de un cerebro a otro a lo largo de muchos siglos—²⁴ y que, desde el punto de vista del universo, no se diferencia la forma en que vive la gente. Mi propósito aquí, como en todo este libro, no consiste en defender las diversas convicciones éticas o religiosas que estoy describiendo de los ataques escépticos de esta clase, sino observar en qué medida son poderosas y extendidas y la penetrante influencia que tienen sobre nuestras variadas creencias morales y políticas, incluyendo las que se refieren al aborto y la eutanasia.

Podría ser útil distinguir dos formas que asume el ataque del escéptico, porque la diferencia es importante. Podríamos denominar a la primera una forma externa de escepticismo. Ésta se propone criticar la forma de pensar de la gente acerca de sus vidas, recurriendo a alguna posición filosófica general de índole metafísica o acerca de la naturaleza última de la realidad. Por ejemplo, el filósofo británico John Mackie dijo que no podrían existir valores objetivos en el universo porque tendrían que ser entidades «extrañas».²⁵ Ésta es una forma de escepticismo despreocupada de la empresa humana que critica: fundamenta esa crítica en una asunción *a priori*, totalmente general, acerca de los tipos de entidades, o del tipo de verdad o de conocimiento

que considera metafísicamente posibles. No procura modificar la manera como conducimos nuestras vidas, sino las afirmaciones filosóficas que realizamos. Según nuestro criterio, el escepticismo externo siempre fracasa porque no puede caracterizar las afirmaciones externas que critica, excepto bajo la forma de inaceptables metáforas acerca de entidades «extrañas» o frases semejantes.²⁶ Pero, en cualquier caso, el escepticismo externo no es amenazador, porque podemos adoptarlo, si lo deseamos, y continuar viviendo y sintiendo como hasta ahora.

El segundo tipo de escepticismo —el escepticismo interno— constituye un asunto muy diferente. Se trata del paralizante escepticismo sustantivo de la persona que se ve repentinamente atrapada por las consecuencias, tal como ella las piensa, del descubrimiento de la inexistencia de Dios; o de alguien semejante a Oblomov, el héroe gris de Goncharov, que, repentinamente, considera que no existe nada que tenga importancia, que no existe razón alguna para abandonar su cama o, como alguna vez nos sucede a la mayoría de nosotros en horas bajas, cuando la idea de que es importante la forma como vivimos —cuando de todos modos pronto moriremos—, de golpe nos resulta irremediamente absurda. Este escepticismo es peligroso porque juega exactamente el mismo papel estructurante en las personas a las que atrapa, excepto en que lo hace de forma negativa y frustrante, que el que juegan las convicciones positivas en aquellos que las asumen.

La posición filosófica del escepticismo interno no difiere de la que presuponen las convicciones positivas que pone en cuestión; también pretende autoridad, únicamente, sobre la base de aquello que no podemos dejar de pensar cuando formulamos las preguntas que este escepticismo contesta. Si es verdadero, lo es en la misma forma, sin más fundamento en un mundo objetivo que el que tienen las opiniones positivas de las que se burla. Es por ello que resulta tan peligroso. No hay respuesta al escepticismo interno una vez que ha sido asumido, excepto para evaluarlo nuevamente midiendo la convicción a la que finalmente conduce. La mayoría de las personas encuentran, entonces, que el escepticismo ha ido cediendo su control.²⁷

El significado de la muerte

Hemos explorado la idea compleja de lo que son los intereses críticos porque no podemos pensar acerca de la cuestión de si la muerte satisface los mejores intereses de alguien a menos que comprendamos esta dimensión de los intereses que tienen las personas. Sería fácil decidir si vivir o morir satisfacía los mejores intereses de Lillian Boyes, Nancy Cruzan o Jane Atkins si hubiéramos tomado solamente en cuenta sus intereses de experiencia. Lillian Boyles tenía solamente la expectativa del sufrimiento, y ninguna experiencia placentera podría, posiblemente, compensar su experiencia del dolor. Por lo tanto, es claro que morir lo antes posible era la forma de satisfacer sus intereses. Nancy Cruzan nunca habría podido tener, de nuevo, alguna otra experiencia buena o mala, por lo que sus intereses de experiencia no se habrían visto afectados por una decisión, tomada en cualquiera de los sentidos posibles. Jane Atkins, probablemente, habría tenido más que ganar, en lo se refiere a experiencias placenteras, viviendo hasta una muerte natural —podría haber mantenido su capacidad de disfrutar de placeres sencillos durante varios años y, además, muchos dementes no sufren de ninguna manera—, de esta forma fue un error suicidarse en el momento en que lo hizo, si es que su vida, entendida en términos de experiencias, hubiera sido lo único importante.

Varias opiniones en la decisión de la Cámara de los Lores sobre el caso *Bland*, que ya mencionamos, admitieron, simplemente, que lo importante eran únicamente los intereses de experiencia, al menos desde el punto de vista legal, y que, en consecuencia, no había dificultades al decidir si la interrupción del soporte vital podría haber satisfecho o afectado los intereses de Anthony Bland. Por ejemplo, lord Mustill consideró y rechazó el argumento según el cual el hecho de que su cuerpo estuviera saturado de tubos afectaba los intereses de Bland, como también negó que tuviera ese efecto el que los recuerdos felices que su familia conservaba de él fueran reemplazados por recuerdos horribles, o el hecho de que su situación provocaba a sus parientes una gran desdicha; Mustill dijo que nada de ello podía

afectarle porque él «no conoce lo que está sucediendo con su cuerpo y no puede sentirse afrentado por ello; no sabe del continuo pesar de su familia: la dolorosa verdad que no debe soslayarse es que [la interrupción del soporte vital] no satisface los mejores intereses de Antony Bland porque carece de intereses de cualquier tipo».²⁸

Si aceptamos esta idea según la cual sólo cuentan los intereses de experiencia no podemos conceder un sentido a la extendida y casi universal idea que he descrito: que decisiones como las que hemos examinado son, con frecuencia, personalmente problemáticas y atormentadoras. Nos angustiamos por estas decisiones, ya sea por nosotros mismos cuando consideramos la alternativa de los testamentos de vida, o por nuestros parientes y amigos, sólo o principalmente porque tomamos en consideración nuestros intereses críticos o los de ellos. En consecuencia, debemos comenzar preguntando cómo interesa al éxito crítico de toda nuestra vida la manera en que morimos. Deberíamos diferenciar entre dos formas diferentes en las que ello podría importar: porque la muerte es el límite más lejano que alcanza nuestra vida, y cualquier parte de nuestra vida, incluyendo la última, es importante; y porque la muerte es una circunstancia especial, peculiarmente significativa en la narración de nuestras vidas, como lo es la escena final de una obra teatral, en la que todas sus características se intensifican bajo un especial foco luminoso. En el primer sentido, el momento en el que morimos es importante debido a lo que puede sucedernos, si es que morimos más tarde; en el segundo, la forma como morimos importa porque esa es la manera en que *morimos*.

Vamos a comenzar con la primera de estas ideas, la menos teatral. A veces las personas desean continuar viviendo, aunque sea con sufrimiento o terriblemente lisiadas, con el propósito de hacer algo que creen importante. Quieren, por ejemplo, terminar una tarea o aprender algo que siempre quisieron conocer. Gareth Evans, un filósofo brillante que murió de cáncer a los treinta y cuatro años, luchó para trabajar en su inacabado manuscrito, en la medida en que los medicamentos pudieran mantenerlo en condiciones en las que pudiera continuar trabajando.²⁹ Muchas personas quieren continuar viviendo tanto como sea posible por

una razón más general: piensan que mientras conserven alguna sensibilidad, el mero hecho de vivir ya es *algo* en sí mismo. Aunque Philip Roth había persuadido a su padre de ochenta y seis años de suscribir un testamento de vida, dudó cuando su progenitor se encontraba moribundo y los médicos le preguntaron si quería colocarlo en un respirador. Roth pensó: «¿Cómo podría encargarme de decidir que mi padre debería finalizar su vida, una vida que sólo conocemos una vez?»³⁰

Las personas, frecuentemente, piensan, por otro lado, que también tienen fuertes razones para *no* permanecer con vida. Una de ellas, las desagradables experiencias previsibles: sufrimientos terribles o náuseas constantes, el horror de la intubación o la confusión provocada por los sedantes. Cuando Roth recapituló acerca de la desgracia por venir, susurró: «papá, voy a tener que dejar que te marches». Pero las razones que las personas tienen para dejar morir también incluyen razones críticas; como he dicho, muchos piensan que es indigno, o negativo de alguna manera, vivir bajo ciertas condiciones a pesar de que puedan conservar sus capacidades sensitivas, si es que las conservan. Muchos no quieren que se les recuerde en esas circunstancias, otros piensan que es degradante convertirse en alguien totalmente dependiente o convertirse en motivo de angustia continuada. Con frecuencia, estos sentimientos se expresan como disgusto por el hecho de provocar problemas, sufrimientos o gastos a otros, pero la aversión no se capta de manera total en esa preferencia por tener consideración de los demás. Esta aversión puede ser igualmente fuerte cuando la carga del cuidado físico se impone a profesionales cuya carrera consiste precisamente en administrar ese cuidado, o cuando la carga financiera recae sobre un público dispuesto a soportarla. Al menos parte de lo que las personas temen, en lo que respecta a la dependencia, es su impacto, no sobre los responsables de su cuidado, sino sobre su propia dignidad.

Debo enfatizar que no se trata de la creencia en que cualquier clase de vida dependiente, en precarias condiciones, no sea valiosa de vivir. Esta creencia es refutada no sólo por ejemplos dramáticos, como la brillante vida de Stephen Hawking, el cosmólogo casi totalmente paralizado, sino por los millones de

personas comunes que en todo el mundo llevan adelante vidas ocupadas y valiosas a pesar de espantosas restricciones y dependencias. Sin embargo es plausible, y para muchos decisiva, la idea de que la dependencia total es en sí misma algo nefasto, completamente aparte de la desventura o la incomodidad que, con frecuencia aunque no invariablemente, implica. La dependencia total, o casi total, sin nada positivo que la compense, parece que no sólo no agrega nada a la calidad total de una vida, sino que la priva de algo importante. Esto parece especialmente cierto cuando no existe ninguna posibilidad de comprender el cuidado que se le concede o de sentirse agradecido por ello. Sunny von Bulow todavía yace totalmente inconsciente en la habitación de un hospital de Manhattan; todos los días, personas dispuestas, y a las que se les paga por eso, la cambian de posición y la asean. Ella nunca responderá a ese cuidado. No hubiese sido de extrañar que ella pensara, antes de caer en coma, que este tipo de atención inútil es insultante y que, en sí misma, constituye una afrenta a su dignidad.

Cuando los pacientes conservan su consciencia, su sentido de integridad y de la coherencia de sus vidas afecta crucialmente su juicio acerca de la cuestión de si continuar viviendo satisface sus mejores intereses. Los atletas, u otros cuya actividad física constituía el centro de sus propias concepciones son, probablemente, los que más encuentren intolerable la vida de parapléjicos. Cuando Nancy B., la canadiense que logró que le reconocieran el derecho a ser desconectada del respirador, dijo que todo lo que había tenido en su vida había sido la televisión, lo que estaba diciendo no era que ver televisión fuera penoso, sino que una vida totalmente pasiva, simbolizada por el hecho de ver televisión, era peor que no vivir. Para personas así, una vida sin capacidad de movimiento resulta inaceptable, no por razones explicables en términos de experiencias, sino porque es fuertemente inadecuada a la concepción de la propia identidad alrededor de la cual sus vidas habían sido construidas. Para ellas, agregar décadas de inmovilidad a una vida organizada primariamente alrededor de la acción arruina una narración, porque pierde estructura o sentido, esto es, les deja una vida peor que aquella que finaliza cuando termina su actividad.

Otros tendrán sentidos radicalmente diferentes de la propia identidad o de lo que ha sido críticamente importante para sus propias vidas. Por ejemplo, muchos individuos querrían vivir sin importarles cuán horribles fueran sus circunstancias, mientras conservaran la capacidad de leer, o comprender, si alguien les lee, el periódico del día; querrían escuchar tantos capítulos como fuera posible de los miles de relatos acerca de la ciencia, la cultura, la política y la sociedad que han estado siguiendo durante sus vidas. Las personas que suscriben este test del periódico han admitido, y no pueden renunciar fácilmente, que parte de la importancia de vivir consiste en conocer y preocuparse de cómo las cosas se van modificando.

De esta manera, las concepciones de las personas acerca de cómo vivir colorean sus convicciones acerca de cuándo morir y el impacto se intensifica cuando se toma en cuenta la segunda forma por la que se piensa que la muerte es importante. No existe duda de que la mayoría de las personas tratan la forma de morir como algo de una importancia especial y simbólica: querrían, si fuera posible, que sus muertes expresaran, y confirmarían así vívidamente, los valores que consideran los más importantes de sus vidas. Esta antigua esperanza es un tema recurrente del drama shakespeariano (por ejemplo, Siward al saber que Macbeth había matado al joven Siward en Duncinane, en la primera batalla en que participó el pobre muchacho, dijo: «si yo tuviera tantos hijos como cabellos tengo, no habría podido desearles una muerte más justa»). Cuando Peter Jenkins, el gran columnista político británico, advirtió en su lecho de muerte que cualquier conversación podría ser la última, insistió en hablar, aunque sus enfermeras le recomendaron no hacerlo, acerca de filosofía política y las últimas amenazas a la libertad de expresión.

La manera como uno muere, ya sea en la batalla o en la cama, no agota la idea de una muerte buena (o menos mala) sino que ésta incluye también su duración. Ello explica el hecho de que los individuos se esfuercen en vivir hasta «ver» algún acontecimiento especial, después del cual, la idea de su propia muerte les parece menos trágica. Una mujer moribunda de cán-

cer cuya vida pueda ser prolongada, aunque sea con un tremendo sufrimiento, podría encontrar buenas razones para vivir hasta el nacimiento de un esperado nieto, hasta una graduación mucho tiempo esperada o hasta algún otro acontecimiento familiar. El propósito de vivir realmente *para* un suceso, y no *hasta* que éste ocurra, tiene un poder expresivo muy grande. Confirma, de una manera destacada en gran medida por novelistas y dramaturgos, la importancia crítica que tienen los valores, que aportan al paciente el sentido de su propia integridad, esto es, el carácter especial de su vida. Si ha sido una vida muy familiar, que ha contado entre sus hitos las fiestas, reuniones y celebraciones familiares, entonces, alargarla para incluir en dicha vida uno más de esos eventos no solamente agrega algo a una larga lista de ocasiones y sucesos; el tratar al próximo como algo destacable para el significado de la muerte, confirma la importancia de todos ellos.

Muchos tienen una razón añadida para querer morir si una vida vegetativa e inconsciente fuese todo lo que quedara. Para algunos se trata de una preocupación comprensible acerca de cómo serán recordados. Pero, para la mayoría, se trata de una preocupación más abstracta y autodirigida de que su muerte, más allá de lo que pueda parecer, exprese su convicción de que la vida ha tenido valor debido a lo que les ha posibilitado hacer y sentir. Se horrorizan de que su muerte pudiera expresar, en vez de lo anterior, la idea opuesta, que detestan como una perversión: que la vida meramente biológica tiene un valor independiente. Nietzsche dijo que: «es indecoroso seguir viviendo en un cierto estado. Continuar vegetando en un estado de dependencia cobarde de los médicos y de los medicamentos, una vez que el significado de la vida, el derecho a la vida, ya se ha perdido, es algo que debería acarrear un profundo desprecio en la sociedad». Dijo que quería «morir con orgullo, ya que no era posible vivir con orgullo». ³¹ Esta preocupación carecería de sentido, para los pacientes inconscientes, en un mundo en el cual todos trataran el inicio de una permanente inconsciencia como si fuera, en sí mismo, el hecho de la muerte, como la cortina final, después de la cual nada de lo que sucede forma parte de la historia. Pero en un mundo semejante, de todas formas,

nadie sería mantenido vivo en un estado de permanente inconsciencia. Nadie necesitaría preocuparse, como lo hacen muchas personas en nuestro mundo, por el hecho de que otros alimentarán o cuidarán su cuerpo vegetativo, impulsados por lo que ellos creen que es el último insulto: la convicción de que lo hacen *por él*.

Los parientes que, como hemos mencionado, visitan regularmente a pacientes permanentemente inconscientes, y se sienten ansiosos o incómodos cuando no lo hacen, no tienen necesariamente esa convicción. Acuden porque no pueden soportar no ver y tener contacto con alguien al que aman, tanto como ello sea posible y en la medida en que no dañe al paciente, porque piensan que cerrar la puerta final, antes de que muera biológicamente y sea enterrado o incinerado —antes de que lo puedan llorar—, sería una terrible traición, una declaración de indiferencia y no la preocupación intensa que ellos todavía sienten. No existe contradicción, sino una importante fuerza y sentido, en la concepción de los padres que luchan en los tribunales, si es necesario, para interrumpir el soporte vital, y que no se apartan del lado de su hijo hasta que ello suceda. Pero muchos individuos creen —como el señor Wanglie creía respecto a su esposa— que satisface los mejores intereses del paciente mantenerlo vivo tanto como sea posible, aunque sea en estado de inconsciencia. Para tales personas, que se imaginan ellas mismas en una situación semejante, la integridad les transmite un mandato muy diferente. La lucha para permanecer con vida, sin importar cuán desesperada o cuán escasa sea esa vida, aporta una virtud central a sus vidas: la virtud del desafío en el enfrentamiento con la muerte inevitable. Las personas no se dividen solamente por una cuestión de gustos, como lo hacen acerca del surf o del fútbol. Ninguno de nosotros quiere finalizar su vida al margen del propio carácter de esa vida.

Ahora podemos contestar mejor la pregunta de por qué las personas piensan lo que piensan acerca de la muerte y de por qué estos pensamientos difieren tan dramáticamente. La cuestión de si satisface los mejores intereses de alguien el hecho de que su vida finalice de una manera y no de otra depende de tantos aspectos que son especiales para él —de la forma y carácter

de su vida y de su propio sentido de la integridad e intereses críticos— que no se puede esperar que alguna decisión colectiva uniforme sirva a todos, ni siquiera con un mínimo de decencia. Por consiguiente, tenemos tanto razones de beneficencia como razones de autonomía que explican por qué el estado no debería imponer ninguna concepción general y uniforme mediante una norma imperativa, sino que debería alentar a que los individuos adoptaran decisiones con respecto a su futuro por sí mismos y de la mejor manera que puedan. Explica también por qué, si no han realizado alguna previsión, el derecho debería, en la medida en que sea posible, dejar las decisiones en manos de sus parientes o de otras personas cercanas a ellos, cuyo sentido de lo que constituyen sus mejores intereses —formados por un conocimiento íntimo de todo aquello que determina en dónde se encuentran sus mejores intereses— es probablemente mucho más razonable que cualquier otro juicio universal, teórico y abstracto emitido en los edificios del gobierno, donde maniobran los grupos de intereses y se realizan las transacciones políticas.

La santidad y el propio interés

Ahora recuperaremos aquello que indicamos como cuestión separada: en qué medida la eutanasia, en sus variadas formas —suicidio, asistencia al suicidio o cancelación de tratamientos médicos o soportes vitales— puede ser inmoral, aunque satisfaga los mejores intereses del paciente. He defendido una comprensión particular de la santidad de la vida al discutir el aborto: que una vez que la vida humana ha comenzado el aborto constituye un desperdicio —un hecho inherentemente malo— cuando se desperdicia lo invertido en esa vida. Hemos formulado la distinción entre dos dimensiones diferentes de la inversión en una vida humana, la que podría pensarse que se desperdicia por una decisión en favor de la muerte —lo que denominamos la dimensión natural y humana— y hemos utilizado esa distinción para construir una concepción típicamente conservadora acerca del aborto: la idea de que la inversión natural en una vida humana es, de forma primordial, más importante

que la inversión humana, y que la elección de una muerte prematura es, por consiguiente, el insulto más grande posible al valor sagrado de la vida. Podemos usar la misma distinción para construir una concepción típicamente conservadora acerca de la eutanasia. Si adoptamos la concepción, inherente a muchas tradiciones religiosas, de que la inversión en una vida humana se frustra siempre que alguien muere, cuando podría haberse mantenido técnicamente vivo por más tiempo, entonces cualquier intervención humana —por ejemplo, inyectar una droga letal en alguien que agoniza a causa de un cáncer doloroso, o cancelar el apoyo vital de una persona que se encuentra en un estado vegetativo persistente— constituye un engaño a la naturaleza. Por consiguiente, si la inversión natural, entendida de esta manera, domina la santidad de la vida, entonces, la eutanasia siempre atenta contra ese valor. Creo que este argumento conforma el fundamento más poderoso de la fuerte oposición conservadora que se manifiesta en todo el mundo ante todas las formas de eutanasia. Por supuesto, no es el único argumento: los individuos se preocupan por cuestiones prácticas y administrativas y les aterroriza permitir la muerte de alguien que podría haber sido recuperado para llevar una vida genuina. Pero la intuición de que la muerte deliberada es un insulto salvaje al valor intrínseco de la vida, aunque lo sea en interés del paciente, es la parte más profunda e importante de la reacción conservadora en contra de la eutanasia. Hemos visto que tanto el juez Rehnquist como el juez Scalia confiaron en esa intuición al adoptar sus decisiones en el caso *Cruzan*.

Esta intuición resulta primordial para muchas tradiciones religiosas. Como hemos visto en su formulación más directa, la apelación a la santidad de la vida utiliza la imagen de la propiedad: la vida de una persona no le pertenece sino que constituye una propiedad de Dios. Pero algunos estudiosos y líderes religiosos han establecido la cuestión de manera más formal: distinguiendo como lo hemos hecho, entre la pregunta de cuándo el hecho de conservar a alguien con vida es bueno para él y cuándo es bueno porque respeta un valor que él incorpora. Por ejemplo, Richard Neuhaus en un influyente artículo publicado en *Commentary* se alinea con los críticos de «la medición racio-

nal de la calidad de vida» que pretenden que «la pregunta de si la vida es buena para la persona, supone un retroceso». Dice que «el argumento de los críticos» es que «la vida es un bien de la persona».³² Un artículo sobre los puntos de vista judíos acerca de la eutanasia dijo que de acuerdo a la ley judía la vida tiene que ser preservada aunque sea a un costo importante. Cada momento de la vida humana se considera intrínsecamente sagrado. La preservación de la vida supera el valor de vivir la «buena vida».³³

Sin embargo, sabemos que la idea de que la vida humana es sagrada o inviolable se revela, a la vez, como más compleja y más abierta a interpretaciones diferentes y conflictivas que lo que su uso religioso a veces reconoce, y que podemos construir otras interpretaciones de esa idea que propongan actitudes más liberales ante la eutanasia. Las personas que aceptan que la inversión natural en la vida es prioritaria (y que sostienen concepciones muy conservadoras acerca del aborto por esta razón), también pueden, sin embargo, no estar de acuerdo en que la eutanasia frustré inevitablemente a la naturaleza. Pueden, plausiblemente, creer que la prolongación de la vida de un paciente que está atrapado por la enfermedad o ha perdido la consciencia ya no ayuda a realizar la maravilla natural de la vida humana y que los propósitos naturales no se satisfacen cuando el plástico, los aspiradores y la química mantienen un corazón funcionando en un cuerpo sin vida y sin mente, un corazón que, por sí mismo, habría dejado de latir.

Ésta es una concepción menos conservadora porque niega que la muerte biológica siempre constituya una burla a la naturaleza. Pero supóngase que también neguemos que la contribución natural a la vida resulte primordial y que se insista en que la contribución humana resulte también importante en la misma medida y que no debería frustrarse ni desperdiciarse. Entonces, dispondremos de una razón mucho más fuerte para negar que la eutanasia siempre insulte la santidad de la vida: insistiremos entonces en que, a veces, la eutanasia *sostiene* ese valor. Para entenderlo así, debemos ahora elaborar y matizar, distinción destacada a lo largo de este libro, la diferencia entre la pregunta de qué actos o eventos satisfacen los intereses de alguna cria-

tura y la cuestión de qué actos o eventos respetan la santidad de la vida de la misma. La idea que he introducido en este capítulo, esto es, que las personas tienen a la vez intereses críticos y de experiencia, complica esa distinción.

Cualquiera que crea en la santidad de la vida humana, cree que una vez que una vida humana ha comenzado importa, intrínsecamente, que esa vida se conduzca bien, que la inversión que representa se lleve a cabo, y que no se frustre. Las convicciones de alguien acerca de sus propios intereses críticos constituyen opiniones acerca de qué significa conducir bien su *propia* vida humana, y estas convicciones pueden, en consecuencia, comprenderse mejor como una aplicación especial de su compromiso general con la santidad de la vida. *Él* está ansioso por hacer algo de su propia vida y no simplemente disfrutarla; la trata como algo sagrado y de lo que *él* es responsable, algo que *él* no debe desperdiciar; piensa que es intrínsecamente importante vivir bien, y con integridad. Esta importancia intrínseca, objetiva, es precisamente lo que amenaza la forma interna del escepticismo; por ello, a veces, parece tan irresistible.

Alguien que pensara que su propia vida iría peor si se retrasara unas semanas su inminente muerte mediante una docena de máquinas, o se le mantuviera biológicamente vivo durante años como un vegetal, cree que está mostrando más respeto por la contribución humana a la santidad de su vida si, por adelantado, pone los medios de evitar esa situación. Y cree, además, que otros muestran más respeto por su vida si la evitan por él. No podemos argumentar sensatamente que deba sacrificar sus propios intereses en favor del respeto por la inviolabilidad de la vida humana. Esto prejuzga la cuestión, porque él piensa que morir es la mejor manera de respetar ese valor. De esta forma la invocación de la santidad de la vida hace surgir aquí la misma cuestión crucial, de carácter político y constitucional, que surge acerca del aborto. Una vez más, la pregunta crítica es si una sociedad decente elegirá la coerción o la responsabilidad, si procurará imponer a todos un juicio colectivo sobre asuntos de índole más profundamente espiritual, o si permitirá y pedirá a sus ciudadanos que realicen por sí mismos los juicios trascendentales, definitorios de su personalidad, sobre sus propias vidas.

No he defendido ningún detallado esquema para decidir cuándo los médicos pueden apresurar la muerte de pacientes que comprensiblemente deseen morir o de pacientes inconscientes que no puedan realizar esa elección. Nuestra principal preocupación ha sido comprender por qué las personas sostienen las opiniones, aparentemente misteriosas, que tienen acerca de sus propias muertes, y mostrar lo que realmente se encuentra en cuestión en la apasionada discusión pública acerca de la eutanasia. Como hemos enfatizado, parte de la discusión pública se centra sobre preguntas difíciles e importantes, de carácter administrativo, que no han sido consideradas. Pero muchas de ellas conciernen a cuestiones morales y éticas, y parte del debate se ha visto afectado seriamente por dos equívocos que ya hemos advertido, pero que sería sensato mencionar nuevamente a modo de sumario.

El primero es la confusión acerca del tipo de intereses que la gente tiene respecto de cuándo y cómo morir. Muchos argumentos en contra de la eutanasia presuponen que a los pacientes que no sufren un gran dolor, incluso los que están permanentemente inconscientes, no se les puede dañar significativamente porque se les mantenga con vida. Como hemos visto, este presupuesto sirve de base a la afirmación de carácter procedimental de que los familiares que insisten en que un paciente inconsciente habría querido morir, deben satisfacer un estándar probatorio especialmente severo, como asimismo al argumento de la «pendiente resbaladiza» según el cual el derecho no debería permitir la eutanasia porque puede terminar permitiendo demasiado, y por último a la afirmación de que los médicos se comprometerán y se resentirá su sentido humanitario si se les pide que maten y se permite que lo hagan. Cuando comprendemos cómo y por qué las personas cuidan sus propias muertes, vemos que el presupuesto sobre el que depende cada uno de estos argumentos es falaz y peligroso.

El segundo equívoco surge de una captación equivocada de una idea que hemos estado estudiando a lo largo de este libro y que, precisamente, hemos considerado nuevamente: la idea de la santidad de la vida. Existe la suposición extendida de que la eutanasia activa —el hecho de que los médicos maten a pacien-

tes que suplican morir— siempre constituye una afrenta a ese valor y debería, por esa razón, prohibirse. Pero la pregunta que provoca la eutanasia no es si la santidad de la vida debería ceder ante algún otro valor, como la humanidad o la compasión, sino cómo se debería comprender y respetar la santidad de la vida. Las cuestiones más importantes acerca del aborto y de la eutanasia, los dos extremos que delimitan la vida, tienen una estructura similar. Cada una involucra decisiones que no versan, precisamente, acerca de los derechos e intereses de individuos particulares, sino acerca de la importancia intrínseca y cósmica de la vida humana en sí misma. En cada caso las opiniones se dividen, no porque algunas personas desprecien valores que otras aprecian sino, por el contrario, porque los valores en cuestión se encuentran en el centro de la vida de cualquiera, y porque nadie puede tratarlas como suficientemente triviales como para aceptar las órdenes de otras personas acerca de lo que esos valores significan. Hacer que alguien muera en una forma que otros aprueban, pero que él cree que es una contradicción horrorosa con su propia vida, constituye una devastadora y odiosa forma de tiranía.

LA VIDA DESPUÉS DE LA RAZÓN

Finalmente, nos detendremos en la que podríamos considerar como la más triste de las tragedias que hemos estado examinando. Debemos considerar la autonomía y los intereses primordiales de las personas que sufren de demencia seria y permanente, y, también, lo que requiere el adecuado respeto por el valor intrínseco de *sus* vidas.

La causa más importante de la demencia es la enfermedad de Alzheimer, una progresiva enfermedad del cerebro denominada así por el médico y neuropatólogo alemán Alois Alzheimer, que fue el primero que la identificó y describió en 1906. Los pacientes que se encuentran en las últimas etapas de esta enfermedad pierden casi toda la memoria de su vida anterior y no pueden, salvo periódica y fragmentariamente, reconocer o responder a otras personas, incluso a aquellas que constituyan su círculo próximo. Pueden perder la capacidad de hablar más allá de una palabra o dos. Frecuentemente sufren incontinencia, se caen permanentemente o pierden la capacidad de andar. Son incapaces de llevar a cabo planes, proyectos o deseos, aunque sean de estructura muy simple. Expresan deseos y aspiraciones, pero éstos cambian rápidamente, y con frecuencia muestran muy poca continuidad en su conducta, incluso en períodos de días o de horas.

La enfermedad de Alzheimer consiste en un deterioro fisiológico: las terminales nerviosas del cerebro degeneran en una

placa entretejida de materiales fibrosos. Aunque los investigadores esperan que se pueda desarrollar algún tratamiento que retrase esa degeneración,¹ no ha sido todavía descubierto, y aparentemente existe poca perspectiva de revertir el deterioro cerebral muy avanzado. Un especialista en esta enfermedad describe que la degeneración ocurre «gradual e inexorablemente y, de manera usual, conduce a la muerte —entre cuatro y doce años después de su inicio—, en un estado de inmovilidad en el que el paciente esta seriamente debilitado».² Pero de acuerdo con la US Office of Technology Assistentment (Oficina de Asesoramiento Tecnológico de los Estados Unidos), la muerte se puede demorar por un período de hasta veinticinco años.³

Nuestra discusión se centrará únicamente en las últimas etapas de la enfermedad. No consideraremos, excepto de pasada, la actual estructura de los derechos y disposiciones legales que protegen a las personas dementes o incapacitadas mentalmente, o las actuales prácticas de los médicos u otros cuidadores y funcionarios encargados de su cuidado. Tampoco informaremos sobre la reciente investigación de los aspectos genéticos, u otros rasgos, de tales enfermedades, o de su diagnóstico, pronóstico o tratamiento. Sobre estas cuestiones existe una completa literatura.⁴ Nos concentraremos en la pregunta de cuáles son los derechos morales que tienen, o retienen, estas personas en las últimas etapas de la demencia, y sobre qué es lo mejor para ellos. ¿Es esencial para tener cualquier derecho estar en posesión de algún mínimo nivel de competencia mental? ¿Las personas mentalmente incapacitadas tienen los mismos derechos que tienen los individuos normalmente competentes, o sus derechos se alteran, disminuyen o se extienden en alguna forma en virtud de su enfermedad? Por ejemplo, ¿tienen los mismos derechos a la autonomía, a recibir cuidados, a la dignidad y a un mínimo nivel de recursos en la misma medida que los enfermos con competencia mental normal?

Éstas son preguntas de creciente y gran importancia. La Asociación de Alzheimer estimó, en 1990, que cuatro millones de norteamericanos estaban afectados por la enfermedad, y como la enfermedad de Alzheimer afecta a los ancianos se espera que este número se incremente en la medida en que la po-

blación aumente su promedio de edad. Un estudio de la Facultad de medicina de Harvard estimó, en 1989, que el 11,3 por ciento de la población norteamericana de sesenta y cinco años —o mayor—, probablemente, tenía la enfermedad de Alzheimer. La frecuencia estimada se incrementaba fuertemente con la edad: se estimó que el 16,4 por ciento de las personas entre setenta y cinco y ochenta y cuatro años tenían, o tienen, la enfermedad de Alzheimer, y que la padecían —en un preocupante 47,55 por ciento— las que superaban los ochenta y cinco años.⁵ (Otros estudios que aplican una definición más restringida de la enfermedad sugieren un promedio significativamente menor pero todavía alarmante.)⁶ Esta incidencia de la enfermedad es comparable a la de otros países. Por ejemplo, de acuerdo con la Sociedad de la Enfermedad de Alzheimer de Gran Bretaña, el 20 por ciento de los mayores de ochenta años están afectados, más de doscientas cincuenta mil personas tienen la enfermedad y la cifra crecerá a setecientas cincuenta mil en 30 años.⁷ El costo de esta enfermedad hace tambalear tanto a la comunidad como a los individuos. Denis Selkoe, un importante experto, dijo en 1991: «Para la sociedad norteamericana, el costo de diagnosticar y tratar la enfermedad de Alzheimer, principalmente en lo que respecta al cuidado y atención permanente que requieren los enfermos, se estima actualmente en más de 80 billones anuales.»⁸ En 1992, en Estados Unidos el costo anual de una enfermera a domicilio para un individuo afectado por la enfermedad de Alzheimer oscilaba entre 35.000 y 52.000 dólares.⁹ Cada uno de los millones de casos de Alzheimer es terrible tanto para las víctimas como para aquellos que las aman, cuidan y se preocupan por ellas. Un libro reciente, dedicado a «cualquiera que entregue “36 horas por día” al cuidado de una persona con una enfermedad mental», describe con detalles espeluznantes las vidas de algunos de estos pacientes, no sólo en los tramos finales de inmovilidad, sino a lo largo de toda la enfermedad.

«Con frecuencia, María tenía miedo, un miedo sin nombre y sin forma [...] La gente venía, los recuerdos venían, y luego se deslizaban y alejaban. Ella no podía discernir entre lo que era

realidad y lo que era memoria de cosas pasadas [...] La bañera era un misterio; de un día a otro, no podía recordar cómo manejar el agua: unas veces dejaba que ésta se marchara por completo, y otras el agua iba subiendo de nivel sin que ella pudiera detenerla. María estaba contenta cuando su familia iba a visitarla. A veces recordaba sus nombres, sin embargo, frecuentemente, no lograba hacerlo. Lo que más le gustaba era que sus parientes, simplemente, la cuidaran y amaran.»

«Aunque la señorita Ramírez le había dicho a su hermana, una y otra vez, que hoy era el día de visitar al médico, ella no entró en el coche hasta que fue arrastrada por dos vecinos, mientras continuaba gritando. Durante todo el camino al consultorio del médico, siguió clamando por ayuda y, cuando llegó allí, trató de escaparse.»

«Repetidamente el señor Lewis irrumpió en lágrimas mientras trataba de anudar los cordones de sus zapatos. Luego arrojó los zapatos a la basura y se encerró gimoteando en el baño.»¹⁰

Cuando Andrew Firlik era un estudiante de medicina se encontró a una mujer de 54 años, víctima de la enfermedad de Alzheimer, a la que llamó Margo y comenzó a visitarla diariamente en su apartamento, donde ella estaba a cargo de un sirviente. El apartamento tenía muchas cerraduras para impedir que Margo se escapara por la noche y vagabundeara en el parque en camisa de dormir, lo que ya había hecho antes. Margo decía que reconocía a Firlik cada vez que éste llegaba, pero nunca utilizaba su nombre, por lo que Firlik sospechaba que eso era solamente un gesto de cortesía. Ella decía que estaba leyendo novelas de misterio, pero Firlik «advirtió que pasaba páginas, al azar, un día tras otro; docenas de páginas aparecían manoseadas [...] Quizás, ella disfrute, precisamente, sentándose y canturreando para sí, mecándose lentamente, dormitando y ocasionalmente pasando una nueva página». Margo concurría a una clase de arte para enfermos de Alzheimer; todos, incluso ella misma, pintaban la misma imagen casi siempre, era cerca del final, justo antes de morir cuando las pinturas se tornaban más primitivas. Firlik dijo que

estaba confundido por el hecho de que «a pesar de su enfermedad o, tal vez, incluso, a causa de ella, Margo era innegablemente una de las personas más felices que había conocido alguna vez». Firlik informa, en particular, de su placer al comer emparedados de cacahuete, manteca y jalea. Pero preguntó: «¿qué es lo que queda cuando una persona ya no puede acumular nuevos recuerdos mientras se desvanecen rápidamente los anteriores? ¿Quién es Margo?». ¹¹

Debemos repetir ahora una observación que ya hemos hecho antes: estamos considerando los derechos e intereses no de alguien que ha sido siempre demente, sino de alguien que fue capaz en el pasado. Por consiguiente, podemos pensar acerca de esta persona, al considerar sus derechos e intereses, de dos formas diferentes: como un *demente*, enfatizando su situación actual y sus capacidades, o como una persona que se ha *convertido* en demente y fijarnos en el transcurso de toda su vida. El derecho a la autonomía de una persona competente ¿puede incluir, por ejemplo, el poder de establecer que se le niegue más tarde un tratamiento destinado a prolongar su vida, o que no se gasten fondos para mantenerla en una situación confortable, aunque su estado de demencia requiera esa atención? Entonces, ¿debería hacerse por ella lo que satisfaga sus mejores intereses actuales para hacer el resto de su vida tan placentera y confortable como sea posible o lo que satisfaga los mejores intereses de la persona que ha sido? Supóngase que el paciente demente insiste en permanecer en su casa en vez de vivir en una institución aunque ello resulte una importante carga para su familia, y supóngase, asimismo, que todos acordamos que la gente orienta mejor su vida cuando no constituye una carga seria para otros. Entonces, ¿satisface realmente los mejores intereses de ese paciente dejar que se convierta en una carga semejante?

La dignidad de una persona está conectada, normalmente, a su capacidad de autorrespeto. ¿Deberíamos ocuparnos de la dignidad de un paciente demente si él mismo no tiene conciencia de su dignidad? Parece que ello depende de si su dignidad pasada, en tanto persona competente, está todavía implicada de alguna manera. Si eso es así, entonces podemos asumir su capacidad originaria para el autorrespeto como algo que requiere

que se la trate ahora con dignidad; podemos decir que ahora esa dignidad es necesaria para mostrar un respeto por su vida como un todo. Muchas cuestiones importantes acerca de los derechos de los dementes dependen, entonces, de cómo se relacionan ahora con los derechos que tenían sus anteriores personalidades competentes.¹²

Autonomía

Se acuerda, generalmente, que los ciudadanos adultos, con competencia normal, tienen un derecho a la autonomía, es decir, un derecho a tomar, por sí mismos, decisiones importantes definitivas de sus propias vidas. Los adultos competentes tienen libertad para realizar «malas inversiones», siempre que otros no les mientan o les priven de información, y se permite fumar a los fumadores en privado, aunque las cajetillas de cigarrillos deban advertirles de los peligros de hacerlo. Con frecuencia, esta autonomía está en juego en contextos médicos.¹³ Por ejemplo, un testigo de Jehová puede negarse a recibir las transfusiones de sangre que son necesarias para salvar su vida porque las transfusiones ofenden sus convicciones religiosas. A un paciente cuya vida sólo se puede salvar si le son amputadas sus piernas, pero que prefiere morir rápidamente a vivir sin ellas, se le permite rechazar la operación. Generalmente, el Derecho estadounidense reconoce el derecho de un paciente a la autonomía en circunstancias de este tipo.¹⁴ Pero ¿cuándo se pierde ese derecho? Por ejemplo, ¿en qué medida las personas mentalmente incapacitadas tienen un derecho a adoptar, por sí mismas, decisiones que según los otros no satisfacen sus mejores intereses?¹⁵ ¿Se le debería permitir a María, la mujer que no reconoce a sus parientes o no puede manejarse en una bañera, gastar o disponer de su dinero en la forma que quiera, o elegir sus propios médicos, o rehusar los tratamientos médicos prescritos, o decidir si un familiar es el indicado para cuidarla? ¿Se le debería permitir permanecer en su casa, con alguien que la cuide, a pesar de que su familia opinara que obtendría una atención mejor en una institución?

Pueden existir, por supuesto, algunas otras razones, más allá de la autonomía, para permitir a María y a otras personas dementes hacer lo que les plazca. Por ejemplo, puede ser que, si se les impide hacer lo que desean, se alteren de tal forma que esa oposición les provoque más daño que beneficio, aunque la decisión que se tome, en sí misma, no satisfaga sus intereses. Pero ¿tenemos alguna razón para respetar sus decisiones incluso cuando eso no es así, cuando pensamos que, consideradas todas las cosas, impedirles que tomen una cierta decisión satisfaría sus mejores intereses?

No podemos contestar a esta pregunta sin una reflexión acerca del objetivo de la autonomía, esto es, sobre el porqué deberíamos respetar las decisiones que los individuos toman, incluso cuando creemos que no satisfacen sus mejores intereses. Se podría denominar criterio de *evidencia* a una popular respuesta: la que sostiene que deberíamos respetar las decisiones que las personas toman para sí mismas, aunque consideremos que estas decisiones son imprudentes, porque generalmente cada persona conoce lo más satisfactorio para sus intereses mejor que ninguna otra.¹⁶ Aunque frecuentemente pensemos que alguien ha cometido un error al evaluar cuáles son sus intereses, la experiencia nos enseña que en la mayoría de los casos estamos equivocados al pensar de esa manera. Por consiguiente, es mejor, a largo plazo, reconocer un derecho general —a la autonomía— que debemos respetar siempre, en vez de reservarnos el derecho de interferir en la vida de otros individuos cada vez que pensamos que han cometido un error.

Si aceptáramos esta explicación de la autonomía, basada en el criterio de evidencia, no podríamos extender dicho derecho respecto a las decisiones tomadas por las personas seriamente afectadas por la demencia. Éstas han perdido totalmente el poder de apreciación y raciocinio. Posiblemente, entonces, no distinguirían cuáles son sus mejores intereses, tan bien como harían especialistas como los médicos. En algunos casos, sería incoherente cualquier presunción sobre si los dementes conocen mejor sus mejores intereses: por ejemplo, como frecuentemente sucede cuando sus deseos y decisiones cambian radicalmente desde un intervalo de lucidez a otro.

Pero, de hecho, la concepción de la autonomía basada en la evidencia está muy lejos de ser concluyente. La autonomía nos requiere que permitamos a alguien llevar adelante su propia vida, incluso cuando se condujera de tal forma que él mismo aceptara que ésta no satisface en modo alguno sus intereses.¹⁷ A veces se trata de una situación que los filósofos denominan «debilidad de la voluntad». Muchos fumadores saben que fumar, consideradas todas las cosas, es perjudicial, pero, de todos modos, fuman. Si creemos, como hemos dicho, que respetar su autonomía significa permitirles actuar así, no podremos aceptar que el objetivo de la autonomía tenga que ver con la protección del bienestar de una persona y que existan razones más admirables para actuar en contra de lo que uno cree que satisface sus mejores intereses. Algunas personas rehúsan un tratamiento médico, que necesitan, porque creen que otros individuos, que resultarían privados del mismo si ellas lo recibieran, lo precisan con más urgencia. Tales personas actúan conforme a condicionamientos que admiramos, aun en el caso en que nosotros no actuemos de la misma manera, y la autonomía nos exige que respetemos sus decisiones. Una vez más, la supuesta explicación del derecho a la autonomía —es decir, que promueve el bienestar de las personas que toman decisiones aparentemente imprudentes— no basta para reafirmar nuestras convicciones acerca de cuándo la gente tiene ese derecho. Todo ello sugiere que el objetivo de la autonomía debe ser, al menos en alguna medida, independiente de la pretensión de que una persona conozca generalmente mejor que cualquier otra cuáles son sus mejores intereses. De esto no se concluiría, entonces, que otros estén autorizados a decidir por un individuo demente, simplemente porque éste pueda equivocarse acerca de cuáles son sus mejores intereses. Quizás, después de todo, el demente tiene también un derecho a la autonomía.

Pero debemos tratar de determinar otra explicación más plausible del objetivo de la autonomía y preguntarnos, entonces, si el demente tendría un derecho a la autonomía de acuerdo con ese objetivo. La alternativa más plausible enfatiza la integridad en vez del bienestar del agente con capacidad de elección; de acuerdo con esta idea, el valor de la autonomía deriva

de la capacidad que protege: la capacidad para expresar el carácter personal en la vida que uno lleva, esto es, valores, compromisos, convicciones e intereses tanto críticos como de experiencia. El reconocimiento de un derecho individual de autonomía hace posible la autocreación. Permite a cada uno de nosotros hacernos responsables para conformar nuestras vidas de acuerdo a nuestra propia personalidad, coherente o incoherente, pero, en cualquier caso, distintiva. Nos permite conducir nuestras propias vidas, en vez de dejarnos llevar a lo largo de ellas, de tal forma que cada uno de nosotros pueda ser, en la medida en que un esquema de derechos lo haga posible, lo que hemos hecho con nosotros mismos. Permitimos que alguien elija morir, ante la alternativa de una amputación radical o de una transfusión sanguínea, si éste es el deseo que ha comunicado previamente porque reconocemos su derecho a una vida estructurada según sus propios valores.

La concepción de la autonomía desde el punto de vista de la integridad no asume que los individuos competentes tengan valores consistentes, o que realicen siempre elecciones acertadas o que siempre lleven vidas estructuradas y reflexivas. Reconoce que las personas con frecuencia realizan elecciones que reflejan debilidad, indecisión, capricho o pura irracionalidad. Por ejemplo, admite que continúen fumando algunas personas obsesionadas por su salud en lo que se refiere a otros aspectos. Cualquier teoría plausible de la autonomía basada en la integridad debe distinguir entre el objetivo general, o el valor de la autonomía, y sus consecuencias para una persona en particular, o para una ocasión particular. La autonomía alienta y protege la capacidad general de las personas para orientar sus vidas según su criterio, el criterio de lo que es importante por y para ellas. Quizás el principal valor de esa capacidad se realice sólo cuando una vida despliega, de hecho, una integridad y autenticidad plenas. Pero el derecho a la autonomía protege y alienta en cualquier circunstancia dicha capacidad, al permitir que las personas elijan el alcance y la forma en que procurarán llevar a cabo aquel propósito.

Si aceptamos esta concepción basada en la integridad, acerca de la importancia de la autonomía, nuestros juicios rela-

tivos a la cuestión de si los pacientes incapacitados tienen derecho a ésta nos conducirán al asunto del grado de su capacidad general para orientar su propia vida. Cuando las elecciones de una persona afectada de demencia moderada son razonablemente estables, continúan en forma razonable con el tono general de su vida anterior, y son inconsistentes y autofrustrantes sólo en el mismo grado, más o menos, en que lo son las elecciones de individuos totalmente competentes, podemos todavía contemplarla como alguien que está a cargo de su vida y que, por esa razón, tiene derecho a su autonomía. Pero si sus elecciones y peticiones, no importa cuán firmemente se expresen, se contradicen unas con otras, al azar o de forma sistemática, de modo que no reflejan ninguna coherencia y ningún propósito discernible aunque sea a corto término, entonces, presumiblemente ha perdido su capacidad, que es lo que la autonomía pretende proteger. El reconocimiento de un derecho permanente a la autonomía sería inútil. No tiene ningún derecho a que se respeten, por razones de autonomía, sus decisiones acerca de un tutor (o las relativas al uso de su propiedad, a su tratamiento médico o a la permanencia en su casa). Todavía tiene derecho a la beneficencia pública: el derecho a que las decisiones sobre estas cuestiones se realicen para satisfacer sus mejores intereses; sus preferencias pueden ser importantes, por distintas razones, a la hora de decidir cuáles son sus mejores intereses pero no tiene ya el derecho, como lo tienen los individuos competentes, de decidir por sí mismas en forma contraria a esos intereses.

A veces la palabra *competencia* se usa en un sentido específico, relativo a una actividad, para referir la habilidad de obtener y manipular información sobre un problema determinado. La competencia en este sentido es variable, incluso entre los individuos normales; puedo ser más competente que usted en la adopción de ciertas decisiones y, menos, en otras. La literatura médica relativa a la facultad de decidir por los dementes indica, correctamente, que la competencia en este sentido específico es relativa a la índole y complejidad de la decisión en cuestión.¹⁸ Un paciente que no es competente para administrar sus complejos asuntos de negocios puede, no obstante, tener la habilidad

para discernir si, por ejemplo, debería permanecer en su casa o ingresar en una institución.

Pero la *competencia*, en el sentido en que es presupuesta por el derecho a la autonomía, se refiere a un asunto muy diferente. Significa la habilidad más difusa y general que hemos descrito: la habilidad para actuar sobre la base de una preferencia genuina o de acuerdo con un carácter, una convicción o un sentido de la propia identidad. Por supuesto, habrá casos difíciles en los que no podremos conocer, con certeza, si, en concreto, un paciente demente es competente en ese sentido. Pero deberemos realizar ese juicio global, y no una combinación de juicios acerca de su capacidad para actividades específicas, a fin de determinar si un paciente mentalmente incapacitado tiene derecho a la autonomía.¹⁹ Los pacientes como María no tienen derecho a que se respete *ninguna* de sus decisiones, precisamente en razón de la preocupación por su propia autonomía. Esto puede sonar duro pero no sería bueno permitir que una persona asuma decisiones en contra de sus propios intereses a fin de proteger una capacidad que no tiene y que no puede tener.

Así, ni la concepción de la autonomía basada en la evidencia, ni la concepción más plausible sustentada en la integridad recomiendan conceder algún derecho de autonomía a las personas seriamente afectadas de demencia. Pero ¿qué sucede con la autonomía *precedente* del paciente? Supóngase que un paciente, incompetente en sentido general y total, años atrás, cuando era perfectamente competente, hizo un testamento que establecía lo que, con claridad, quería evitar que le sucediera. Supóngase, por ejemplo, que anteriormente, cuando era completamente competente, Margo hubiera redactado un documento formal que estableciera la directiva de que si ella padecía la enfermedad de Alzheimer todas sus propiedades se donasen a una determinada institución de caridad de tal forma que ninguno de sus bienes pudiera ser usado para afrontar los gastos de su propio cuidado. O que, si eso ocurriera, no debería recibir ningún tratamiento por cualquier otra enfermedad seria y amenazante que pudiese contraer. O que, incluso, en ese caso se le debería matar de la manera más rápida e indolora posible. Si Margo hubiera expresado cualquiera de estos deseos cuando

era competente ¿exigiría la autonomía que aquellos que estuvieran encargados de su cuidado los respetaran ahora que parece perfectamente feliz doblando las páginas de sus novelas de misterio, con el único cuadro que vuelve a pintar y a repintar, y con sus emparedados de cacahuete, manteca y jalea?

Si hubiéramos aceptado la concepción de la autonomía basada en la evidencia, concluiríamos que el argumento para respetar los anteriores deseos de Margo sería muy débil. Las personas no son los mejores jueces de lo más beneficioso para ellas bajo circunstancias en las que nunca se han encontrado y en las que sus deseos y preferencias pueden haber cambiado drásticamente. Pero si aceptamos la concepción basada en la integridad, concluiremos que los deseos pasados de Margo tienen que ser respetados. Una persona competente, que realiza un testamento determinando cómo debería ser tratada en caso de demencia, está realizando la clase de juicio que más respeta la autonomía entendida desde el punto de vista de la integridad: un juicio acerca de la clase de vida que quiere tener.

Sin embargo, esta conclusión es problemática, incluso impactante, y alguien podría querer negarla insistiendo en que el derecho a la autonomía es *necesariamente* actual: es decir, que el derecho de una persona a la autonomía es sólo un derecho a que se le respeten sus decisiones *presentes*, no las pasadas que desde entonces puede haber rechazado. Ciertamente, ésta es la fuerza normal del reconocimiento de la autonomía. Supóngase que un testigo de Jehová ha suscrito un documento formal estipulando que no se le someta a transfusiones sanguíneas, aun en el caso en que por debilidad de la voluntad él mismo las requiera cuando sean necesarias para evitar su muerte. Quiere, como Ulises, que se le amarre al mástil de su fe. Pero cuando llega el momento y necesita una transfusión, clama por ella. No pensaríamos que el respeto por su autonomía exigiera ignorar su actual ruego.

Sin embargo, podemos interpretar en formas diferentes este ejemplo, y la diferencia es crucial para nuestro presente problema. Primero, podríamos decir que la última petición del testigo de Jehová cancela su decisión original porque expresa un deseo más actual. Esto presume que la autonomía es un derecho

que únicamente permite referirnos a decisiones pasadas cuando tenemos razones para creer que la gente todavía desea lo que quería entonces. Sobre esta idea, la autonomía precedente es una ilusión: tratamos las decisiones pasadas de una persona como si fueran importantes sólo porque normalmente evidencian sus deseos presentes y no las consideramos para nada cuando sabemos que éste no es el caso. Por otro lado, podríamos decir que la última petición del testigo de Jehová anula su decisión original porque resulta de un ejercicio reciente de su autonomía, y que el hecho de no tenerlo en cuenta sería tratarlo como si ya no estuviera a cargo de su propia vida. La diferencia entre estas dos concepciones acerca de la fuerza de un ejercicio precedente de la autonomía es crucial cuando alguien cambia de idea *después* de que se ha vuelto incompetente, esto es, cuando ya no subsisten las condiciones de la autonomía. Supóngase que el mismo accidente que hace médicamente necesaria una transfusión sanguínea para el testigo de Jehová también lo trastorna mentalmente, y que todavía, mientras está evidentemente trastornado, solicita la transfusión. Sobre la base de la primera idea no violaríamos la autonomía administrándosela, pero sí lo haríamos de acuerdo con la segunda.

¿Cuál de las dos ideas acerca de la fuerza de las decisiones pasadas es más convincente? Supóngase que estuviésemos seguros de que si el testigo de Jehová, afectado por el trastorno mental, recibiera la transfusión y conservara su vida, al recuperar nuevamente su competencia se horrorizaría por haber recibido un tratamiento que, según su creencia, es para él peor que la propia muerte. En esas circunstancias, creo que vulneraríamos su autonomía al suministrarle la transfusión. Esto constituye un argumento en favor de la segunda idea acerca de la fuerza de las decisiones pasadas: la idea que asume como genuina a la autonomía precedente. Nos negamos a suministrar una transfusión al testigo de Jehová trastornado, no porque pensemos que realmente continúe queriendo lo que había querido antes, —éste no es un caso en el cual alguien que rechaza un determinado tratamiento está inconsciente cuando lo necesita—, sino porque carece de la capacidad necesaria para un nuevo ejercicio de la autonomía. Subsiste la fuerza de la primera deci-

sión porque no ha sido anulada por una nueva decisión de una persona capacitada para ejercer su autonomía.

Alguien nos podría decir que lo único que nos justifica al suspender la transfusión es que sabemos que el testigo rechazaría la transfusión, si se recuperara. Pero esta predicción sería irrelevante en el supuesto de que el individuo conservase completamente su competencia en el momento de pedir la transfusión y se desesperara por vivir, aunque muy probablemente al día siguiente cambiase nuevamente de idea y se asustase por lo que ha hecho. Seguramente deberíamos acceder a su petición en esas circunstancias. Cuando tenemos que decidir si hay que respetar la súplica de alguien, aunque contradiga sus profundas convicciones pasadas, lo que importa es si ahora es competente para adoptar una decisión de esa índole y no si más tarde se arrepentirá por haberla adoptado. Entonces, nuestro argumento en favor de la concepción basada en la integridad apoya que considera genuina la autonomía precedente. El derecho de una persona competente a la autonomía requiere que se respeten sus decisiones pasadas acerca de cómo quiere que sea tratado en el caso de volverse demente, incluso si ello contradice los deseos que pueda tener en un momento posterior. Si rehusamos respetar la autonomía precedente de Margo, si nos negamos a respetar sus decisiones pasadas porque, aunque fueron realizadas cuando era competente, no se adecuan a sus actuales deseos de persona incompetente, entonces estamos vulnerando su autonomía, de acuerdo con la concepción basada en la integridad. Esta conclusión tiene una gran importancia práctica. Las personas competentes que se preocupan por el fin de sus vidas, en las formas que hemos advertido en el capítulo 7, naturalmente se preocuparán acerca de cómo podrían ser tratadas si se vuelven dementes. Alguien que está ansioso por asegurar que, en ese caso, su vida no será prolongada por un tratamiento médico, se preocupa precisamente porque piensa que el carácter de su vida global podría comprometerse en ese supuesto. Se encuentra en la misma posición que las personas que suscriben testamentos para pedir que no se preserve su vida en condiciones médicas en las que no hay esperanzas, o en un estado vegetativo permanente. Si fuéramos a respetar sus requerimientos pasados, como

lo deben hacer los estados norteamericanos según la decisión de la Corte Suprema, entonces tendremos las mismas razones para respetar los deseos de que no se mantenga con vida a alguien que, como la señora Adkins, temía a la demencia más que a la inconsciencia.

Si embargo, el argumento tiene consecuencias muy problemáticas. El estudiante de medicina que estuvo observando a Margo dijo que su vida era la más feliz que había conocido. ¿Deberíamos realmente negar a una persona como ella el cuidado médico rutinario preciso para mantenerla con vida? ¿Podríamos alguna vez concebir que hay que *matarla*? Podríamos considerar moralmente imperdonable no tratar de salvar la vida de alguien que la goza plenamente, sin importar cuán demente sea, y podríamos pensar que está más allá de la imaginación la cuestión de si, realmente, deberíamos matarla. Podríamos odiar vivir en una comunidad cuyos funcionarios realizan o permiten esas decisiones. Podríamos tener aun otras buenas razones para tratar a Margo de la manera como ella ahora desea, y para no darle el tratamiento que, en nuestro caso imaginario, alguna vez solicitó. Pero, sin embargo, ello vulnera su autonomía, en vez de respetarla.

Beneficencia

Cuando se confía una persona a otra para que se encargue de ella o la cuide, la primera tiene lo que vamos a llamar un derecho a la beneficencia, un derecho para que la segunda adopte decisiones en favor de sus mejores intereses. Este derecho fiduciario constituye una idea familiar tanto en el derecho como en la moral: un fideicomisario debe actuar para satisfacer los intereses de los beneficiarios del fideicomiso; los directores de una corporación deben actuar en interés de sus accionistas; los médicos y otros profesionales deben actuar en interés de sus pacientes o clientes. El derecho a la beneficencia, en tales casos, no es un derecho para que una persona particular asuma este deber fiduciario de cuidado; se tiene este derecho sólo cuando alguien asume esa responsabilidad. Ni es un derecho a que cier-

tos recursos particulares se pongan a disposición del fiduciario; el derecho sólo gobierna el uso de cualesquiera recursos que de hecho se encuentren disponibles para el cuidado del beneficiario.

Como es el caso que los beneficiarios y los fiduciarios pueden tener una idea diferente acerca de cuáles son los mejores intereses del primero, el derecho de la beneficencia difiere del derecho a la autonomía que hemos estado discutiendo y puede, en algunas circunstancias, estar en conflicto con él. Ya hemos advertido un conflicto potencial: esto es, entre los intereses de un paciente demente y su autonomía precedente, la que ejercitó cuando era un individuo competente. ¿Es genuino este conflicto? Si lo es, entonces el derecho actual de Margo a la beneficencia —ahora cuando ella se encuentra en estado de demencia— sería una razón para ignorar su autonomía precedente, para hacerla feliz, ahora, a pesar de cualquier directiva que ella haya formulado antes. No hay ninguna razón para dudar de que una persona demente tiene derecho a la beneficencia, pero nos enfrentamos con un problema obvio al considerar las consecuencias de ese derecho. ¿Cuáles *son* los mejores intereses de alguien que está afectado sería y permanentemente de demencia? Enfatizamos en el último capítulo la distinción entre lo que denominamos intereses de experiencia e intereses críticos, y esta distinción es ahora indispensable.²⁰

Incluso una persona afectada de demencia sería (a diferencia de alguien que se encuentra en un estado vegetativo persistente) tiene intereses de experiencia. La mayoría de las víctimas que se encuentran en las últimas etapas de la enfermedad de Alzheimer todavía pueden disfrutar de una vida cómoda y de consuelo. Como se recordará, lo que a María más le gustaba era el apoyo y el afecto de los demás. Pueden tener temor o agradables perspectivas acerca de su futuro. Pero una vez que la demencia avanza, las víctimas de Alzheimer han perdido la capacidad de pensar acerca de cómo hacer que sus vidas, consideradas como un todo, sean más fructíferas. Ignoran su propia identidad, no como alguien que tiene amnesia —simplemente porque no puedan identificar su pasado—, sino de modo más fundamental: no tienen el sentido de una vida global, de un pa-

sado vinculado a un futuro, que pudieran ser objeto de una evaluación o de una consideración como un todo.²¹ No pueden tener proyectos o planes del tipo que requiere la conducción de una vida en sentido crítico. En consecuencia, no tienen ninguna opinión actual acerca de cuáles son sus propios intereses críticos.

No obstante, sí tienen todavía intereses de esa clase. Por supuesto, si nosotros imaginamos la vida de una persona demente de una forma anticipatoria, como aquella que llevará desde ahora en adelante, parecería que existe muy poco interés en especular acerca de sus intereses críticos, de lo que haría que su vida fuera más o menos valiosa, porque ha perdido la capacidad para los actos o afectos que le puedan proporcionar valor. El valor no puede ser vertido en una vida desde fuera; debe ser generado por la persona que la vive, y esto ya no es posible para ella. Pero cuando consideramos de qué manera el destino de una persona demente puede afectar el carácter de su vida, consideramos su vida globalmente, no sólo en sus tristes estados finales, y evaluamos su futuro en términos de cómo afecta al carácter total de su vida.

El demente está, en muchos aspectos, en la misma posición que un paciente inconsciente en estado vegetativo persistente. Pero existe una diferencia importante. Puedo pensar acerca de cuáles serían mis mejores intereses si llegara a alcanzar un estado vegetativo permanente, sin necesidad de preocuparme por ningún conflicto de intereses: si estoy convencido de que mantenerme vivo durante años como un vegetal podría arruinar mi vida, puedo actuar sobre esa convicción sin que existan perspectivas de conflicto, y suscribir un testamento que establezca que se me permitiera morir. Pero sé que si me convierto en un demente probablemente querré continuar viviendo y que, entonces, todavía seré capaz de placeres de experiencia primarios. Es verdad que algunas de las víctimas de la demencia llevan vidas espantosas y dolorosas, saturadas de miedo y de paranoia. Algunas son brutalmente desgraciadas e ingratas con aquellos que las cuidan, pero aun en estas condiciones parece que quieren continuar viviendo. ¿Y cómo puedo saber si mi vida será desgraciada? Por ejemplo, la vida de Margo no parecería que lo

fuera; y aun después que su salud se deteriorara todavía más, bien podría haber continuado gozando de sus emparedados de cacahuete, manteca y mermelada, hojeando sin ningún propósito las páginas de su novela de misterio, tomando el sol, sin reconocer a nadie, sin conectarse con nada, sonriendo y aparentemente contenta. ¿Sería favorable para mis mejores intereses continuar una vida como ésta o, más bien, lo sería morir tan pronto como fuera posible?

Las personas a las que he interrogado están drásticamente en desacuerdo acerca de esta penosísima cuestión. Aproximadamente, a la mitad les repele la idea de vivir en estado de demencia, de padecer vidas totalmente dependientes, desvariando, incapaces de comprender que existe un mundo más allá de ellas mismas, y menos aún de seguir su curso. Piensan que concluir una vida de este modo equivale a arruinarla seriamente, y que el daño crítico es todavía más grande al que supondría vivir como un vegetal inmóvil, lo que no contradice tan violentamente su razón y su sentido. No admiten que los placeres infantiles de la demencia puedan compensar su desgracia; unos piensan que la capacidad de gozar con tales placeres sería una parte de esa desgracia. Preferirían no continuar viviendo. Pero otros asumen la otra idea. Piensan que no es cierto que una vida en estado de demencia sea peor que ninguna, y para ellos los magros placeres infantiles son mejores que ninguno.

Las personas del primer grupo pueden considerar la posibilidad de suscribir testamentos, que estipulen que, en el caso de que se vuelvan dementes de manera seria y permanente y desarrollen entonces grave enfermedad, no se les debería suministrar tratamiento médico, excepto para evitar el dolor. Pueden considerar la posibilidad de tratar de disponer las otras soluciones que hemos mencionado: que se regale su dinero e incluso, si es posible, que se las mate. Ya hemos argumentado que el respeto por su autonomía podría ser una razón para hacer lo que piden. Pero hemos suscitado la cuestión de si entonces habría un conflicto entre el respeto hacia su autonomía y la satisfacción de sus mejores intereses. ¿Existe un conflicto entre el respeto a la anterior autonomía de Margo, si ella hubiera firmado un testamento semejante, y hacer lo que más tarde satisfaga sus

mejores intereses? ¿Es semejante al caso en el cual tenemos que elegir entre respetar la autonomía de un testigo de Jehová o suministrarle una transfusión, cuando está inconsciente, que va a salvarle la vida?

Por supuesto, existe un conflicto entre la autonomía precedente de Margo y sus actuales intereses de experiencia porque todavía disfruta de su vida, pero no existe un conflicto con sus intereses críticos tal como ella misma los concibió cuando era competente para hacerlo. Si decido, cuando todavía soy capaz, que sería lo mejor para mí no continuar la vida en un estado de demencia seria y permanente, entonces, un fiduciario podría contradecirme sólo al precio de ejercer una forma inaceptable de paternalismo moral. El hecho de que un médico contradiga el juicio de un adulto competente acerca de la demencia no se justifica más que el hecho de que contradiga su juicio acerca de la inconsciencia permanente. Una vez que excluimos esta forma de paternalismo, una vez que aceptamos que debemos juzgar los intereses críticos de Margo en la forma que ella lo hizo cuando era competente para hacerlo, entonces el conflicto entre autonomía y beneficencia parece desaparecer. Si Margo había reclamado que no se le suministrara tratamiento médico en el caso de una enfermedad mortal contraída después de que se hubiera convertido en una demente, ni su derecho a la autonomía *ni* su derecho a la beneficencia nos daría fundamentos para no cumplir esa petición, incluso en el caso de que la demente Margo esté gozando de su vida. No podríamos decir que mostráramos compasión por Margo si nos negáramos a hacer lo que ella hubiera querido cuando era competente, porque no seríamos compasivos con la persona total, la persona que trágicamente se ha convertido en demente. Podríamos tener otras razones para rehusar cumplir el testamento de Margo (podríamos sentirnos incapaces de negar ayuda médica a alguien que está consciente y que no la rechaza), pero no podemos pretender que estemos actuando en *su* favor.

Sería un error oponerse a esta conclusión sobre el fundamento de que dejar morir a Margo en estas circunstancias constituiría una decisión irrevocable. Después de todo, las dos alternativas, respetar o no respetar sus requerimientos anterio-

res, son irrevocables. De la misma manera que el juez Rehnquist cometió un error al asumir que no se produce ningún daño al dejar vivir a un paciente como un vegetal, también sería un error admitir que no se produce daño al vivir en estado de demencia. Pero considérese una objeción diferente: la que indica que, en caso de demencia, los intereses críticos se convierten en menos importantes, y los intereses de experiencia incrementan su importancia, de tal forma que los fiduciarios pueden ignorar, correctamente, los primeros y concentrarse en los últimos. Es verdad, como hemos dicho, que los dementes no tienen ninguna conciencia acerca de sus propios intereses críticos, pero antes de eso, cuando eran competentes, la tuvieron, y esto es algo que no podemos ignorar o pensar que ahora carece de importancia. Los pacientes en estado vegetativo permanente tampoco tienen conciencia de cuáles son sus propios intereses críticos, pero esto no es una buena razón para ignorar su destino y tampoco es una buena razón para ignorar al demente.

En 1991, Elisabeth Dew, una médica designada por un tribunal para estimar la mejor manera de atender a Joseph Finelli —padre de cuatro hijos, de Boston, y de 56 años de edad, que a pesar de conservar su conciencia tenía el estado mental de un bebé de 6 meses—, recomendó que se le interrumpiera la medicación necesaria para impedir el rechazo de trasplante de corazón, de tal forma que pudiese morir. Finelli no estaba afectado por la enfermedad de Alzheimer; había sufrido un daño neurológico importante durante su operación de trasplante de corazón debido a que, según sostenía su familia, el tubo que le suministraba oxígeno se había deslizado. El Brigham and Women's Hospital, en donde la operación se había llevado a cabo, y que lo había atendido durante muchos años con un costo gigantesco, solicitó al tribunal que se le permitiera trasladarlo a una institución de cuidados especiales o a su propia casa. La familia se opuso a esta solicitud y el juez designó a un médico para que tuviera en cuenta los intereses del paciente y los representara. Finelli no había suscrito testamento y no había evidencia de que alguna vez hubiese dicho que prefiriera morir en vez de vivir en el estado mental de un bebé. No parecía sufrir o sentirse infeliz; reconocía los rostros familiares con aparente pla-

cer, sonreía y miraba televisión. La médica, sin embargo, dijo que si Finelli pudiera decidir por sí mismo habría preferido morir. Este juicio hipotético reflejaba también la propia opinión de la doctora acerca de cuáles eran los mejores intereses del paciente. La familia se espantó con su recomendación, y el juez la rechazó.²² La familia de Finelli ganó el pleito; pero ¿lo ganó él?

Dignidad

Se usa la frase «derecho a la dignidad» de muchas formas y sentidos en la filosofía moral y política. Por ejemplo, a veces significa el derecho a vivir en condiciones, cualesquiera que sean, bajo las cuales es posible, o apropiado, el propio autorrespeto. Pero aquí debemos considerar una idea más limitada: que las personas tienen derecho a no sufrir la *indignidad*, a no ser tratadas de manera que en sus culturas o comunidades se entienda como una muestra de carencia de respeto. Cualquier sociedad civilizada tienen estándares y convenciones que definen esta clase de indignidad, y que difieren de lugar a lugar y de época en época.

Con frecuencia recurrimos a estos estándares para definir las condiciones mínimas de una forma decente de custodia: por ejemplo, decimos que también los presos que han sido condenados por los crímenes más serios tienen derecho a que se respete su dignidad en la ejecución de sus penas. Pensamos que esto exige cárceles limpias, que no se les torture, que no se cometan abusos con ellos y que se les conceda un cierto grado de privacidad. Con frecuencia se formula una pretensión paralela con respeto a los dementes que están al cuidado de la comunidad. Se dice que también tienen un derecho a la dignidad en virtud del cual se les debe mantener limpios cuando no puedan o cuando no quieran asearse por ellos mismos, no se les debe agrupar en condiciones de hacinamiento que no les niegue privacidad, se les debe mostrar cierto grado de atención individual y preocupación, y no ignorarlos para hacerlos más tratables.

Se piensa, usualmente, que este derecho a la dignidad es más fundamental y urgente que el derecho a la beneficencia que

hemos estado considerando. Como hemos remarcado, éste es únicamente un derecho a que se utilice, en favor de alguien, cualquier recurso disponible. El derecho a la dignidad es más imperativo: exige que la comunidad disponga de cualquier recurso que sea necesario para asegurarlo. (Los dos derechos contrastan todavía más claramente en el caso de los presos. No exigimos que las condiciones carcelarias se dispongan para satisfacer los mejores intereses de los presos, sino que insistimos en que estas condiciones tienen que respetar su dignidad tanto como sea posible.) ¿Tienen los dementes derecho a la dignidad? Algunos dementes, particularmente en las últimas etapas de su enfermedad, parecen haber perdido la capacidad de reconocer o de apreciar la indignidad o de sufrir por ella. A pesar de ello, ¿tienen derecho a la dignidad? ¿O en esas circunstancias, nuestra preocupación por su dignidad es sólo una cuestión de sentimentalismo que no podemos y que no deberíamos afrontar? Éstas son preguntas de importancia práctica considerable. Es caro, tedioso y difícil mantener limpios a pacientes seriamente afectados de demencia, como lo es asegurarles un espacio para su privacidad y suministrarles la atención personal que con frecuencia ellos desean. Una vez más, podemos contestar estas preguntas difíciles únicamente si reflexionamos, adicionalmente, sobre el objetivo del derecho a la dignidad cuando lo reconocemos en relación a individuos totalmente competentes. ¿Por qué nos preocupamos acerca de la indignidad? ¿Por qué nos preocupamos tanto?

Hay una teoría que considera que la indignidad es inmoral porque es contraria a nuestros intereses de experiencia. Esta teoría supone que la indignidad causa en sus víctimas un característico y especialmente severo sufrimiento mental, las personas se resienten y, en consecuencia, sufren más con la indignidad que con otras formas de privación. Aún más, aquellos a los que se les niega la dignidad pueden perder el autorrespeto que la dignidad protege, y entonces padecer formas de aflicción incluso más serias: como las que resultan del autodesprecio o del hecho de detestarse a sí mismos. Si esta explicación de la dignidad, en cuanto experiencia, es razonable, puede ser que, después de todo, muchos individuos mentalmente incapacitados

carezcan del derecho a la dignidad. Pocos dementes, incluso los que quieren mantenerse limpios o los que desean que se les respete su privacidad, pueden reconocer un insulto característico a su autoestima, o tienen la suficiente autoidentidad como para resultar afectados gravemente cuando ésta resulta lesionada. El respeto por uno mismo —como la autonomía— requiere un grado de competencia general y, especialmente, un sentido de la autoidentidad a lo largo del tiempo, el que los individuos afectados seriamente de demencia han perdido. (El odio y el aborrecimiento a uno mismo presuponen un sentido de la identidad todavía más acentuado, y aunque muchos sienten esa intensa aflicción cuando advierten que se están convirtiendo en dementes, ésta desaparece cuando la demencia se vuelve completa.)

De esta manera, de acuerdo con la explicación de la dignidad en términos de experiencias, parece dudoso que el demente tenga algún derecho general a la dignidad, y la preocupación por su autorrespeto se asemeja a un sentimentalismo superfluo, semejante al de enviar un peluquero a alguien que se encontrara en coma. Por supuesto, podemos todavía pensar que es importante mantener al demente en circunstancias dignas por respeto a la sensibilidad de sus parientes u otros, que de otra manera podrían sentirse indignados y culpables. Pero si el propio paciente no percibe la aflicción característica de la indignidad, podría demostrarse a sus parientes que su propia indignación y culpabilidad están fuera de lugar. En cualquier caso, el respeto por los sentimientos de otros no nos exige reconocer el derecho de la dignidad a los pacientes dementes que no tienen amigos o parientes.

Sin embargo, la explicación de la indignidad basada en experiencias no es convincente porque no explica los rasgos centrales de nuestras creencias acerca de la dignidad. No puede dar cuenta del hecho de que entendemos que la dignidad tiene tanto una voz activa como una voz pasiva, y que las dos están conectadas. Incluso desaprobándolo nos afligimos por alguien que es indiferente a la higiene y vive en la suciedad, o que rechaza o sacrifica la independencia —que pensamos que requiere la dignidad—, que se rebaja por alguna ventaja inmediata. Decimos que tales personas han comprometido su *propia* dignidad, y

pensamos que alguien actúa de la peor manera y que tiene más de qué avergonzarse cuando no reconoce la indignidad en la que él mismo ha incurrido. También consideramos que la indignidad que no se reconoce es tan mala o peor que la que se reconoce; por ejemplo, la mayoría de nosotros cree que los esclavos viven en el estado último de la indignidad cuando están subyugados en forma tan completa que piensan que la esclavitud constituye el estado apropiado y no se afectan, o sufren de cualquier otra manera, por vivir en la esclavitud. Si fuera correcta la explicación de la indignidad basada en intereses de experiencia, estas actitudes críticas serían perversas. Una persona a quien no le importara lo que otros consideran una indignidad podría ser poco común, pero no se rebajaría a sí misma por ello, y una indignidad no reconocida no sería una indignidad. Tampoco puede esa teoría explicar por qué la indignidad más grande que podemos infligir a una persona es volverla inconsciente de la indignidad, por ejemplo, mediante sedantes o por un lavado de cerebro.

¿Qué otra versión del derecho a la dignidad puede explicar todo esto? ¿Por qué constituye la indignidad una clase especial de daño, ya sea autoinfligido o infligido por otros, y por qué parece que es peor cuando la indignidad no es reconocida por la propia víctima? Hemos argumentado que tenemos —en común con todas las criaturas con capacidad sensitiva— no sólo intereses de experiencia con respecto a la calidad de nuestras futuras experiencias, sino también intereses críticos relativos al carácter y al valor de nuestras vidas consideradas como un todo. Como dijimos, estos intereses críticos están conectados con nuestras convicciones acerca del valor intrínseco —la santidad o inviolabilidad— de nuestras propias vidas. Una persona se preocupa acerca de sus intereses críticos porque cree que es importante la clase de vida que está teniendo, importante por sí misma, y no, simplemente, por el placer que la experiencia de disfrutar de una vida valiosa (o que cree que es valiosa) podría haberle suministrado. Ahora sugerimos que el derecho de una persona a que se la trate con dignidad es el derecho a que otros reconozcan sus intereses críticos genuinos: que reconozcan que es el tipo de criatura y que se encuentra en la posición moral

con respecto a la cual es intrínseca y objetivamente importante la forma como transcurre su vida. La dignidad es un aspecto central del valor que hemos estado examinando a lo largo de este libro: la importancia intrínseca de la vida humana.

De esta manera se explica cómo y por qué el derecho a la dignidad difiere del derecho a la beneficencia. Podemos reconocer que es importante la forma en que transcurre la vida de alguien sin aceptar ninguna obligación positiva general de que sea mejor. Esta distinción es necesaria para explicar nuestra gran preocupación por la indignidad, por qué insistimos, como dijimos, también en la dignidad de los presos. Cuando encarcelamos a alguien, condenado por un crimen, para disuadir a los demás, no lo tratamos con beneficencia, sino que actuamos en contra de sus intereses para obtener un beneficio general. Pero insistimos en que se le trate con dignidad de acuerdo con nuestra comprensión de lo que ello requiere —por ejemplo, que no se le torture o humille— porque continuamos considerándolo como un ser humano completo, como alguien cuyo destino continuamos tratando como una cuestión de la que hay que preocuparse.²³ Entre otras cosas, el exigir a sus guardianes que respeten su dignidad muestra que apreciamos la importancia de lo que estamos haciendo: que comprendemos que estamos encarcelando a un ser humano cuya vida importa; que nuestras razones para hacerlo son razones que a la vez requieren y justifican ese terrible daño, pero que no estamos autorizados a tratarlo como un mero objeto, a la completa disposición de nuestra conveniencia como si todo lo que importara fuera la utilidad, para el resto de nosotros, de encerrarlo. (Comprender que esa dignidad significa reconocer los intereses críticos de una persona, como algo distinto de la promoción de esos intereses, suministra una lectura útil del principio kantiano sobre que las personas deberían ser tratadas como fines y nunca simplemente como medios. Este principio así entendido no exige que nunca se coloque en desventaja a alguien para conceder ventajas a otros, sino más bien que no se trate nunca a las personas de una manera que niegue la importancia distintiva de sus propias vidas.) Es crucialmente importante que hagamos y señalemos esta distinción. En un sentido, la dignidad es una cuestión de conven-

ción porque los sistemas de gestos y de tabús, que las sociedades usan para establecer límites entre las desventajas y la indignidad, son diferentes. Pero el derecho que todas las personas tienen a que la sociedad reconozca la importancia de sus vidas, importancia expresada a través de cualquier vocabulario que tengan, no es en sí mismo una cuestión de convención.

Esta explicación general del significado de la dignidad da cuenta de lo que hemos denominado su voz activa: nuestro sentido de que las personas cuidan y deberían cuidar su propia dignidad. Alguien que compromete su propia dignidad niega, cualquiera sea el lenguaje que le suministra su comunidad, un sentido de sí mismo como alguien con intereses críticos cuya vida tiene un valor intrínseco. Se trata de una autotraición. Y nuestra explicación indica también por qué la indignidad es más seria cuando su víctima ya no sufre por ella. Porque una persona que acepta la indignidad acepta la clasificación que está implícita en la misma y acepta que su propia vida carece de la importancia crítica de otras vidas, que es intrínsecamente menos importante la forma como discurre; es, en verdad, una importante y triste derrota.

Sin embargo, nuestro interés presente se centra en la cuestión especial de si las personas afectadas seriamente de demencia tienen un derecho a la dignidad en lo que respecta al asunto de su custodia y cuidado. Hemos argumentado que una persona que ha llegado a un estado de demencia conserva sus intereses críticos porque lo que le sucede afecta al valor o éxito de su vida como un todo. El hecho de que subsiste como una persona, y que el valor total de su vida sigue siendo intrínsecamente importante, son verdades decisivas en favor de su derecho a la dignidad. Ahora podemos completar el argumento. Señalamos el hecho de su continuada vigencia moral y afirmamos la importancia de la vida que él ha vivido, al insistir que nada debe ser realizado por él o para él que, en nuestro común lenguaje, le niegue dignidad. A pesar de que la dignidad es distinta de la beneficencia en las formas que hemos estado advirtiendo, sería inconsistente negar la dignidad a la vez que se reconocen los intereses críticos que aquélla confirma. Por eso, aquí hay una prueba adicional de la fuerza que contiene la idea de que la vida

humana tiene tanto importancia intrínseca como personal para los seres humanos; la idea compleja pero ineludible de que es sagrada, en el sentido que he estado esforzándome por definir.

Coda: las primeras y las últimas cosas

La Rochefoucauld dijo que la muerte, al igual que el sol, es algo que no se debería mirar fijamente. No hemos tenido en cuenta su consejo: hemos estado mirando la muerte a lo largo de este libro aunque la discusión siempre nos ha traído de vuelta a la vida, esto es, al dominio de la vida más que al de la muerte, a la devastadora e importante verdad de que el significado de la muerte depende de cómo y por qué nuestras vidas son sagradas. Comenzamos con la amarga y extendida discusión sobre el aborto. Esa batalla nos parece tan inabordable, tan agresiva por su virulencia y odio porque hemos sido engañados, o nos hemos engañado a nosotros mismos, por una comprensión equivocada acerca de lo que realmente centra el debate. Nos han persuadido de que la cuestión central es metafísica —la cuestión de si un feto es una persona— acerca de la cual ningún argumento puede ser decisivo, y ningún compromiso es aceptable debido a que, para unos, la pregunta es si los bebés pueden ser asesinados mientras que, para los otros, es si las mujeres deberían ser víctimas de una superstición religiosa. Cuando analizamos más minuciosamente lo que la gente realmente siente acerca del aborto podemos rechazar esta explicación, fatalmente engañosa. Casi ninguno de los que apoyan las leyes antiaborto cree realmente que un feto recién concebido sea una persona, y casi ninguno de los opositores a esas leyes realmente cree que el argumento en contra del aborto se apoye sólo en la superstición. El verdadero debate es muy distinto: estamos tan profundamente en desacuerdo porque todos asumimos seriamente un valor que nos unifica como seres humanos, la santidad o inviolabilidad, en cualquier etapa en que se encuentre, de cualquier vida humana. Nuestras drásticas disensiones señalan la complejidad del valor y las formas marcadamente diversas como culturas, grupos y personas diferentes,

comprometidas igualmente con ese valor, interpretan su significado.

Un compromiso preeminente con la santidad de la vida domina también nuestras preocupaciones relativas al otro extremo de la vida: es el punto en el que se apoyan nuestras preocupaciones y enigmas acerca de la eutanasia. Los intereses de la mayoría de las personas no se agotan en un deseo de placer o de disfrute. Incluyen, además, lo que es crucial para su sentido de la identidad, un deseo de hacer que vivir constituya un éxito, de hacer algo valioso con sus propias vidas. Aunque pocas personas expresarían la idea bajo esta dramática forma, lo cierto es que la mayoría asume el hecho de vivir como si involucrara una responsabilidad sagrada, y su responsabilidad parece extremarse cuando consideran la propia muerte o la de otros. Aquellos que desean una muerte temprana y pacífica para sí mismos o sus parientes no rechazan o denigran la santidad de la vida; por el contrario, creen que una muerte más rápida muestra mayor respeto por la vida que una muerte prolongada. De nuevo, los contrincantes en el debate acerca de la eutanasia comparten una preocupación por la santidad de la vida; están unidos por ese valor y su desacuerdo sólo versa acerca de cuál sea la mejor manera de interpretarlo y respetarlo.

La dignidad, reveladora del respeto al valor inherente de nuestras propias vidas, se encuentra en el núcleo de ambos argumentos. Nos ocupamos intensamente acerca de lo que otras personas hacen en relación con el aborto y la eutanasia porque estas decisiones expresan una opinión acerca del valor intrínseco de cualquier vida y, por consiguiente, afectan también a nuestra propia dignidad. Esperamos que todos adoptarán decisiones con respeto al aborto que se adecuen a nuestro propio sentido de su trascendencia. Pensamos que un aborto frívolo o no justificado muestra un desprecio por toda la vida humana, una reducción del respeto por cualquier vida, y queremos que todos, si pueden elegir, mueran de una manera de la que pensemos que muestra autorrespeto, porque esa campana también repica por nosotros.

Pero aunque podamos sentir que nuestra propia dignidad se encuentra involucrada en lo que otros hacen en relación a la

muerte, y a veces podemos aspirar a que otros actúen como consideramos correcto, una verdadera percepción de la dignidad apunta decisivamente en la dirección opuesta, esto es, en favor de la libertad individual y no de la coerción, en favor de un régimen jurídico y de una actitud que nos aliente, a cada uno de nosotros, a adoptar decisiones sobre la muerte individualmente. La libertad es el requerimiento cardinal y absoluto del autorrespeto: ninguno trata su vida como si tuviera un importancia intrínseca y objetiva, a menos que insista en conducirla por sí mismo, en no ser llevado por otros a lo largo de ella, sin importar la medida en que los ame, respete o tema. Las decisiones relativas a la vida y la muerte son de la mayor importancia, las más cruciales en la formación y expresión de la personalidad de las que cualquiera pueda realizar. Pensamos que es crucial arribar a las decisiones correctas pero que también es crucial realizarlas en forma personal y conforme al propio carácter. Incluso las personas que pretenden imponer sus condiciones sobre los demás a través del derecho penal, cuando, junto con sus colegas que piensan como ellos, son políticamente poderosos, podrían horrorizarse, quizás hasta el punto de promover una revolución, si se invirtiera su suerte política y se enfrentaran a la pérdida de la libertad que ahora están dispuestos a negar a los demás.

Insistimos en la libertad porque valoramos la dignidad y ubicamos en su centro el derecho a ejercer la libertad de conciencia, de forma que un gobierno que la niega es totalitario, sin importar cuál sea el grado de libertad que nos deje en elecciones menos importantes. Porque honramos la dignidad, reclamamos democracia, a la que definimos de tal modo que entendemos que una constitución que permita que la mayoría restrinja la libertad de conciencia es enemiga de la democracia y no su manifestación. Cualquiera que sea la opinión que adoptemos en relación al aborto y la eutanasia reivindicamos el derecho de decidir por nosotros mismos y, por consiguiente, deberíamos estar dispuestos a insistir en que cualquier constitución honorable, cualquier constitución genuina que se sustente en principios, garantizará ese derecho para todos.

Es tan importante vivir de acuerdo con nuestra libertad como el hecho de disponer de ella. La libertad de conciencia

presupone la responsabilidad personal de reflexión, y pierde gran parte de su significado cuando se ignora esta responsabilidad. Una vida buena no precisa ser especialmente reflexiva; la mayoría de las mejores vidas son, justamente, las que han sido vividas y no las que sólo han sido planeadas. Pero existen momentos que claman por una autoafirmación, cuando una entrega pasiva al destino o una decisión mecánica en favor de la complacencia o de la conveniencia supone una traición, porque cancela la dignidad solamente por facilitar las cosas. A lo largo de este libro hemos encontrado un gran número de convicciones personales intensas en relación al aborto y la eutanasia, algunas liberales y otras conservadoras. Son convicciones respetables y los que las sostienen deben vivir y morir de acuerdo con ellas. Pero resulta imperdonable ignorar enteramente la importancia de estas cuestiones, elegir o aconsejar acerca del aborto llevado por la comodidad irreflexiva o dejar a la decisión de extraños de bata blanca, el destino de un amigo inconsciente o demente, con el fundamento de que ya no importa lo que le suceda. El insulto más grande a la santidad de la vida es la indiferencia o la pereza al enfrentarse con su complejidad.

Todavía no hemos comenzado a medir esta complejidad o a evaluar todas sus dimensiones. Recientemente los médicos han anunciado nuevos éxitos en el tratamiento de la enfermedad de Parkinson mediante el uso de tejido fetal, y algunos creen que un tratamiento similar podría beneficiar a las víctimas de otras penosas enfermedades, incluyendo, quizás, la de Alzheimer. Puede ser que un día se aliente a las mujeres al embarazo precisamente para producir tejidos salvadores mediante un aborto realizado en el momento preciso. Puede ser que, en el término de más o menos una generación, las batallas más grandes que versan acerca de la eutanasia y el aborto hayan sido desplazadas en la imaginación pública y en la controversia política por otras cuestiones todavía más complejas que tengan que ver con el valor intrínseco de la vida humana. La ciencia promete —o amenaza con— el poder de alterar dramáticamente los procesos de reproducción humana y el desarrollo del embrión, mejorar las técnicas de inseminación e incluso, quizás, desarrollar nuevas técnicas para el nacimiento de bebés sin fertilización; el po-

der de alterar códigos genéticos y de producir niños diseñados según un modelo elegido, para producir personas con las células de otros individuos de características valoradas, importantes riquezas o con ansias de inmortalidad. La ciencia también promete —o amenaza con— nuevas técnicas médicas y quirúrgicas que aumenten las expectativas de vida, en algunos casos para expandirla hasta magnitudes bíblicas, pero con un costo tan enorme, que desarrollar y experimentar estas técnicas y, más aún, ponerlas a disposición de gran número de personas y no sólo de una reducida minoría podría agotar los recursos que se necesitan para hacer que las personas no sólo vivan una vida prolongada sino también una vida buena.

Cualquiera de estos desarrollos, o cualquiera de docenas de otros que pueden saltar de la ciencia ficción a la rutina médica, podría forzarnos a enfrentarnos con las cuestiones ya planteadas —acerca de la importancia relativa de las contribuciones natural y humana a la santidad de la vida— en términos muy diferentes y sería absurdo, incluso, especular acerca de cómo estas cuestiones podrían definirse mejor, y menos aún cómo serían resueltas. Pero si la gente conserva la autoconsciencia y el autorrespeto, lo que constituye el logro más importante de nuestra especie, no dejarán que ni la ciencia ni la naturaleza sigan simplemente su curso, sino que lucharán por expresar, en las leyes que elaboren como ciudadanos y en las elecciones que realicen como individuos, la mejor comprensión que puedan lograr acerca de por qué la vida humana es sagrada y acerca de cuál es, bajo su dominio, el lugar adecuado de la libertad.

RECONOCIMIENTOS

El título *Life's Dominion* se inspiró en el poema de Dylan Thomas «And Death Shall Have No Dominion». Algunos argumentos del libro se presentaron antes, en forma experimental, en algunas conferencias —incluyendo una Oliver Wendell Holmes Lecture en la Universidad de Harvard en el otoño de 1990, una Leon Lecture en la Universidad de Pennsylvania a fines de 1990, y una Melvin Nimmer Lecture en la Universidad de California, en Los Ángeles, en 1991—, y los asistentes hicieron comentarios muy útiles. El libro incorpora, en forma reelaborada y más trabajada, cierto material ya publicado en revistas de derecho, y otros artículos, incluyendo gran parte de uno, «Unenumerated Rights: Wether and How *Roe vs. Wade* Should be Overruled», aparecido en la *University of Chicago Law Review*, que a su vez se basó en una conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago en 1991, en un simposio de celebración del bicentenario de la Declaración de Derechos de los Estados Unidos. Estoy muy agradecido a los editores de esa revista por sus sugerencias y comentarios.

Partes del manuscrito se discutieron en el Coloquio de Filosofía, Derecho y Sociedad, en la Universidad de Nueva York, y me beneficié de los comentarios de los participantes, incluidos los de Lea Brilmayer, Francis Kamm, Lewis Kornhauser, Linda McClain, Nancy Morowitz, David Richards, William Ruddick, Larry Sager y Sibyl Schwartzenbach. Thomas Nagel discutió conmigo los temas del libro en muchas ocasiones, y sus penetrantes comentarios tuvieron una importante influencia, como

siempre. Bernard Williams y yo dictamos conjuntamente un seminario sobre el manuscrito en Oxford, en 1992, y el impacto de sus cuestionamientos y sugerencias, con su característica creatividad, fue profundo. Susan Hurley y Joseph Raz me hicieron comentarios muy útiles sobre otros capítulos del libro, y tanto Derek Parfit como Gerald Cohen me escribieron largas y generosas cartas con agudos comentarios sobre el manuscrito, y así también lo hicieron Nicos Stavropoulos y Mark Greenberg. John Finnis me evitó errores acerca de la historia del catolicismo y del aborto, y Mary Finlay, S. C., me proporcionó una información invaluable acerca del reciente desarrollo del tema en Irlanda. Richard Posner formuló varios comentarios útiles cuando nos preparábamos para nuestro intercambio en el simposio de Chicago. Anand Agneshwar, Alex Gendzier y Sharon Perley, de la Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York, fueron magníficos ayudantes de investigación; como también lo fue Alice Hofheimer, quien me ayudó con inagotable cuidado e imaginación desde el comienzo al fin. Cada uno de estos dotados estudiantes mejoró este libro e hizo más fácil mi vida. Bobby Jindal y Sujit Choudhry, en Oxford, me proporcionaron información valiosa de carácter médico y sobre aspectos sanitarios. Leynn Nesbit y Lydia Wills, mis incomparables agentes, me persuadieron de escribir este libro, y han sido extraordinariamente atentos, de múltiples maneras, durante su redacción. Mi editora, Elisabeth Sifton, tiene una extraordinaria habilidad para ver el pensamiento de un autor desde adentro, a través de sus ojos, pero aún más claramente, y el libro fue profundamente mejorado por sus consejos acerca de cuándo debía decir más y cuándo (más frecuentemente) menos. George Andreou de Knopf, me guió paciente y animadamente a través de un número abrumador de decisiones acerca de su publicación. Stuart Proffitt, de la firma Harper/Collins de Gran Bretaña, contribuyó con importantes sugerencias editoriales y ayudó a hacer el libro más internacional. Mi secretaria en la Universidad de Nueva York, Lynn Gilbert, fue eficiente, cálida, trabajadora e ingeniosa. Betty Dworkin me proporcionó, como siempre, una intensa crítica, y un estímulo angelical. Finalmente, agradezco a Filomen D'Agostino y a Max E. Greenberg Research Found,

de la Universidad de Nueva York y al decano John Sexton, de su Facultad de Derecho, su generoso apoyo. Por supuesto, ninguno de los citados en esta larga lista está de acuerdo con todo lo que se dice en este libro; algunos de ellos están en desacuerdo en gran parte.

NOTAS

1. Los extremos de la vida

1. B. D. Colen, «Euthanasia Issue Lives On», *Newsday*, 10 de noviembre de 1992, 71. Los hechos descritos en este párrafo se discuten en el capítulo 7.

2. Véase Jason Bennetto, «Irish Priests Help Homen Set Up Secret Abortions», *The Independent*, 23 de febrero de 1992, 1.

3. Aunque los biólogos utilizan términos distintos (como *zigoto*, *preembrión*, *embrión* y *feto*) para distinguir diferentes etapas de la vida humana prenatal, utilizaré el término *feto* (y, a veces, *embrión*) para referirme indistintamente a todas las etapas, pues, normalmente, así es como se utilizan esos términos en la actual controversia moral y jurídica sobre el aborto, aunque a veces parece que se presta atención a las distinciones recogidas en el vocabulario más técnico.

4. Véase William Tuohy, «Irish Reject a Move to Allow Abortions», *Los Angeles Times*, 28 de noviembre de 1992, A5. El referéndum irlandés se discute en el capítulo 2.

5. Para una historia reciente del papel de la religión en la política estadounidense, véase Gary Wills, *Under God* (Nueva York, Simon & Schuster, 1990).

6. Una explicación del desarrollo de la preocupación feminista por el aborto puede verse en Rosalind Pollack Petchesky, *Abortion and Woman's Choice*, ed. rev. (Boston, Northeastern University Press, 1990).

7. Una destacada defensora de esta tesis es Mary Ann Glendon, que la desarrolló en su libro *Abortion and Divorce in Western Law* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987), y que comento en el capítulo 2. Esta tesis también ha sido común entre los editorialistas. *The New Republic*, por ejemplo, la ha expuesto durante muchos

años de manera sistemática, y George Will la ha defendido recientemente en «Abortion: No Constitutional Right», *Washington Post*, 26 de enero de 1992, C7.

8. *Roe vs. Wade*, 410 U.S. 113 (1973).

9. La Corte Suprema sí permitió a los estados regular el aborto durante el segundo trimestre de embarazo con el fin de proteger la salud de la madre; esto ha permitido a los estados imponer ciertos requisitos que han hecho que el aborto se encarezca. En *Simopoulos vs. Virginia*, 462 U.S. 506 (1983), por ejemplo, la Corte aceptó como válida una exigencia estatal de que durante el segundo trimestre los abortos fueran practicados en «instalaciones hospitalarias autorizadas»; y en *Planned Parenthood of Central Missouri vs. Danforth*, 428 U.S. 52 (1976), la Corte declaró válidos ciertos requisitos, aplicables en cualquier etapa del embarazo, relativos a la forma de llevar los historiales médicos, requisitos que, según argumentó el estado, eran necesarios para proteger la salud de la madre.

10. Véase David E. Rosenbaum, «The 1992 Campaign: Parties' Core Differences in Platforms», *The New York Times*, 16 de agosto de 1992, A26.

11. La sentencia del caso *Casey* aparece publicada en 112 S. Ct. 2.791 (1992).

12. *Ada vs. Guam Society of Obstetricians and Gynecologists et al.*, 113 S. Ct. 633 (1992).

13. Véase, por ejemplo, Laurence H. Tribe, *Abortion: The Clash of Absolutes* (Nueva York, W. W. Norton, 1990), y Roger Rosenblatt, *Life Itself* (Nueva York, Random House, 1992).

14. Traducimos *government* por *Gobierno*, y no por *Estado*, para distinguirlo de *State*, que se refiere a cada uno de los estados que forman Estados Unidos, y que traducimos por *estados*. (*Nota de los traductores.*)

15. *Cruzan vs. Director, Missouri Department of Health*, 497 U. S. 261 (1990).

16. Rosenblatt, *Life Itself*, 183 ff.

17. Encuesta Yankelovich Clancy Shulman, hecha pública el 10 de septiembre de 1992, *Public Opinion Online*, disponible en Westlaw, Dialog Library.

18. Encuesta NBC News / *Wall Street Journal*, hecha pública el 10 de julio de 1992, *Public Opinion Online*, disponible en Westlaw, Dialog Library.

19. Rosenblatt, *Life Itself*, 188.

20. Una nueva serie de encuestas fueron realizadas tras la sen-

tencia de la Corte Suprema en el caso *Casey* que antes mencionamos. Véase, por ejemplo, *U.S.A. Today*, 30 de junio de 1992, 1. De nuevo, las encuestas mostraron que una importante mayoría de los estadounidenses apoyaban la legalidad del aborto. Pero también mostraron que una mayoría igualmente importante estaba a favor de cierto tipo de restricciones al aborto, como las que la Corte aprobó en ese caso, incluyendo, por ejemplo, leyes que imponen períodos de espera de 24 horas y leyes que obligan a los médicos a informar acerca de las alternativas al aborto. De nuevo, estos resultados pueden parecer desconcertantes si creemos que la gente está dividida en el tema del aborto sólo porque adoptan posturas distintas acerca de si el feto es una persona. Si ésta fuera la cuestión, entonces las personas que creyeran que el aborto es un asunto suficientemente serio como para requerir períodos de espera e información, pensarían asimismo, presumiblemente, que el aborto debe ser prohibido del todo. Pero, de nuevo, la supuesta contradicción desaparece cuando nos damos cuenta de que la mayoría de la gente piensa que el aborto es moralmente grave no porque crea que el feto es una persona, sino porque cree que el feto encarna el valor intrínseco de la vida humana. Bajo este presupuesto tiene mucho sentido, como argumentamos en el capítulo 6, pensar que las mujeres tienen derecho a adoptar por sí mismas la decisión última acerca del aborto, pero que la comunidad puede legítimamente alentarlas a que adopten la decisión seriamente, como un asunto moral grave. Naturalmente, cuestión distinta —que también discutimos en ese capítulo— es si una determinada legislación que pretende simplemente animar a las mujeres a tratar seriamente el aborto infringe, en la práctica, el derecho de la mujer a adoptar por sí misma la decisión última.

21. Véase Harlod J. Morowitz y James S. Trefil, «*Roe vs. Wade* Passes a Lab Test», *The New York Times*, 25 de noviembre de 1992, A21.

22. En los capítulos 7 y 8, cuando consideremos la situación de las personas que están permanentemente inconscientes o dementes, veremos la importancia de insistir en que las personas que tienen intereses son quienes han tenido una vida psíquica, aunque no sigan teniéndola ya. Plantearemos la cuestión acerca de si algo —como las drogas que tome la madre— puede ser contrario a los intereses del feto que va a nacer, es decir, que de hecho va a tener una vida consciente. Ésa es, naturalmente, una cuestión distinta a la que estamos discutiendo ahora respecto a si el aborto, que supone no alcanzar nunca una vida consciente, es contrario a los intereses del feto.

23. Véase Michael Flower, *Neuromaturation of the Human Fetus*, 10; *Journal of Medicine and Philosophy*, 237, 239, 245. Según F. Cunningham, P. MacDonald, y N. Grant, *Williams Obstetrics*, 103 (18.^a ed., 1989), «estímulos locales pueden provocar estrabismo, apertura de la boca, cierre incompleto de los dedos de la mano, y flexión plantar de los dedos del pie» a las ocho semanas de la concepción.

24. *Ibid.*, 245.

25. Véase Clifford Grobstein, *Science and the Unborn* (Nueva York, Basic Books, 1988), 55, 130.

26. Flower, *Neuromaturation of the Human Fetus*, 246.

27. Grobstein, *Science and the Unborn*, 129. Es interesante señalar que los niños prematuros nacidos entre las 28 y 32 semanas exhiben un comportamiento muy distinto al de los niños de mayor edad gestacional. Grobstein cita a Arnold Gesell, en estudios hechos hace cuarenta años, en el sentido de que un feto de menos de 32 semanas «puede ser fácilmente excitado a realizar una breve y débil actividad, pero nunca es completamente excitado. El feto ni duerme ni se despierta, sino que sólo se mueve medio adormecido».

28. *Ibid.*, 130.

29. Véanse R. W. Apple, «Behind Bush's Mixed Abortion Signals», *The New York Times*, 15 de agosto de 1992, A1; y Andrew Rosenthal, «Bush, Asked in Personal Context, Takes a Softer Stand on Abortion», *The New York Times*, 12 de agosto 1992, A1.

30. Rosenblatt, *Life Itself*, 185.

31. Estoy ignorando, en la expresión «un organismo viviente», la remota posibilidad de que un embrión pueda dar lugar a gemelos incluso después de producirse la implantación.

32. Esta lectura evita cuestiones filosóficas desconcertantes que creo que son irrelevantes para mi argumento. Entre éstas, figura la cuestión sobre qué es lo que realmente imaginan o suponen las personas que dicen estar dispuestas a admitir, a efectos argumentativos, que el feto es una persona. Éste es un serio problema si utilizamos *persona* en el sentido filosófico, pues es del todo oscuro qué clase de presupuesto contrafáctico están asumiendo esas personas. En el sentido práctico, en cambio, no hay dificultad alguna en entender lo que quiere decirse. Se nos pide considerar si, incluso atribuyendo al feto los derechos que tienen normalmente las personas, debe, no obstante, permitirse el aborto en ciertas circunstancias.

33. Para una discusión sobre la cuestión de si los niños son personas en el sentido filosófico, véase Michael Tooley, «Abortion and Infanticide», *Philosophy and Public Affairs*, 2, n.º 1 (Fall, 1972).

2. La moralidad del aborto

1. El discurso de Mario Cuomo se reimprimió en *The New York Review of Books*, 25 de octubre de 1984.

2. Una encuesta *Time/CNN* realizada en junio de 1992 informó de que el 84 por ciento de los estadounidenses está a favor del aborto cuando la vida de la madre está en peligro. Public Opinion Outline, disponible en Westlaw, Dialog Library.

3. La encuesta descrita en la nota 2 también informó de que el 79 por ciento de los estadounidenses está a favor del aborto en caso de violación o incesto.

4. Véase «She's Come for an Abortion. What Do You Say?», *Harper's* (noviembre de 1992), 51-52.

5. La encuesta descrita en la nota 2 también reveló que el 70 por ciento de los estadounidenses entrevistados se mostró a favor del aborto en caso de grave malformación del feto.

6. Aunque los católicos están a favor del aborto en un porcentaje menor que algunos otros grupos religiosos, no abortan en menor proporción. Según *Facts in Brief: Abortion in the United States* (Nueva York, The Alan Gutmacher Institute, 1991): «Las mujeres católicas abortan más o menos en el mismo porcentaje que las demás mujeres en el ámbito nacional, mientras que las mujeres protestantes y judías abortan en un porcentaje menor. Las mujeres católicas abortan un 30 por ciento más que las protestantes.»

7. *McRae vs. Califano*, 491, F. Supp. 630 (1980). La Corte Suprema revocó más tarde la sentencia de este juez en *Harris vs. McRae*, 448, U.S. 297 (1980); pero no se pronunció acerca de su afirmación de que la enmienda privaba a algunas mujeres de su derecho a la libertad religiosa, pues —dijo la Corte— ninguna de las partes en litigio había hecho las alegaciones de hecho y de derecho necesarias para suscitar tal cuestión, 448, U.S., 321.

8. 491 F. Supp. 712.

9. 491 F. Supp. 697-700.

10. 491 F. Supp. 700-702.

11. 491 F. Supp. 696-697.

12. Véase Paul Ramsey, «The Morality of Abortion», en Robert M. Maid y Stuart E. Rosenbaum, eds., *The Ethics of Abortion* (Buffalo, Prometheus Books, 1989), 61, 66 (cursiva en el original).

13. Traducción inglesa (Londres, Catholic Truth Society, 1987).

14. Véase John Noonan, «A Nearly Absolute Value in History»,

en John Noonan, ed., *The Morality of Abortion* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970).

15. San Agustín, *De nuptias et concupiscentia*, citado en Noonan, 16.

16. Epístolas 121.4. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 56.16.

17. Véase la discusión acerca de la sensibilidad del feto en el capítulo 1.

18. Véase, por ejemplo, Stephen J. Heaney, «Aquinas and the Presence of the Human Rational Soul in the Early Embryo», *The Theologian*, 56 (1992): 19.

19. Véase Joseph Donceel, S. J., «Immediate Animation and Delayed Hominization», *Theological Studies*, 31 (1970), 76, 83.

20. Decretales 5.12.5.

21. Traducción inglesa, *On Human Life: Encyclical Letter of Pope Paul VI* (Londres, Catholic Truth Society, 1970), 14-15.

22. *Let Me Live: Declaration by the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith on Procured Abortion, approved and confirmed by Pope Paul VI* (Londres, Catholic Truth Society, 1974), 5-6.

23. Véase Michael J. Coughlan, *The Vatican, the Law and the Human Embryo* (Iowa City, University of Iowa Press, 1990), 86-88.

24. *Let Me Live*, II.

25. *On Human Life*, 16.

26. Véase «Catholics: 52 % Support Abortion in Most Circumstances», *American Political Network*, 18 de junio, 1992; «Catholics' Views Shift on Ordination; Polls Find Majority Support Women Priests, Abortion Rights», *Washington Post*, 19 de junio, 1992, A4.

27. Wills, *Under God*, 310. Wills cita George Gallup, Jr., y Jim Castelli, *The People's Religion: American Faith in the 90's* (Nueva York, Macmillan, 1989).

28. Joseph F. Donceel, S. J., «A Liberal Catholic's View», en Joel Feinberg, ed., *The Problem of Abortion* (Belmont, Calif., Wadsworth, 1984), 15.

29. Véase Joseph Cardinal Bernardin, *The Consistent Ethic of Life* (Kansas City, Sheed & Ward, 1988).

30. Véase Bernardin, «The Consistent Ethic of Life after Webster», Address, Woodstock Theological Center, Georgetown University, 20 de marzo, 1990, 9.

31. En un discurso sobre «The Death Penalty in Our Time», reimpresso en *Consistent Ethic of Life*, 59, Cardinal Bernardin deja claro que el gobierno tiene derecho a ejecutar al asesino y sólo niega

que el gobierno deba ejercitar tal derecho en las circunstancias de la sociedad contemporánea.

32. Véase Sidney Callahan, «A Moral Obligation», *Sojourners: An Independent Christian Monthly* (noviembre 1989), 18.

33. Algunas de estas sentencias, incluyendo la sentencia en el asunto *Casey* que mencioné en el capítulo anterior, se comentan en el capítulo 6.

34. Véase Catharine MacKinnon, «Reflections on Sex Equality Under Law», 100, *Yale Law Journal*, 1.281 (1991).

35. Véase *Meyer vs. Nebraska*, 262 U.S. 390 (1923); *Pierce vs. Society of Sisters*, 268 U.S. 510 (1925).

36. *Carey vs. Population Services International*, 431 U.S. 678 (1977).

37. En el capítulo 6, sugiero que la Corte Suprema se equivocó en *Harris vs. McRae*. Pero su sentencia difícilmente fue el resultado de haber reconocido previamente un derecho a la privacidad en cuestiones de procreación. Después de todo, si las mujeres tienen un derecho a la privacidad que les permite interrumpir el embarazo, también lo tienen para *no* interrumpirlo, y este hecho no impidió al Congreso decidir ayudar económicamente a las mujeres que toman esta última decisión. La cuestión suscitada en *Harris vs. McRae* no fue la de si la decisión de la mujer de interrumpir el embarazo se trataba de una decisión privada, en cualquier posible sentido de privacidad, sino una cuestión muy distinta la de si el Congreso puede apoyar económicamente a las mujeres que toman una decisión privada acerca del embarazo y, al mismo tiempo, negarse a apoyar a las mujeres que toman una decisión distinta con el mismo derecho constitucional.

38. MacKinnon, «Reflections on Sex Equality Under Law», 1.316.

39. Véase Adrienne Rich, «Of Woman Born», 64 (1976), citado en MacKinnon, «Reflections on Sex Equality Under Law», 1.316 (cursiva en el original).

40. Véase Robin West, «Taking Freedom Seriously», 104, *Harvard Law Review*, 43 (1990), 84-85 (notas al pie omitidas).

41. Véase Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982).

42. Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law*, 58.

43. *Ibid*, 36.

44. Véase Anthony Lester, «The Overseas Trade in the American Bill of Rights», 88, *Columbia Law Review*, 537 (1988), y Ronald

Dworkin, *A Bill of Rights for Britain* (Londres, Chatto & Windus, 1990).

45. Wills, *Under God*.

46. Véase Stanley K. Henshaw, «Induced Abortion, A World Review, 1990», *Family Planning Perspectives*, 22, n.º 2 (marzo/abril 1990), 77-78.

47. Tribe, *Abortion*, 74.

48. De hecho, el artículo 2(2) también dispone que el derecho a la vida puede ser restringido por la ley, y por lo tanto únicamente ofrece un argumento dudoso para afirmar que la ley de 1974, incluso si restringía un derecho a la vida, era inconstitucional por tal razón. El Tribunal también mencionó el artículo 1(1) de la Constitución de 1949, que declara: «La dignidad del hombre es inviolable. Respetar y protegerla es el deber de todos los poderes públicos.» Esto puede ser entendido como una defensa del valor intrínseco de la vida humana en el sentido autónomo antes descrito, y al parecer así lo entendió el Tribunal.

49. El Tribunal Supremo español, que no tiene las atribuciones del Tribunal Constitucional, había dicho: «La vida humana en formación es un bien jurídico que constitucionalmente merece protección, es un bien jurídico constitucional de la comunidad y no un bien jurídico individual.» Véase Richard Stith, «New Constitutional and Penal Theory in Spanish Abortion Law», en J. Douglas Butler y David F. Walbert, eds., *Abortion, Medicine and the Law*, 4.ª edición (Nueva York, Facts on File, 1992), 368, 375. Pero la idea de que la vida humana es intrínsecamente valiosa, y protegida por esta razón en la Constitución española, tiene más sentido, y hace que tenga más sentido la sentencia del Tribunal Constitucional, que la extraña idea de que la vida humana es una propiedad que pertenece a la comunidad como un todo, más que a un individuo o al propio individuo; si la Constitución pretendía esa extraña idea, es difícil ver por qué la comunidad no podría, a través de una legislación liberal en materia de aborto, renunciar a sus derechos sobre tal bien en particular.

50. Un resumen de la sentencia se ofrece en *Annual Review of Population Law*, 12 (1988), 37. Una traducción de la reformada Ley del aborto española aparece en la página 38.

51. *Case of Open Door and Dublin Well Woman vs. Ireland*, *European Court of Human Rights* (29 de octubre, 1992), volumen 246, serie A, Publicaciones del Tribunal (Colonia, Carl Heymanns, Verlag K.G.).

3. ¿Qué es lo sagrado?

1. No pretendemos tomar ninguna postura acerca de una cuestión filosófica muy abstracta que no es relevante para esta discusión: la de si las grandes pinturas serían todavía valiosas si la vida inteligente se destruyera completamente y para siempre, de modo que nadie pudiera tener jamás la experiencia de contemplarlas. No resulta contradictorio negar que en ese caso tuvieran valor las pinturas, porque el valor de una pintura reside en la clase de experiencia que hace posible, y en insistir al mismo tiempo en que este valor es intrínseco porque no depende del hecho de que alguna criatura quiera efectivamente esa clase de experiencia.

2. Naturalmente, podemos tener otras razones para querer que algo *no* se conozca: la manera de hacer estallar el universo, por ejemplo. Pero, incluso en este tipo de casos, creemos que evitar deliberadamente el conocimiento sacrifica algo de importancia intrínseca.

3. Véase John N. Wilford, «In a Publishing Coup, Books in "Unwritten" Languages», *The New York Times*, 31 de diciembre de 1991.

4. «Song of Myself», en Oscar Williams, ed., *A Little Treasury of American Poetry* (Nueva York, Scribners, 1948), 108.

5. La idea del respeto por los procesos naturales tiene otras consecuencias dramáticas. Cuando una clínica de Londres anunció en 1993 que permitiría a ciertos padres elegir el sexo de sus bebés probeta, por ejemplo, muchos políticos británicos pronto expresaron su repulsa: varios de ellos dijeron que su objeción no se basaba en fundamentos «racionales», sino en su aversión instintiva a interferir en los «misterios de la naturaleza». Incluso si pensamos que su reacción fue prematura, o insuficientemente comprensiva hacia algunos padres, muchos de nosotros comprendemos y compartimos el impulso que la anima.

6. Véase Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, 6 (Nueva York, The Free Press, 1972), 403.

7. Esta distinción es puesta de relieve por James Rachels y William Ruddick, «Lives and Liberty», *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, John Christman, ed. (Nueva York, The Oxford University Press, 1989), y explorada en James Rachels, *The End of Life* (Oxford, The Oxford University Press, 1986), 24-27.

8. Véase León Tolstoi, *Anna Karenina*, traducción de Rosemary Edmunds (Nueva York, Penguin, 1978), 749.

9. Muchas personas que sostienen esta opinión introducirán ex-

cepciones: en el caso de la pena de muerte, por ejemplo, y en el caso de que se mate al enemigo en una guerra. No podemos considerar en este libro la importante cuestión de hasta qué punto estas excepciones contradicen el principio. Pero las personas que creen que la contribución natural a la vida es primordial por una razón en particular —la de que Dios creó toda vida— no considerarán estas excepciones como contradicciones si también creen que ejecutar a los asesinos o matar a los soldados enemigos en una guerra justa es también voluntad de Dios.

10. Véase «Nation's Strictest Abortion Law Enacted in Louisiana Over Veto», *The New York Times*, 19 de junio de 1991. La legislatura de Louisiana superó el veto del gobernador Roemer, y la estricta ley antiaborto que promulgó fue declarada inconstitucional por dos tribunales federales. Véase «Court Backs Overturning of Strict Abortion Law», *The New York Times*, 23 de septiembre de 1992. En 1992, la Corte Suprema declinó revisar una decisión de un tribunal inferior que había invalidado una ley similar de Guam. Véase Linda Greenhouse, «Guam Abortion Law; High Court Reaffirms Right to Regulate, but Not to Ban», *The New York Times*, 6 de diciembre de 1992, D2.

11. 491 F. Supp. 630 (1980), 696.

4. El aborto ante la Corte Suprema: primera parte

1. Robert Bork, *The Tempting of America* (Nueva York, The Free Press, 1990), 112.

2. *Eisenstadt vs. Baird*, 405 U.S. 438, 453 (1972) (cursiva en el original).

3. En un caso posterior, por ejemplo, Charles Fried —subsecretario de Justicia durante la Administración del presidente Reagan—, aunque arguyó que la sentencia *Roe* debería ser revocada, afirmó que hubiera sido un grave error que la Corte «constitucionalizara» la cuestión «en cualquier punto del espectro», exigiendo un escrutinio constitucional de la legislación permisiva del aborto. Argumento oral en *Webster vs. Reproductive Health Services*, 492 U.S. 490 (1990).

4. Estos juristas sostienen que, por esta razón, las leyes contrarias al aborto son inconstitucionales, incluso si se considera que el feto es una persona, y podrían rechazar mi afirmación —mucho más rotunda—: si el feto fuera una persona, muchas leyes que permiten el aborto serían inconstitucionales. Los argumentos jurídicos se basan en

un famoso e influyente artículo, acerca de la moralidad del aborto, escrito por la profesora Judith Jarvis Thomson, del Massachusetts Institute of Technology, «A Defense of Abortion», *Philosophy and Public Affairs*, 1, n.º 1 (Fall, 1971), al que me referí en el capítulo 2. La mejor exposición de los argumentos jurídicos de los puntos de vista de la profesora Thomson sobre derecho constitucional se encuentra en un artículo del profesor Donald Regan, de la Facultad de Derecho de Michigan: «Rewriting *Roe vs. Wade*», 77, *Michigan Law Review*, 1569 (1979). Thomson no sostiene que toda mujer embarazada tenga derecho al aborto, incluso si el feto es una persona, sino que sólo algunas mujeres lo tienen, y reconoce que una mujer que, de modo voluntario, se arriesga a quedar embarazada no tiene tal derecho. En cualquier caso, como dijimos, sus argumentos presuponen que una mujer embarazada no tiene otra obligación moral hacia el feto que lleva en su vientre —incluso si ese feto es una persona con derechos y es, por tanto, su hijo o hija— que la que pueda tener cualquier persona hacia un extraño. Por ejemplo, hacia un famoso violinista con el que una mujer puede hallarse conectada durante nueve meses porque para poder vivir, necesita utilizar los riñones de ésta durante ese período de tiempo.

5. Regan pone en cuestión la analogía entre el aborto y el infanticidio cuando argumenta que los padres tienen la opción de que su hijo sea adoptado. Pero esto no siempre es cierto: puede ocurrir que los hijos, especialmente de grupos minoritarios, no puedan encontrar hogares que les adopten, pero no por ello se permite a sus padres que les maten, o les abandonen en circunstancias que les conducirían inevitablemente a la muerte, aunque no puedan encontrar una solución alternativa. Véase Regan, «Rewriting *Roe vs. Wade*».

6. Tratamos el tema de la interpretación jurídica, y estas dos dimensiones de la interpretación, en el libro *Law's Empire* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986).

7. En el capítulo 6, defenderemos esta postura más extensamente.

8. Véase «Brief of 281 American Historians as Amici Curiae Supporting Appellees», en *Webster vs. Reproductive Health Services*. Vale la pena señalar que James Mohr, el historiador citado en los alegatos que presentó el Gobierno para apoyar la afirmación de que las leyes contrarias al aborto eran tradicionales en Estados Unidos, es uno de los firmantes del escrito de los historiadores.

9. A veces, los jueces también encuentran atractivo este lenguaje. En 1992, un lord jurista escocés, lord Morton de Shuna, dijo

que un niño, mortalmente herido por negligencia médica mientras estaba aún en el útero materno, era una «persona» a efectos del derecho de los padres a demandar daños y perjuicios por su pérdida. Véase «Baby in Womb Is Person, Judge Says», *The Independent*, 29 de julio de 1992, 4.

10. Podría objetarse que los estados sí tienen el poder de alterar los derechos constitucionales nacionales porque algunos de estos derechos incorporan, por referencia, elementos del derecho estatal. Así, por ejemplo, la cláusula del proceso debido de la decimocuarta enmienda protege la propiedad, y la cláusula sobre los contratos garantiza la integridad de los mismos. Las reglas jurídicas que definen cómo adquiere o pierde alguien la propiedad, o cuándo se perfecciona un contrato y qué establece, son reglas estatales definidas por leyes de los estados, y éstos, modificando estas reglas, pueden así afectar a los detalles de los derechos constitucionales que tienen sus residentes. Pero en estos casos, la propia Constitución, precisamente porque incorpora por referencia conceptos cuyas dimensiones se entiende que son materia de derecho estatal, otorga a los estados ese poder limitado. Declara, por ejemplo, que los estados no pueden expropiar, sin proceso debido, lo que su ley establece como propiedad. La sugerencia que rechazamos aquí — que los estados puedan afectar a los derechos nacionales a base de incrementar la población constitucional— es muy distinta, porque los derechos que quedarían afectados si se ampliara de esta forma la población, incluido el derecho de la mujer a controlar su propio cuerpo, no son derechos cuyo contenido dependa de conceptos cuyas dimensiones sólo puedan fijar los estados. Naturalmente, los derechos constitucionales de los individuos también dependen en cierta medida —como decimos en el texto— de cuántas otras personas son o llegan a ser ciudadanos, y puesto que el Congreso federal tiene derecho a establecer para toda la nación la política de inmigración y naturalización, sus decisiones afectan, por esta razón, a los derechos constitucionales de la gente. Pero este poder —que, una vez más, está expresamente estipulado en la Constitución a favor del Congreso— se ejerce en el ámbito nacional. La Constitución fija el carácter de la población constitucional y permite al Congreso, y no a los estados individuales, decidir quién y cuántos pueden ingresar en ella.

11. Véase John Hart Ely, «The Wages of Crying Wolf: A Comment on *Roe v. Wade*», 82, *Yale Law Journal*, 920, 926 (1973).

12. Tribe, *Abortion*, 114.

13. Véase la discusión del capítulo 1 acerca de la tesis que postula los intereses del feto.

14. Como dije en el capítulo 2, algunos detractores del aborto, como Cardinal Bernardin, han relacionado de manera específica los argumentos contrarios al aborto con los argumentos contrarios a la pena de muerte, insistiendo en que es incoherente apoyar una de estas campañas sin apoyar al mismo tiempo la otra.

5. El drama constitucional

1. Véase 347 U.S. 483 (1954).

2. Véase 198 U.S. 45 (1905).

3. Véase 488 U.S. (1989).

4. Véase *Casey*, 2804-2806.

5. Es conveniente notar que de los quince jueces de la Corte Suprema que han considerado la cuestión desde 1973, éstos son los únicos cuatro que han sostenido que las mujeres no tienen un derecho al aborto protegido por la Constitución. Léase la opinión de coincidencia y disenso del juez Stevens en *Casey*, 2.838-2.843.

6. Véase la opinión del juez Cardozo en *Palko vs. Connecticut*, 302 U.S. 319, 325, 1937.

7. *Bowers vs. Hardwick*, 478 U.S. 186, 194 (1986).

8. Véanse, por ejemplo, *Stanton vs. Stanton*, 421 U.S. 7 (1975), y *Frontiero vs. Richardson*, 411 U.S. 677 (1973).

9. Véase *United States vs. Eichman*, 496 U.S. 310 (1990), y *Texas vs. Johnson*, 491 U.S. 397 (1989), en los que la Corte Suprema avaló el derecho a quemar la bandera estadounidense en una protesta política.

10. Se dice a veces que el derecho al aborto está más allá del texto de la Constitución que el derecho a quemar la bandera, porque el último surge directamente del derecho a la libertad de expresión, el que se menciona específicamente en el texto, pero el primero surge del derecho intermedio a la privacidad, que no está mencionado. Esta afirmación confunde un rasgo altamente contingente de la literatura jurídica académica con una importante distinción en teoría constitucional. Los jueces y los estudiosos del derecho consideraron de utilidad asignar un nombre —el «derecho a la privacidad»— para describir un paso argumentativo en la derivación de derechos particulares específicos de la cláusula abstracta del debido proceso. Pero eso no significa que haya un derecho mediador especial, que subsista como

una entidad platónica y que ocupe un espacio entre la cláusula del debido proceso y el derecho a usar anticonceptivos o a abortar. Se podría recurrir a términos mediadores especiales también en los otros dos argumentos, tales como «derecho a una protesta simbólica», o «derecho contra la discriminación no racial». Difícilmente sea un hecho profundo de estructura constitucional el que los juristas no hayan utilizado este recurso.

11. Véase Dworkin, «Justicia para Clarence Thomas», *The New York Times Review of Books*, 7 de noviembre, 1991.

12. En una entrevista televisiva, memorable y prolongada, el senador Arlen Specter de Pennsylvania puso en aprietos reiteradamente a Bork, al señalar sus inconsistencias cuando aplicaba el originalismo a casos particulares, y al sugerir que en manos de Bork ese método, que supuestamente resulta de las convicciones personales de un juez sustentadas en su razonamiento al decidir judicialmente, fue habitualmente usado para recomendar decisiones que concordaban perfectamente con las preferencias políticas de Bork. Charles Fried, último fiscal general del presidente Reagan, descartó el originalismo, por obviamente confuso e inadecuado, en su libro *Order and Law: Arguing the Reagan revolution. A Firsthand Account* (Nueva York, Simon and Schuter, 1991).

13. Bork. *The Tempting of America*, 5.

14. En esta nota me hago cargo de una posible réplica. Supóngase que estamos convencidos de que, si alguna vez, los autores de la Constitución, hubiesen imaginado que otras personas en el futuro podrían llegar a pensar que, por ejemplo, la pena capital era inconstitucional, o que prohibir el aborto era incompatible con el debido proceso, los autores se hubieran tomado el trabajo de asegurarse que esta opinión profundamente errónea (como ellos pensaron que lo era) no arraigara nunca, diciendo expresamente que, no obstante el carácter general del lenguaje, se permitía al Gobierno imponer la pena capital y prohibir el aborto. Podríamos decir: los autores no adoptaron previsiones tan expresas, sólo porque no podían imaginar a nadie que sostuviera puntos de vista tan equivocados, y que interpretar la Constitución para prohibir la pena capital o para garantizar el derecho al aborto equivale, precisamente, a aprovecharse de un accidente histórico. Pero ese argumento es débil, en parte porque la hipótesis contrafáctica acerca de lo que los autores hubiesen pensado si hubieran imaginado la posibilidad de que la pena capital fuese ilegalizada es incompleta. ¿Qué más tenemos que imaginar acerca de la conversación hipotética, en la que se supone que consideran una posibilidad

que realmente nunca tuvieron en cuenta? ¿No deberíamos imaginar también que ellos habrían tenido acceso a la experiencia y los argumentos que ahora están a nuestro alcance, y de los que de hecho no dispusieron? Después de todo, la razón por la que la posibilidad no se les ocurrió nunca, es precisamente porque ellos no tuvieron esa experiencia, ni conocieron esos argumentos, ni vivieron en una cultura como la actual. Pero si debemos también realizar esas presunciones, para dar sentido y pertinencia al enunciado contrafáctico, entonces, ¿cómo podemos especular sobre lo que ellos hubiesen decidido, sin aclarar, en primer término, lo que sería correcto decidir? Por eso, esta sugerencia también resulta inútil.

15. Véase nota 6.

16. Véase Antonin Scalia, «Originalism, the Lesser Evil», 57, *Cincinnati Law Review*, 849-861 (1989).

17. Bork, *The Tempting of America*, 162-163.

18. Véase en *Casey* la opinión coincidente y la disidencia del juez Scalia, 2874.

19. Dworkin, «Justice for Clarence Thomas».

20. Dworkin, «Pragmatism, Right Answers, and True Banality», en Michael Brint y William Weaver, eds., *Pragmatism in Law and Society* (Boulder, Col., Westview Press, 1991).

21. Discuto la integridad con considerable extensión en *Law's Empire*.

22. Explico el porqué en un artículo, «The Reagan Revolution and The Supreme Court», en *The New York Review of Books*, 18 de julio, 1991. Véase también mi intercambio de cartas con Charles Fried en el mismo periódico, 15 de agosto de 1991. Por supuesto, no se sigue de esto que los programas de acción afirmativa que vetó la Corte Suprema fueran prudentes, o que hubiesen mejorado realmente la posición de las minorías en la sociedad norteamericana. Esta cuestión es diferente de la de saber si eran constitucionales o si las decisiones de la Corte, en lo referente a los casos de acción afirmativa, carecen de integridad.

6. El aborto ante la Corte Suprema: segunda parte

1. Véase 432 U.S. 464 (1977).

2. Véase 476 U.S. 747 (1986).

3. Véase 109 S. Ct. 3.040 (1989).

4. *Casey*, 2.821.

5. *Ibid*, 2.818.

6. *Ibid*, 2.818.

7. *Ibid*, 2.820.

8. Los tres jueces agregaron una observación importante a su argumento en este punto. Dijeron que los estados deben mostrar más preocupación por la posición de la mujer embarazada que por la del padre potencial. «Es un hecho ineludiblemente biológico —dijeron— que la regulación del estado con respecto al niño que una mujer está llevando, tendrá de lejos un impacto más importante en la libertad de la madre que en la del padre» (*Casey*, 2.860), y advirtieron que aunque un estado pudiera reconocer también el interés del padre en el embarazo, ello «no concede al hombre la clase de dominio sobre su esposa que los padres ejercen sobre los hijos» (*Ibid*, 2.831) y por eso no le pueden conceder el papel que pueden correctamente otorgar a los padres de la mujer adolescente.

9. *Ibid*, 2.825-2.826.

10. Dworkin, «Foundations of Liberal Equality», en *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.

11. *United States vs. Seeger*, 380 U.S. 163, 166 (1965).

12. Véanse Kent Greenawalt, «Religion as a Concept in Constitutional Law», 72, *California Law Review*, 753 (1984), y George Freeman III, «The Misguided Search for the Constitutional Definition of "Religion"», 71, *Georgetown Law Journal*, 1.519 (1983).

13. John Rawls, por ejemplo, distingue su teoría y otras teorías de la justicia de los que denomina esquemas comprensivos religiosos y éticos; dice al respecto que las teorías políticas de la justicia no presuponen ninguna opinión acerca de lo que es objetivamente importante. En especial, no presuponen ninguna opinión acerca de por qué o de qué forma es intrínsecamente importante que la vida humana continúe o prospere, aunque, por supuesto, esas teorías son compatibles con una gran variedad de opiniones de este tipo. Véase su «Justice as Fairness, Political not Metaphysical», 14, *Philosophy and Public Affairs*, 223 (1985).

14. Dworkin, «Foundations of Liberal Equality».

15. No queremos decir que no se pueda defender algún derecho constitucional más fuerte sobre autonomía personal, de acuerdo a la mejor interpretación global de la Constitución. En realidad, pensamos que se puede defender que ésta concede un derecho significativamente mayor. Pero no defenderemos ningún principio más amplio que el limitado que hemos descrito, porque ese principio es lo suficiente-

mente poderoso para fundamentar un derecho a la privacidad que incluya el derecho a la autonomía procreativa.

16. Greenawalt, «Religión as a Concept in Constitutional Law», y Freeman, «The Misguided Search for the Constitutional Definition of "Religion"».

17. Podemos considerar la decisión de la Corte Suprema en *Employment Division vs. Smith*, 494 U.S. 872 (1990), en la que declaró que las reglamentaciones que prohíben a los nativos norteamericanos el uso del peyote en las ceremonias religiosas no violan la primera enmienda, como un ejemplo de ese tipo de caso, estemos o no de acuerdo con la decisión.

18. *Seeger*, 165-166. En el caso *Seeger*, la Corte interpretó una ley y no directamente la Constitución. Pero desde que las decisiones de la Corte contradijeron el propósito evidente de la ley, los comentaristas han asumido que la Corte quiso establecer que la ley es constitucional sólo si se la interpreta en la manera como la entendió la Corte.

19. «Draft Declaration on the Church's Relation with Non-Christians», en *Council Daybook*, 282 (Vatican II, 3d ss., 1965), citado en *Seeger*, 181-182.

20. *Gillete vs. United States*, 401 U.S. 437, 455 (1971) (nota a pie de página omitida). La Corte también aceptó, como un cuidadoso punto de vista que apoya la distinción entre oposición universal y selectiva, la pretensión del Gobierno de que la oposición a una guerra en concreto, necesariamente implica un juicio que es «político y especial» y que tiene que estar «basado en los mismos factores políticos, sociológicos y económicos que necesariamente consideró el Gobierno» al decidir hacer la guerra.

21. Véase la afirmación del juez Richard Posner en «Legal Reasoning from the Top Down and from the Bottom Up: The Question of Unenumerated Rights», 59, *University of Chicago Law Review*, 433, 444.

22. Una norma de ese tipo provocaría otras cuestiones acerca del valor intrínseco y en algunas circunstancias podría vulnerar una forma más poderosa del principio de privacidad, distinta de la forma débil que hemos descrito y defendido.

23. Véase, en el capítulo 1, la discusión sobre los intereses del feto.

24. Discutimos más detalladamente los argumentos sobre los que se basa la decisión de *Casey* en nuestro artículo «The Centre Holds!», *The New York Review of Books*, agosto 1992. Discutimos la

posibilidad de que la Corte confiara en tales argumentos en un artículo anterior del cual extrajimos material para diseñar este capítulo: «Unenumerated rights: Whether and How *Roe vs. Wade* Should be overruled», 59, *Chicago Law Review*, 381 (1992).

25. Las citas en este párrafo son de Cassey, 2.807-2.808.

26. Véase Dworkin, *Law's Empire*, capítulo 9.

27. Véase Linda Greenhouse, «Justice Decline to hear Mississippi Abortion case», *The New York Times*, 8 de diciembre, 1992, A22.

28. *Harris vs. McRae*, 315.

29. Véase Robin Toner, «Clinton orders reversal of abortion restrictions left by Reagan and Bush», *The New York Times*, 23 de enero, 1993, A1.

30. Véase Linda Greenhouse, «Supreme Court Says Klan Law Can't Bar Abortion Blockades», *The New York Times*, 14 de enero, 1993, A1.

31. Véase Tamar Lewin, «Abortion-Rights Groups See a Rise in Attacks on Clinics», *The New York Times*, 14 de enero, 1993, D25.

32. Véase «Catch 22 for RU-486», *The New York Times*, 19 de julio, 1992, D16.

33. Véase Robin Toner, «Clinton Orders Reversal of Abortion Restrictions Left by Reagan and Bush», *The New York Times*, 23 de enero, 1993, A1.

34. Véase Philip J. Hills, «Abortion Pill's Sale Unlikely Soon Despite Change of Administration», *The New York Times*, 15 de noviembre, 1992, A38.

7. Morir y vivir

1. Véanse K. R. C. Communication. / Research poll, encuesta divulgada en octubre de 1991, y la ABC News / *Washington Post* poll, difundida en enero de 1992, y ambas se encuentran en Public Opinion Online, disponible en Westlaw, Dialog Library, *poll file* (archivos de encuestas).

2. Véase Peter Steinfelds, «Beliefs», *The New York Times*, 9 de noviembre, 1991, A 11.

3. En Gran Bretaña, el suicidio y la tentativa de suicidio eran delitos hasta 1961. En ese año la *Suicide Act* los despenalizó, pero la asistencia al suicidio y a la eutanasia son todavía delitos de acuerdo con la sección 2 (1) de esa norma. La *Suicide Act* no se aplica en Es-

cocia, pero allí, según un escritor, los que matan por piedad «en algunos casos pueden estar en un peligro mayor de ser acusados de asesinato, en circunstancias en las que la ley de 1961 se podría haber usado en Inglaterra». Mary Rose Barrington, «Euthanasia: An English Perspective», en Arthur Berger y Joyce Berger, eds., *To Die or Not to Die: Cross Disciplinary, Cultural and Legal Perspectives on the Right to Choose Death* (Nueva York, Praeger, 1990), 85, 86. Para la situación en otros países, véase David W. Myers, *The Human Body and the Law* (Palo Alto, Calif., Stanford University Press, 1990). En Francia se trata a la eutanasia como «homicidio voluntario»: véase Annie Kouchner, «Mort Douce aux Pays-Bas», *L'Express* (1 de mayo, 1992), 37. El 24 de junio de 1991, El Comité Nacional Francés de Ética Médica expresó su desaprobación a cualquier reforma que permitiera a los médicos practicar la eutanasia a petición del paciente. En Alemania, Italia, Suiza, Dinamarca, Noruega y Polonia, la eutanasia no está calificada como un homicidio intencional, sino como «homicidio a petición» y se sanciona con penas moderadas; en Alemania, por ejemplo, son de seis meses a cinco años de prisión, y la motivación es un factor atenuante. En Dinamarca, por el contrario, la pena es la detención simple que va de sesenta días a tres años. Véase Lyn Tracy Nerland, «Cry for Help: A Comparison of Voluntary Active Euthanasia Law», 13, *Hastings International and Comparative Law Review*, 115 (1989).

4. Para una evaluación aprobatoria, véase Andrew Kelly, «Dutch Plan to Allow Euthanasia under Strict Conditions», Reuters, 8 de noviembre, 1991. Para una evaluación crítica véase, por ejemplo, Carlos Gómez, M. D., *Regulating Death* (Nueva York, The Free Press, 1991).

5. Véase Jane E. Brody, «Doctor Admit Ignoring Patients' Wishes», *The New York Times*, 14 de enero, 1993, A 18.

6. Véase Lisa Belkim, «Doctors Debate Helping the Terminally Ill to Die», *The New York Times*, 24 de mayo, 1989, A 1.

7. Véase William Claiborne, «Paralyzed Canadian Woman Wins Court Ruling on Right to Die», *Washington Post*, 7 de enero, 1992, A 9.

8. Las decisiones médicas sobre el trato a los recién nacidos proveen ejemplos especialmente horribles de esta aparente irracionalidad. Algunos bebés con síndrome de Down nacen con una obstrucción en los intestinos que se puede fácilmente reparar por medio de la cirugía, pero que mata al bebé por inanición si no se recurre a ese medio. Es común que los médicos, por instrucciones de los padres, no

operen a todos los bebés y los dejen morir lenta y dolorosamente; sin embargo, los médicos podrían cometer un delito si matasen a los pequeños rápidamente. Un médico holandés sí lo hizo y es criticado (véase Gómez: *Regulating Death*, p. 135), con el fundamento de que el bebé «no quiere morir» y «se convierte en víctima de un acto de homicidio disfrazado de intervención médica».

9. Véase, Kathy Marks, «Consultant Convicted of Attempted Murder», *The Independent*, 20 de septiembre, 1992, 1.

10. Véase Lawrence Altman, «Jury Declares to Indict Doctor Who Said He Aided in a Suicide», *The New York Times*, 17 de julio, 1991.

11. Véase Lisa Foderaro, «New York Will Not Discipline Doctor for His Role in Suicide», *The New York Times*, 17 de agosto, 1991, A 25.

12. Este caso es descrito en David C. Thomas y Glenn C. Graber, *Euthanasia* (Nueva York, Continuum, 1990), 222.

13. Véase Ronald E. Cranford, «The Persistent Vegetative State: the Medical Reality (Getting the Facts Straight)», *Hastings Center Report*, vol. 18, 1 (febrero-marzo 1989), 27-28.

14. Raymond D. Adams, M. D. y Maurice Victor, M. D., *Principles of Neurology* 4.^a ed. (Nueva York, McGraw-Hill, Information Services Company, Medical Services Division, 1989), 275-276.

15. *Airedale. NHS Trust (Respondents) vs. Bland*, House of Lords, sentencia del 4 de febrero de 1993.

16. Para discusiones del caso Wanglie, véanse Alexandre Capron, «In Re Helga Wanglie», *Hastings Center Report*, vol. 21, n.º 5 (septiembre-octubre, 1991), 26. Marcia Angell, M. D., «Informed Demand for Non-Beneficial Medical Treatment», ambos en *The New England Journal of Medicine*, vol. 325, n.º 7 (15 de agosto, 1991), 551, 512.

17. El carácter predominante de la enfermedad de Alzheimer se discute en el capítulo 8.

18. Para una discusión interesante de esta posibilidad, y de su posible impacto sobre la conveniencia de una legislación que permita la eutanasia, véase J. David Velleman, «Against the Right to Die», *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 17, n.º 6 (1992), 665-681.

19. Véanse *In re Busalacchi*, n.º 93.799 (St. Louis County Civ. Ct. 4 de febrero, 1991, decisión no publicada, de la que se informa en *The New York Times*, 1 de diciembre, 1991), y Tamar Lewin, «Man is Allowed to Let Daughter Die», *The New York Times*, 27 de enero,

1993, A 12. Véase también Brian McCormick, «Case looks at parental rights in medical decisions», *American Medical News*, 21 de octubre, 1991, 1.

20. Véase Elisabeth Rosenthal, «In Matters of Life and Death, the Dying Take Control», *The New York Times*, 18 de agosto, 1991, D 1.

21. La distinción entre intereses críticos e intereses de experiencia provoca un buen número de interesantes preguntas filosóficas, y, aunque no necesitamos considerarlas en esta discusión, mencionaré dos. En primer lugar, ¿tienen siempre los individuos racionales una razón, ya sea crítica o de experiencia, para querer algo para sí mismos? ¿Es racional para alguien querer hacer algo —por ejemplo, coleccionar sellos, tener éxito en los negocios, o viajar— aunque no espere disfrutar con ello al hacerlo, ni tampoco piense que su vida será mejor por haberlo hecho, sino sólo porque es una meta que se ha propuesto, por ejemplo, o por ninguna razón en absoluto? Segundo, si los intereses de experiencia de alguien —que tienen que ver con el disfrute— colisionan con lo que él supone que son sus intereses críticos, ¿tiene sentido para él preguntar qué es lo que debería hacer *consideradas todas esas cosas*, esto es, preguntar qué es lo que podría satisfacer sus mejores intereses, considerados en su *totalidad*? Hemos discutido estas y otras cuestiones similares en «Fundamentos de la Igualdad Liberal».

22. Leon Tolstoi, *The Death of Ivan Ilych and Other Stories*, trad. de Rosemary Edmonds (Nueva York, Penguin, 1960), 157.

23. Véase Bernard Williams, «A Critique of Utilitarianism», en J. J. C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism, For and Against* (Cambridge, Cambridge University Press, 1973).

24. *The Independent*, 16 de abril, 1992.

25. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Rights and Wrong* (Nueva York, Penguin, 1977).

26. Véase Dworkin, «Pragmatism, Right Answers and True Banality».

27. No quiero decir que aunque el escepticismo interno sea verdadero, debiéramos tratar de deshacernos de él y vivir en el engaño. No tenemos más razones para pensar que no importa cómo vivimos, si es que sentimos que efectivamente importa, que las que tenemos para pensar que importa cuando notamos que no importa. Si creemos que importa la manera en que vivimos, entonces eso es lo que creemos que es verdadero, aunque otros estén en desacuerdo, y sería tonto, y contradictorio, decir que no es realmente verdadero, o que sólo estamos pretendiendo que es verdadero.

28. *Airedale Trust (Respondents) vs. Bland*, 45-46.

29. El libro *The Varieties of Reference* (Oxford, Oxford University Press, 1982) fue terminado y revisado por su colega John McDowell, quien ahora es profesor de filosofía en la Universidad de Pittsburgh, y se ha convertido en un clásico de la filosofía del lenguaje.

30. Philip Roth, *Patrimony* (Nueva York, Simon and Schuster, 1991), 232-233.

31. Friedrich Nietzsche, «The Twilight of the Idols», en *The Compleat Works of Friedrich Nitzsche*, 16, 1, 88, ed. de Oscar Levy, y trad. de Anthony M. Ludovici (Russell & Russell, 1909-II, reeditado en 1964).

32. Richard John Neuhaus, «The Return of Eugenics», *Commentary* (abril, 1988), 22.

33. Byron L. Sherwin, «Jewish Views of Euthanasia», en M. Kohl, ed., *Beneficent Euthanasia* (Buffalo, Prometheus Books, 1975), I, 7.

8. La vida después de la razón

1. Actualmente los médicos están investigando tratamientos que contemplan la reducción en el cerebro de las sustancias tóxicas que pueden influir en la degeneración neurológica, ampliando el suministro de factores trópicos (los que facilitan la regeneración y el crecimiento neuronal), y de neurotransmisores que están ausentes o son deficientes en los pacientes de Alzheimer, y también se incluye el control de factores relacionados con la dieta, tales como los niveles de glucosa en la sangre, que aparentemente afectan a las funciones mentales de los ancianos. Véanse Dennis J. Selkoe, «Aging Brain, Aging Mind», *Scientific American*, 135 (septiembre, 1992); Robert J. Joynt, «Neurology», 268, *Journal of the American Medical Association*, 380 (1992); y Andrew A. Skolnick, «Brain Researchers Bullish on Prospects for Preserving Mental Functioning in the Elderly», 267, *Journal of the American Medical Association*, 2.154 (1992).

2. Selkoe, Amyloid, «Protein and Alzheimer's Disease», *Scientific American* (noviembre 1991), 68.

3. Documento de OTA, «Losing a Million Minds». OTA-BA-323 (1987), 14.

4. Las disposiciones legales y los procedimientos de atención a estos enfermos se discuten en varias de las notas que componen los documentos de la OTA «Losing a Million Minds». Para una discusión del diagnóstico clínico y de histopatología, véanse, por ejemplo, Guy

McKhann y otros, «Clinical Diagnosis of Alzheimer's Disease: Report of the NINCDS-ADRDA-Work Group Under the Auspices of Department of Health and Human Services Task Force on Alzheimer's Disease», 34, *Neurology*, 939 (1984); Christine M. Hulette et al., «Evaluation of Cerebral Biopsies for the Diagnosis of Dementia», 49, *Archives of Neurology*, 28 (1992); Selkoe, «Amyloid Protein and Alzheimer's Disease»; y M. Farlow y otros, «Low Cerebrospinal-fluid Concentrations of Soluble Amyloid B-protein Precursor in Hereditary Alzheimer's Disease», 340, *The Lancet*, 453 (1992).

5. Evans y otros, «Estimated Prevalence of Alzheimer's Disease in the United States», 68, *Milbank Quarterly*, 267 (1990).

6. En 1992, la continuación del «Estudio Framingham» determinó, en su estudio de grupos, que la frecuencia de la demencia era del 23,8 por ciento entre personas de edades comprendidas entre ochenta y cinco años a noventa y tres. Véase Bachman et al., «Prevalence of Dementia and Probable Senile of the Alzheimer Type in the Framingham Study», 42, *Neurology*, 115 (enero, 1992). Para una discusión de las diferencias entre los estudios citados en esta nota y la precedente, véase Selkoe, «Aging Brain, Aging Mind».

7. Véase «U.K.: Dementia Condition Alzheimer's Disease Will Hit 750.000 in 30 Years», *The Guardian* (6 de julio, 1992).

8. Selkoe, «Amyloid Protein and Alzheimer's Disease», 68.

9. Véase abstract 267. *Journal of American Medical Association*, 2.809 (27 de mayo, 1992) (sumario de Welch et al., «The Cost of Institutional Care in Alzheimer's Disease», 40, *Journal of the American Geriatric Society*, 221 [1992]).

10. Nancy L. Mace y Peter V. Rabins, *The 36 - Hour Day: a Family Guide to Caring for Persons with Alzheimer's Disease Related Dementing Illness, and Memory Lost in Later Life* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981, 1991).

11. Véase Andrew D. Firlik, «Margo's Logo», 265, *Journal of the American Medical Association* (1991), 201.

12. Debería mencionar otro gran problema práctico acerca de la relación entre una persona demente y ella misma cuando era competente. ¿Los recursos disponibles para el cuidado de un demente deberían depender de lo que éste realmente estableció cuando era una persona competente, por ejemplo, mediante un seguro para cubrir su propio cuidado en caso de que se volviera demente? Los seguros, tanto públicos como privados, juegan una parte importante en la forma en que proveemos recursos para diferentes tipos de catástrofes. ¿Pero es la institución del seguro el modelo adecuado al que recurrir

para pensar en las previsiones necesarias para atender a los dementes? Eso dependerá de si creemos que una persona competente puede tener una preocupación prudencial por la persona incompetente en la que podría llegar a transformarse y eso, a su vez, depende de complicados problemas filosóficos acerca del concepto de identidad personal. No puedo discutir, en este libro, ese problema filosófico, ni cualquier otro de los serios problemas de justicia relacionados con la financiación del cuidado (tan costoso) de los pacientes dementes. He discutido ambos problemas con cierta extensión, sin embargo, en un informe, «Philosophical Problems of Senile Dementia», escrito para la United States Congress Office of Tecnology Assessment, de Washington D.C., disponible en esa oficina.

13. Véase una discusión en Allen E. Buchanan et al., «Surrogate Decision-Making for Elderly Individuals who are Incompetent or for Questionable Competence» (noviembre de 1985). Un informe preparado para The Office of Tecnology Assessment.

14. Véase George J. Annas y Leonard H. Glantz, «Withholding and Withdrawing of Life-Sustaining Treatment for Elderly Incompetent Patients: a Review of Appellate Court Decisions» (16 de septiembre, 1985), un informe preparado para The Office of Tecnology Assessment (Oficina de Asesoramiento Tecnológico).

15. Estoy asumiendo en esta discusión que puede satisfacer los mejores intereses de una persona, considerados globalmente (por lo menos a veces), el hecho de forzarla a actuar de manera diferente a sus deseos, por ejemplo, que puede ser de interés para una persona el que se le impida fumar, aunque ello afecte en algún grado a su autonomía, considerada en sí misma como algo distinto a sus intereses.

16. Buchanan et al., «Surrogate Decision-Making».

17. Hay un debate importante en la literatura sobre la pregunta de si puede ser racional actuar en contra de los mejores intereses propios. La opinión preferible es que, efectivamente, puede serlo. Véase, por ejemplo, Amartya Sen, «Rational Fools: a Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs*, 6, n.º 4 (1977).

18. Véase Buchanan et al., «Surrogate Decision-Making». Las preguntas acerca de la competencia relativa a alguna actividad son claramente relevantes para las cuestiones consideradas en el informe de Buchanan. Pero cuando el argumento en contra de la toma de las decisiones por otros se apoya en la autonomía de la persona demente afectada por estas decisiones es también relevante el concepto global y no relativizado de competencia.

19. Surgen problemas para esta evaluación de la capacidad global de mantener un sentido de la propia integridad cuando un paciente parece sólo periódicamente capaz de organizar su vida según un sistema estable de deseos y aspiraciones. A veces parece habilitado para hacerse cargo de su vida, pero luego cae en lapsos de seria demencia, y recobra la lucidez únicamente después de un período intermedio sustancial y entonces, los deseos e intereses que expresa son muy diferentes, o aun más, contradictorios. Sería un error decir que tal paciente tiene, periódicamente, capacidad para ejercer su autonomía. Esta capacidad presupone necesariamente una capacidad mantenida temporalmente: es la capacidad de tener y actuar de acuerdo con una personalidad.

20. En esta nota me gustaría explorar ciertos aspectos de la distinción entre intereses de experiencia e intereses críticos, que no discuto en el texto pero que son especialmente relevantes para los problemas de los dementes. Como ya vimos, el tiempo juega diferentes papeles en relación a las dos clases de intereses. Los intereses de experiencia se orientan al futuro y, por lo tanto, son radicalmente sensibles al tiempo. Puedo preocuparme por el dolor sufrido, pero no de la misma manera como por el dolor que vendrá. No quiero morir pronto porque esto me excluirá de las experiencias venideras, pero tampoco acumular ya una vida más larga, es decir, haber nacido antes de cuando en realidad sucedió. Los intereses críticos, por el contrario, no están calificados temporalmente. Si quiero que mi vida incluya ciertas clases de realizaciones únicamente porque mejorarán mi vida, será indiferente que se logren en el pasado o en el futuro. (Como Bernard Williams ha indicado, algunos eventos o realizaciones pueden tener lugar sólo en ciertos momentos de la vida de una persona, su nacimiento y su muerte, por ejemplo. Podríamos decir que estos rasgos sensibles al tiempo constituyen los acontecimientos. Discutimos actitudes hacia éstos que no son constitutivamente sensibles al tiempo de esta manera.) Si quiero que mi vida sea más larga porque considero que ese hecho es en sí un logro, como lo creen muchas personas, entonces en realidad puedo complacerme al descubrir que nací antes de lo que creía o que moriré más tarde de lo que temo. Y, lo que es aún más importante, la manera en que a lo largo del tiempo pueden entrar en conflicto los juicios de alguien acerca de sus intereses de experiencia difiere de la manera en que pueden entrar en conflicto sus juicios acerca de los intereses críticos. La opinión de la gente acerca de ambas clases de intereses cambia frecuentemente. Podría planificar una experiencia particular para mí mismo —podría cuidadosamente plani-

ficar un viaje y confeccionar un presupuesto para llevarlo a cabo— que no disfruto, o no lo disfruto en la medida en que había pensado. O podría tomar una decisión importante —llegar a ser abogado y dedicarme a esa profesión porque apruebo la vida de un abogado— y luego, tal vez demasiado tarde, llegar a la triste conclusión de que he desperdiciado mi vida. En ese caso, mi última identidad está en desacuerdo con la evaluación que realizó mi identidad anterior, pero la naturaleza del desacuerdo es muy diferente.

Cuando mis dos personalidades están en desacuerdo acerca de los intereses de experiencia, ello muestra que mi juicio original, que tenía carácter predictivo, estaba equivocado. Mi yo anterior cometió el error acerca de lo que mi yo posterior, de hecho, iba a disfrutar. En el caso de los intereses críticos, un desacuerdo no significa necesariamente que el yo primitivo cometiera alguna clase de error, porque el juicio temprano no fue predictivo, y es posible que el segundo, o sea el último, sea el equivocado. Un fiduciario, que debe actuar en favor de los mejores intereses de otro, debe prestar atención a esta distinción. Actúa en favor de los intereses de experiencia de esa persona si sus decisiones, de hecho, conducen a que ésta disfrute más de su vida. Es más difícil decir cuándo un fiduciario actúa en favor de los intereses críticos de alguien; para ello, necesitamos formular otra distinción. Un médico actúa en favor del interés crítico *subjetivo* de su paciente cuando cambia la vida del paciente de un modo que este último considera una mejora. (Para algunos propósitos necesitamos aquí una subdivisión adicional: un doctor actúa en favor de los intereses subjetivos evaluados *ex ante* de su paciente, cuando mejora su vida de acuerdo a los criterios del paciente en el momento en que se toma esa decisión, y actúa en favor de sus intereses subjetivos evaluados *ex post*, cuando mejora la vida de su paciente juzgada por los criterios que el paciente acepta una vez que la decisión ha tenido su efecto.) Un médico actúa en favor de los que él considera que son los intereses críticos *genuinos* de su paciente, cuando le cambia su vida, de una manera que él, el médico, cree que la mejora. A veces estos dos significados de lo que son los intereses críticos entran en conflicto: por ejemplo, un fideicomisario puede tener que decidir si va permitir o no a un beneficiario que disponga de un conjunto de bienes (trust) para comenzar un negocio que el fideicomisario considera ruinoso o sin valor.

Estas diversas distinciones entre tipos de intereses permite una clasificación mejorada de las formas y grados del paternalismo. Permiten distinguir entre impedir que alguien consuma drogas porque pensamos que ignora cómo serán en realidad las experiencias que ten-

drá. o porque pensamos que eso lo conducirá a la clase de vida que él desaprueba ahora. o porque lo conducirá a la clase de vida que nosotros, pero no él, desaprobamos. Esto último supone un genuino paternalismo moral, y es casi siempre objetable en caso de los adultos, cuando se puede evitar.

21. Véase Israel Rosenfield, *The Strange, Familiar, and Forgotten* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1992).

22. Véase Alexander Reid, «Report Says Patient Would Prefer Death», Boston, *Globe* (4 de julio, 1991), 13. El tribunal promovió un acuerdo provisional en virtud del cual, Finelli fue conducido a su casa y el hospital contribuyó al costo de cuidarlo, mientras continuaba pendiente el resultado del juicio que la familia inició contra el hospital. Véase Alexander Reid, «Judge Orders hospital to Pay for Brain-injured Man's Home Care Aid», Boston, *Globe* (18 de julio, 1991), 33.

23. Comprender las exigencias de la dignidad con criterio evaluativo ayuda a explicar un rasgo de la institución de la dignidad que, en principio, parece enigmático. Muchos de nosotros consideraríamos inmoral permitir que un preso eligiera la tortura o la mutilación a cambio de su liberación, en vez de pasar mucho tiempo en prisión, incluso aunque pensemos que el efecto disuasorio de la tortura en otros criminales potenciales sería más grande que el efecto disuasorio de una sentencia de prisión. Podríamos pensar que es una afrenta a la dignidad del preso, aunque se le ofrezca la opción. La versión de la dignidad basada en la idea de experiencia, condenaría esta opinión como una exigencia meticulosa e irracional, porque esa versión percibe el vicio de la indignidad sólo en sus consecuencias sentidas por su víctima, y por eso niega que pueda ser inmoral tratar a alguien de la manera que podría preferir. La versión evaluativa es diferente en dos aspectos. Primero, ve el vicio de la indignidad en una relación entre aquellos que muestran y aquellos a quienes se muestra indignidad, y le concede a lo primero tanto como a lo último un papel en cualquier decisión que implique su despliegue. Tenemos derecho a no realizar acciones que creemos que niegan nuestra percepción de la importancia moral de otro, incluso si éste prefiere ser tratado así. Segundo, la versión evaluativa supone que el daño infligido a la víctima de la indignidad es evaluativo, con independencia de que también pueda ser un daño de experiencia. En consecuencia, de acuerdo a la versión evaluativa, el daño puede ser genuino aun cuando no sea reconocido, y sufrirlo puede ser peor para la víctima que alguna otra alternativa, aunque ésta piense que es la mejor.

ÍNDICE ALFABÉTICO

- abolicionistas, 217
- aborto, 9, 44-47, 93
- acuerdo legal en la controversia del, 19
 - concepciones de carácter autónomo y de carácter derivado en Europa, 10-13
 - concepciones feministas acerca del, 69-82
 - controversia constitucional acerca del, *véase* Constitución de EE.UU.
 - e idea de lo sagrado, 105, 109, 113-118
 - e intereses del feto, 24-30; *véase también* personalidad del feto
 - eutanasia y, 39-41, 233, 254, 255, 280, 283, 284
 - excepciones a las posiciones acerca del, 126-135
 - financiación estatal del, 198, 227-230
 - impacto de su criminalización, 137-139
 - la adopción contra el, 138-139
 - la religión y el, 14, 51-69, 122-125, 270, 311
 - leyes restrictivas del, 17, 199, 222-228, 320 n. 18, 328 n. 10
 - manifestaciones violentas en contra del, 15, 230-231
 - pastilla para inducir el, 232
 - posiciones conservadoras acerca del, 45-47
 - posiciones liberales acerca del, 47-50
 - posiciones polarizadas acerca del, 16-18
 - retórica pública sobre el, 31-32
 - sentencias de la Corte Suprema acerca del, 13-19, 65, 70-74, 77, 78, 83, 136-150, 153, 155, 159, 199-201, 228-232, 320 n. 8, 331 n. 5; *véase también* sentencias específicas
 - y conceptos acerca de la identidad personal, 33-35
 - y la frustración de la vida, 118-122, 125-126
 - y la pregunta de cuándo comienza la vida, 33
 - y la santidad de la vida, 19-24, 32-37, 95-97, 279, 311-315
 - y valor personal de la vida, 99
- acción afirmativa, 160, 161, 182-185, 187, 192, 193, 333 n. 22
- acoso sexual, 72, 73
- acusados, derechos de los, 160, 163
- Adkins, Janet, 234, 247-248, 272, 299
- adolescentes
- derechos de privacidad de los, 73
 - excepciones para los, 130, 133
 - requisitos estatales relativos a los, 198
- adopción, 138, 329 n. 5
- Agustín, san, 57, 60
- ajuste, test del, 148
- Albania, aborto en, 85
- Alemania, 85
- alma, nociones del, 57-67, 146
- Alzheimer, Alois, 285
- Alzheimer, enfermedad de, 39, 234, 247, 285-290, 295, 299-305, 314, costes del cuidado de la, 286-288
- frecuencia de, 286
- testamentos de vida y, 295
- tratamiento de, 314, 340 n. 1
- Alzheimer's Association, 286
- American Bar Association, 165
- American Journal of Public Health*, 238
- Americans United for Life, 53
- animación inmediata, doctrina de la, 57-67
- Anna Karenina* (Tolstoi), 112

- anticoncepción, 26, 118, 153, 331-332 n. 10
 autonomía procreativa y, 206, 207
 como pecado, 55
 derechos de privacidad y, 74, 141-143, 171, 206
 embarazo provocado por un fallo en la, 53
 oposición católica a la, 56, 60-61, 64-65
 oposición moral a la, 129
- anticonceptivos, 55, 142
 instrumentos, 142
- argumento de la «pendiente resbaladiza» en contra de la eutanasia, 258, 283-284
- Aristóteles, 58-60, 261, 262
- arte, valor intrínseco del, 37, 95, 97, 98, 100-106, 108, 110, 111, 202, 328 n. 1
- artritis reumática, 10, 233
- Asamblea General de las Iglesias de Cristo, 255
- asesinato, 153
 el aborto visto como un, 14, 17, 19, 22, 23, 31, 32, 45, 52-54, 59-61, 63-65, 67, 79, 80, 82, 91, 126, 136, 311, 312
 juicios acerca del, 115
 la eutanasia vista como un, 10, 32, 241, 242, 336 n. 3, 337 n. 3
 leyes represivas del, 144
 sanciones por, 149
- ateos, 203
 sobre el suicidio y la eutanasia, 255
- autonomía precedente, 295-299, 303
- autonomía procreativa, 194, 196, 205-209, 216, 220, 223, 226, 334 n. 15
- autonomía, 38, 333 n. 15
 de los pacientes, 245-246
 demencia y, 286, 288-299, 302-303, 343 n. 19
 eutanasia y, 249-250, 254-256, 258, 279
 procreadora, véase autonomía procreativa
- autorrespeto, 306, 307
 capacidad de, 289
 libertad y, 313
- baptistas, 50-53
 (Comité Conjunto Baptista para Asuntos Públicos), Joint Committee on Public Affairs, 52
 del sur, 50-53
- bebés de la talidomida, 48
- Bélgica, aborto en, 86
- Belois, Patricia, 247
- beneficencia, 279, 294, 299-305, 309, 310
- Bentham, Jeremías, 261, 266
- Bernardin, Joseph Cardinal, 68-69, 324 n. 31, 331 n. 14
- biología de la reproducción, 58-60
- Blackmun, Harry, 15-16, 71, 140-150, 154, 155, 166, 167, 222-223
- Bland, Anthony, 245, 246, 272-273
- Bork, Robert, 137, 141, 165, 175-176, 185, 186, 187, 188, 332 n. 12
- Boston Globe*, 235
- Bowers vs. Hardwick* (1986), 171-172, 182, 192
- Boyes, Lillian, 233, 240-243, 251, 272
- Bray vs. Alexandria Women's Health Clinic* (1993), 230
- Brennan, William, 141, 166, 206-207, 256
- Brigham and Women's Hospital, 304
- Brown vs. Board of Education* (1954), 136, 140, 149, 160, 182, 185-186, 189
- budistas, 203
- buena vida, características de la, 259-264
- Burger, Warren, 166
- Bush, George, 15, 16, 31, 165-167, 230-232
- calidad de vida, 115, 131, 260-263
 de generaciones futuras, 195, 196
 dependencia y, 274
 valor intrínseco de la vida y, 280
 y cancelación del soporte vital, 239
- California, referéndum sobre la eutanasia en, 10, 235, 237, 249, 254
- Canadá, sentencia acerca del derecho a morir en, 240
- Canción a mí mismo* (Whitman), 107
- castigos crueles e inusuales, 169, 178
- católicos, 123, 127
 aborto y, 11, 14, 36, 45, 50, 51, 52, 56, 68, 203, 210, 323 n. 6
 eutanasia y, 10, 255, 261
- censura, 70, 163
- City of Richmond vs. J. A. Croson Co.* (1989), 161
- clase económica, 51
- religión y, 51
- cláusula de igual protección, 140, 146, 148, 158, 168, 169, 171, 173, 181-188, 225

- autonomía procreadora y, 216
- coerción y, 215
- conspiración para privar a las personas de, 230
- cláusula de supremacía, 152
- Clinton, Bill, 16, 225, 230, 232
- coerción, 313
 - aborto y, 198-208, 215, 225, 226
 - eutanasia y, 282
- Comisionado de Alimentos y Fármacos, 232
- comisiones médicas, 237
- Commentary*, 280
- competencia, 239-243
 - autonomía y, 248-250
 - demencia y, 286, 289, 294-299, 302-303, 334-335, 341-342 n. 12
- concepciones de carácter derivado y de carácter autónomo acerca del aborto, 19-24, 30-32, 36
 - católicos y, 56, 64, 68, 69
 - Declaración de Derechos y, 195
 - en Europa, 83, 87, 89
 - feminismo y, 77
 - leyes estatales y, 144, 145, 153-156
 - viabilidad y, 222
- concepción probatoria de la autonomía, 292, 295-296
- conciencia, libertad de, 24, 215, 223-224, 313-315
- condiciones carcelarias, 305-307, 309
- confidencialidad, 73, 74
- conformidad, objetivo estatal de; *véase también* coerción, 197
- Congregación Sagrada para la Doctrina de la Fe, 55, 62, 64
- Congreso EE.UU., 13, 51, 63, 85, 136, 158, 168-171, 183, 214, 225, 245, 325 n. 37, 330 n. 10
- Connecticut, restricciones del aborto en, 228
- conocimiento
 - valor incremental del, 100
 - valor intrínseco del, 95
- conservadores, 45-47, 93, 94, 137, 314
 - como críticos de la tradición liberal, 83
 - derechos de la privacidad puestos en duda por los, 154-156
 - en la Corte Suprema, 160, 166-168, 170, 175
 - excepciones aceptadas por los, 126-130
 - religión de los, 51, 52, 54, 68, 124
 - sobre la frustración de vida, 121-123, 125-126
 - y abortos tardíos, 119
 - y el valor intrínseco de la vida, 114
 - y eutanasia, 280
- conspiraciones en contra del aborto, 230-232
- Constitución EE.UU., 13-14, 38, 39, 44, 74, 135-139, 145-152, 154-158, 159-181, 185-191, 194-196, 198, 207, 214, 217, 219, 254
 - cuarta enmienda, 160, 168, 170
 - decimocuarta enmienda, 35, 139, 140, 146, 158, 160, 167-170, 173, 182, 185, 187, 189, 209, 330 n. 10
 - octava enmienda, 169, 178, 184, 185
 - primera enmienda, 38, 63, 140, 151, 158, 161, 170, 173, 174, 209-212, 214-217, 224, 229, 335 n. 17
 - tercera enmienda, 168
 - véase también* Declaración de Derechos
- control de la natalidad
 - el aborto como método de, 11
 - véase también* anticoncepción
- Convención Bienal de las Sinagogas Unidas de América, 54
- Convención Constitucional, 179
- convicciones seculares, 204
- Corte Suprema EE.UU., 13, 14, 38, 160, 162, 166, 168, 172, 175, 176, 182, 185, 186, 188, 192, 203, 211-215
 - nombramientos de Bush y Reagan a la, 15, 165-167, 175, 199
 - sentencias acerca de la anticoncepción de la, 205-208
 - sentencias relativas al derecho a morir, 20, 234, 236, 244-246, 255-256, 258-259, 299
 - sentencias sobre el aborto, 13-18, 64, 70-74, 77, 78, 83, 136-150, 153, 155, 160, 198-201, 209, 227-232, 320 n. 8, 331 n. 5
- Coughlan, Michael, 63
- Cox, Nigel, 240-243
- cristianismo primitivo, 57
- cromosomas, 58, 59
- Cruzan, Nancy, 20, 32, 234, 236, 244, 245, 249, 250, 252-254, 256, 258, 272, 280
- cuidado a cargo de guardador, condiciones mínimas, 305

- cultura
 política, 217, 218
 política occidental, 217
 valor intrínseco de la, 97, 102, 104, 106
 Cuomo, Mario, 45, 46, 195, 201
- Dawkins, Richard, 270
- debilidad de la voluntad, 292, 296-298
- decisiones definitorias de la propia identidad, 267-268
- decisiones definitorias de la propia persona, 267
- Declaración de Derechos, 158, 161, 162, 169-172, 178, 185, 188, 195, 209, 217, 224
- deformidad fetal, 48, 49, 53, 67, 85, 88, 96, 121, 131, 138, 208, 323 n. 5
- demencia, 40, 247-248, 272, 285-311, 314, 321 n. 20
 autonomía y, 286, 289-299
 beneficencia y, 299-305
 dignidad y, 305-311
 frecuencia de, 341 n. 6
véase también Alzheimer, enfermedad de
- Departamento de Justicia EE.UU., 232
- dependencia
 demencia y, 302-303
 temor a la, 274-275
- depresión, 251-252
- derecho a morir, 156, 235
 constitucional, 236, 259
véase también eutanasia; suicidio
- derechos
 enumerados, 171-174, 188
 individuales, solidaridad social en contraposición a los, 83-85
 individuales, solidaridad social *versus* los, 83
 no enumerados, 171-174, 189, 190
 presuposición de, 19-21
 santidad de la vida *versus* los, 20, 21
 detalle, constitución de, 159, 161-167, 170, 175, 177
- Dew, Elisabeth, 304
- dignidad, 216-218, 312-315, 345 n. 23
 demencia y, 286, 289-290, 305-311
 integridad y, 268
 morir con, 234, 274
- Dinamarca, eutanasia en, 337 n. 3
- directivas anticipadas, 234, 235, 245
 para ayudar a morir, 234-235
- discriminación
 contra los homosexuales, 183-186, 188
 económica, 199
 racial, 136, 140, 149, 159, 160, 169, 182-190
 sexual, 70-71, 77-79, 172, 173, 182-184, 188
 violencia de los grupos contrarios al aborto como, 230, 231
- distrito de Columbia, segregación en las escuelas del, 160, 170, 183
- dolor
 experiencia del, 262, 263, 272
 insuficiente tratamiento del, 238, 239
 interés en evitar el, 25-29, 265
 intratable, 9, 41, 131, 233, 251, 252
 mental, 306
 morfina para el, 237
 vida de, 261
- Donceel, Joseph, 59, 67
- Dooling, John, 51-53, 72, 128
- Dred Scott vs. Sandford* (1857), 136
- Dufour, juez, 240
- ecologismo, 103-105, 107, 202
- Eisenhower, Dwight D., 166
- Ely, John Hart, 152
- embarazo
 ayuda financiera para la atención médica durante el, 229
 cargas físicas, emocionales y económicas del, 147
 como castigo por la inmoralidad, 130
 como resultado de la violación, 46, 48, 65-67, 85, 88, 96, 128-130, 138
 como resultado del incesto, 46, 48, 85, 138
 experiencia del, 74-79
 terminación del, *véase* aborto
- embriología, 59
- Employment Division vs. Smith* (1990), 335 n. 17
- encuesta *Time* / CNN, 23
- encuestas de NBC News / *Wall Street Journal*, 23
- encuestas de *New York Times* / CBS News, 31
- encuestas Gallup, 22, 65
- encuestas Wirthlin, 22
- enmienda de la «vida humana», 44
- enmienda Hyde, 51, 72, 128, 199, 228, 229

- entorno moral, 219
 episcopalianos, 51
 equidad
 convicciones seculares acerca de la, 204
 cuestiones de, 115
 escepticismo, 261, 270-271, 282, 339 n. 27
 esclavitud, 210
 argumentos contra, 217
 decisiones de la Corte Suprema sobre la, 137-138
 indignidad de la, 308
 leyes prohibitivas del aborto como una forma de, 138
 escuelas
 plegarias en las, 13, 160, 163, 168, 174
 racialmente segregadas, 136, 140, 149, 160, 169, 182-190
 escuelas públicas, véase escuelas
 España, 85
 el aborto en, 12, 85, 89-90, 326 n. 49
 especies en peligro, 101-104, 106-109, 195, 202
 estado vegetativo permanente, 20, 41, 234, 244-247, 298-302, 304
 los mejores intereses de pacientes en, 251-253, 255-259, 272-274
 y el significado de la muerte, 277-279
 y el valor intrínseco de la vida, 280, 282
 estado vegetativo, véase estado vegetativo permanente
 Estrasburgo, tribunal internacional de, 84
 Estudio sobre las elecciones nacionales estadounidenses, 51
 Ética Coherente de la Vida, 68
 éticos, de la medicina, 237
 eugenesia, 132, 258
 eutanasia, 9-10, 39-41, 94, 156, 202, 233-239, 312-315
 autonomía y, 248-251
 concepciones de carácter autónomo y de carácter independiente acerca de la, 20-21, 32, 36
 demencia y, 295, 299
 encuestas sobre la, 10, 235-237, 248-250, 253
 oposición católica a la, 68-69, 80
 sentencias de la Corte Suprema acerca de la, 20, 234, 235, 244-246, 255-256, 258-259, 299
 solicitada por pacientes conscientes y competentes, 239-243
 y el valor intrínseco de la vida, 20-21, 32, 39-41, 245-246, 253-255, 259, 279-284
 y la idea de lo sagrado, 109
 y los mejores intereses del paciente, 251-253
 Evans, Gareth, 273
 expresión, libertad de, 90-91, 140, 158-161, 168, 170, 173, 181, 331 n. 10
 *
 fecha de la muerte, 276-277
 federalismo, 231
 Feldman, David, 53-54, 128
 feminismo, 69-82
Final Exit (Hemlock Society), 239
 Finelli, Joseph, 304, 305, 345 n. 22
 Firlik, Andrew, 288, 289
 Ford, Gerald, 166
 forma republicana de gobierno, 157, 217
 Framingham Study, 341 n. 6
 Francia, 85
 aborto en, 86, 232
 eutanasia en, 337 n. 3
 Freedom of Choice Act, 225
 Fried, Charles, 141, 142, 328 n. 3, 332 n. 12
 Friedman, Milton, 216
 frustración de vida, 118-126
 excepciones y la, 127, 128, 130-135
 fumar, 290, 292
 fundamentalismo, 13, 51, 123
 Furet, François, 164
 generaciones
 futuras, calidad de vida de las, 195, 201, 202
 justicia entre, 105
 Georgia, ley contraria a la sodomía, 182
 Gesell, Arnold, 322 n. 25
Gillette vs. United States (1971), 214, 335 n. 20
 Gilligan, Carol, 79-82, 138
 Glendon, Mary Ann, 83-88, 319 n. 6
 Gómez, Carlos F., 338 n. 8
 Goncharov, Ivan, 271
 Gran Bretaña, 85, 155
 aborto en, 12, 66, 86, 90, 232
 enfermedad de Alzheimer en, 287
 eutanasia en, 10, 239, 336-337 n. 3

- legislación sobre el derecho a morir en, 235, 239, 245, 272
 Grecia, antigua, 57, 111
 Gregorio IX, papa, 61
Griswold vs. Connecticut (1965), 65, 74, 141-143, 153, 171
 Grobstein, Clifford, 322 n. 25
 Guam, ley antiaborto de, 16, 17, 85, 328 n. 10
 guerra, 330 n. 9
 objeción a la, 168, 202, 212-214, 216, 335 n. 20
 Guerra Civil, 136, 158, 161, 182, 217

Harris vs. McRae (1980), 72, 128, 199, 323 n. 7, 325 n. 37
 Hawking, Stephen, 274
 hedonismo, 265, 266
 Hemlock Society, 235, 239
 Hennepin County Medical Center, 246
 hilemorfismo, 57, 59
 hindúes, 203
 Hoechst, A. G., 232
 Hoffmann, lord juez, 246
Hojas de hierba (Whitman), 107
 Holanda
 el aborto en, 86
 la eutanasia en, 235, 240, 241
 Holmes, Oliver Wendell, 140
 homosexuales
 derechos de los, 171, 172
 discriminación contra los, 183-186, 188
Humanae Vitae (Pablo VI), 61-62, 64
 Hume, David, 94, 261

 identidad, sentido de la, 275-276 307, 341 n. 12
 Iglesia y Estado, separación de, 13, 46, 51, 63, 146
 Illinois, ley del aborto de, 150, 151
 importancia simbólica de la muerte, 276
 impuestos, 216
 libertad religiosa e, 229
 incapacitación mental, véase demencia
 incesto, embarazo a consecuencia de un, 46, 48, 85, 138, 323 n. 3
 inconsciencia, 40, 314, 320 n. 20
 autonomía e, 249-251
 permanente: véase también estado vegetativo permanente, 277-279
 y los mejores intereses del paciente, 252-253
 y supresión del soporte vital, 242-248
 infanticidio, 66, 67, 117, 329 n. 5
 información, libertad de, 90-91
 Inmaculada Concepción, dogma de la, 63
 inmediata animación, doctrina de la, 57-67
Instrucción sobre el Respeto de la Vida Humana en su Origen y sobre la Dignidad de la Procreación, 55
 integridad, 268-270, 275, 277, 279, 282
 autonomía e, 292-296, 298, 343 n. 19
 judicial, 192, 193, 207, 208, 333 n. 22, 212
 intereses críticos, 275-283, 272, 311, 339 n. 21, 343 n. 20
 demencia y, 300-304, 307-311
 valor intrínseco de la vida y, 281-383
 y sentido de la propia identidad, 275-276
 y significado de la muerte, 273-274
 intereses de experiencia, 262-267, 272-274, 312, 339 n. 21
 demencia e, 300-304, 306-308, 343 n. 20
 valor intrínseco de la vida e, 281-282
 intereses de libertad, 139, 140
 intereses fiduciarios, 299, 303, 304, 343 n. 20
 investigación con tejido fetal, 230, 314
 inviolabilidad, véase sagrado
 Irlanda, ley antiaborto en, 11-12, 65-67, 83, 85, 90-91
 Irlanda del Norte
 el aborto en, 85
 Italia, 85
 aborto en, 12, 85, 86
 eutanasia en, 337 n. 3

 jacobinismo, 164
 Jenkins, Peter, 276
 Jerónimo, san, 57, 60
 Juan XXIII, papa, 61
 judíos, 50, 53-54, 203, 267, 269, 281, 323 n. 6
 ortodoxos, 51
 justicia, 148, 202, 334 n. 13
 convicciones seculares acerca de la, 204
 entre generaciones, 105
 principios fundamentales de, 163

- Kansas**
 disturbios de grupos «provida» en, 14-15
 ley del aborto en, 15
- Kant, Immanuel**, 309
- Kennedy, Anthony**, 15, 167, 192, 200, 227
- Kennedy, Edward M.**, 232
- Kessler, David A.**, 232
- Kevorkian, Jack**, 242, 247
- Ku Klux Klan**, 230, 231
- La muerte de Ivan Ilych* (Tolstoi), 265
- La Rochefoucauld**, 311
- lavado de cerebro, 264
- leyes del divorcio, 83
- liberales, 47-51, 93, 94, 218, 314
 acerca de la frustración de vida, 122, 125-126
 críticos conservadores de los, 83
 en la Corte Suprema, 160, 161, 166
 eutanasia y, 281
 feminismo y, 76
 religión de los, 51, 52, 57, 68
 y el valor intrínseco de la vida, 113-114
 y los abortos tardíos, 119
 y los derechos de privacidad, 155
- libertad, 45, 46
 de conciencia, 24, 215, 223-224, 313
 de expresión, 90-91, 140, 158-161, 168-170, 173, 180, 181, 330 n. 10
 de prensa, 158-170
 de religión, 158, 168, 169, 209-220, 223, 335 n. 17
 económica, 216, 217
 en orden, 173, 217
 personal, tradición de, 196
 principios de, 84
- Locke, John**, 254
- Lochner vs. New York* (1905), 160, 192
- Louisiana**, ley antiaborto en, 17, 128, 328 n. 10
- luteranos, 51
- Luxemburgo**, tribunal internacional en, 84
- MacKinnon, Catharine**, 71-77
- Marbury vs. Madison* (1803), 136
- marido, notificación al, 199, 200, 226
- masturbación, concepciones religiosas acerca de la, 61, 64
- Mather vs. Roe* (1977), 199
- mayoritarismo, 163
- McDowell, John**, 340 n. 29
- McRae vs. Califano* (1980), 128, 323 n. 7
- mejores intereses, 27, 246, 275, 278, 282, 342 n. 15
 beneficencia y, 299, 302-304
 del feto; véase personalidad del feto
 demencia y, 288-296
 eutanasia y, 250-259, 272-273
 valor intrínseco de la vida en contraposición a los, 255, 279-284
 véase también intereses críticos; intereses de experiencia
- metodistas, 51, 53
- método del *common-law*, 206
- Michigan**, asistencia al suicidio en, 242
- Mill, John Stuart**, 195
- Minnesota**, caso relativo al derecho a morir, 246
- Mississippi**, restricciones al aborto en, 227
- Missouri**, caso relativo al derecho a morir en, 20, 244, 245, 252-255, 258
- Mohr, James**, 329 n. 8
- moralidad, convicciones seculares acerca de la, 204
- mormones, 51
- mortalidad infantil, 154
- Morton, lord**, 329 n. 9
- movimiento
 de la mujer, 13, 69
 fetal, 58
- muerte, 202
 concepciones religiosas acerca de la, 204
 decisiones acerca de la, 312-313
 derecho a pedir la, 248
 discusión pública acerca de la, 239
 importancia de la, 110
 prematura, 94, 114-123, 238, 259, 272-279, 311
 significado de la, 40, 82, 92
- Mustill, lord**, 272
- musulmanes, 203
- negros, 51
- Naciones Unidas**, 230
- nativos estadounidenses, 168, 335 n. 17
- naturaleza
 importancia normativa comunicada por, 204

- valor intrínseco de la. 37, 95, 101-104, 106-111, 124-125
- nazis. 88, 132, 258
- Neuhaus, Richard, 280
- New England Journal of Medicine, The*, 10, 242
- New Republic, The*, 319 n. 7
- New York Times, The*, 239
- Newsday*, 10
- Nietzsche, Friedrich, 227
- niños prematuros, 322 n. 25
- Nixon, Richard, 166
- Noonan, Peggy, 47
- Noruega
la eutanasia en, 337 n. 3
- notificación al cónyuge, 198, 201, 226
- Nueva York
la eutanasia en, 9, 241-243
la ley del aborto en, 147
- objetores de conciencia, 168, 170-185, 202
- obstáculo indebido, 225, 226
- Office of Technology Assessment
EE.UU., 286
- Ognall, juez, 241
- Operación Rescate, 230, 231
- originalismo, 174-190
- O'Connor, Sandra Day, 15, 167, 192, 200
- Pablo VI, papa, 61, 64
- pacientes en coma, 244, 275
- parapléjicos, 274
- Parkinson, enfermedad de, 314
- partenogénesis, 25
- partido republicano, posición ante el aborto del, 15, 166
- pastillas anticonceptivas, 142
- paternalismo, 302
- pecado original, 63
- pena capital, véase pena de muerte
- pena de muerte, 68, 154, 168, 237, 324 n. 31, 328 n. 9, 331 n. 14
- pena
cruel e inusual, 178
derecho a la dignidad en la, 305, 306, 309
- Pennsylvania
restricciones al aborto en, 201, 226, 227
- pérdida de memoria, 285, 287-289
- período de espera
para el aborto, 198-201, 226-227, 320 n. 18
para la eutanasia, 237
- personalidad del feto, 17, 18, 32-36, 91, 112, 311, 320 n. 18
como cuestión constitucional, 13, 37, 145-150, 194, 200, 205, 211, 219, 328 n. 4
concepción de carácter derivado *versus* concepción de carácter autónomo y, 20-25
concepciones católicas sobre, 255
concepciones feministas sobre la, 69-82
concepciones religiosas sobre la, 51-69
desarrollo biológico y, 32-34
excepciones y, 126-130
intereses y la, 24-30, 36, 44, 312 n. 20
leyes estatales y la, 150-154, 210
leyes europeas del aborto, 85-88
liberales y la, 49
nociones filosóficas *versus* nociones prácticas de la, 324 n. 30
sensibilidad y la, 220, 222
y coacción *versus* responsabilidad, 198
- personalidad moral, 205
- personas disminuidas, 131-134, 274-275
- Pío IX, papa, 62, 63
- placer, experiencia de, 262, 265-267, 269, 272, 312
demencia y, 300-303
- Planned Parenthood of Central Missouri vs. Danforth* (1976), 320 n. 8
- Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania vs. Casey* (1992), 16, 167, 189, 192, 199-201, 209, 223-229, 320 n. 18, 331 n. 5, 335 n. 24
- plegaria, 51
en las escuelas, 13, 160, 163, 168, 174
pluralismo, 84
- pobreza, 131
vida de, 261
y pago por el aborto, 198, 227-230
- poderes para la toma de decisiones en materia sanitaria, 234, 235, 245
- política sanitaria, 68, 227-230
concepciones feministas acerca de la, 72
eutanasia y, 251-253
- políticas de bienestar social, 68, 154
concepciones feministas acerca de las, 71

- Polonia
 el aborto en, 11
 la eutanasia en, 336 n. 3
- Popper-Lynkeus, Joseph, 109
- pornografía, 159, 168
- Portugal
 el aborto en, 85
- presos, derechos de los, 305, 306, 309, 345 n. 23
- principio de autodeterminación, 246
- principios, constitución de, 158-168, 170, 172, 174, 177, 187, 192, 207, 313
- privacidad, 45
 derecho constitucional a la, 70-75, 77, 78, 140-143, 155, 171, 173, 206, 325 n. 37, 330 n. 11, 334 n. 15
 dignidad y, 305, 306
- privacidad territorial, 73
- proceso debido, 139, 158, 167-169, 172, 174, 181, 189, 225, 330 n. 10, 331 n. 10
- autonomía procreativa y, 209, 216, 223
 coerción y, 215
- proceso evolutivo, 103, 106, 110-111, 113
- protesta simbólica, 173
- protestantes, 53, 54, 68, 337 n. 6; *véase también* confesiones específicas
- quemado de banderas, 168, 173, 331 n. 9
- Quill, Timothy, 242, 243
- Ramsey, Paul, 55
- Rawls, John, 334 n. 13
- Reagan, Ronald, 15, 47, 166, 167, 175, 199, 230, 328 n. 3, 332 n. 12
- Reconstrucción, 182, 231
- recursos médicos, distribución de, 115
- Regan, Donald, 329 n. 5
- regla de la mordaza, 230
- Rehnquist, William, 15, 20, 127, 139, 152, 168, 254-259
- religión,
 aborto y, 14, 51-69, 311
 ambivalencia estadounidense acerca de la, 13
 autonomía y, 207, 290
 concepción escéptica de la, 270
 conservación y, 107
 en Europa, 84-85
 eutanasia y, 237, 254, 279-282
 libertad de, 38, 158, 168, 170, 209-219, 224, 335 n. 17
 lo sagrado en la, 37, 52, 53
 violación y, 128, 130
 y conspiraciones antiaborto violentas, 14-15, 231
 y el valor intrínseco de la vida, 52, 54-57, 60-62, 64-69, 111, 122-125, 202-206, 213-216, 218
 y financiación gubernamental del aborto, 228, 229
- reproducción
 biología de la, 58-59
 tecnología y, 314
- responsabilidad
 aborto y, 78-82, 87, 226
 eutanasia y, 283
 libertad y, 313
 propósito estatal de, 196-201, 225
 social y viabilidad, 221
- Revolución americana, 164
- Revolución francesa, 164
- Revolución rusa, 164
- Rich, Adrienne, 75
- Roe vs. Wade*, 14-19, 38, 52, 55, 60, 64, 70-73, 77-79, 83-86, 127, 136-150, 152-154, 157, 160, 165-167, 171, 172, 189, 194, 196, 198-201, 205, 219-224, 230, 328 n. 3
- Roemer, Buddy, 128, 328 n. 10
- Romanticismo, 112
- Roth, Philip, 274
- Roussel, Uclaf, 232
- Royal Hampshire County Hospital, 241
- RU-486, 232
- sagrado, lo, 37, 93-135
 concepciones religiosas de, 51-54
 conciencia y, 224
 idea de, 97-109
 tabúes y, 196
 valor intrínseco de la vida, 109-113, 310-312
- salud de la madre, preocupación por la, 88-90, 219
- santidad de la vida; *véase* vida, valor intrínseco de
- Scalia, Antonin, 16, 20, 168, 175, 185, 189, 190, 231, 254, 259, 280
- Scarbrook, Jack, 241
- Schumer, Charles E., 232

- segregación, 136, 140, 149, 160, 169, 182-190
- seguro, 341 n. 12
- Selkoe, Denis, 287
- Seminario Teológico Wesley, 53
- Senado de Estados Unidos, 137, 165, 191
- sensibilidad, advenimiento de la, 27, 28, 58-60, 119-120, 220, 222
- separación de la Iglesia y el Estado, 13, 46, 51, 63, 146, 209-219
- sexualidad
- concepciones católicas sobre la, 56-57, 64, 67
 - concepciones feministas sobre la, 77
 - embarazo y castigo por la, 130
 - y derechos de privacidad, 71-75
- Shakespeare, William, 111, 276
- SIDA, 80, 108, 239
- Simopoulos vs. Virginia* (1983), 320 n. 8
- síndrome de Guillain-Barre, 240
- Smith, Brian, 239
- soberanía personal, 73-76
- Sociedad Americana de Ética Cristiana, 53
- Socrátes, 260
- solidaridad social *versus* derechos individuales, 83-84
- soporte vital, supresión del, 36, 144, 231, 234, 255-259, 278
- a petición de pacientes conscientes y competentes, 239
 - autonomía y, 250
 - de pacientes inconscientes, 242-247, 278
 - valor intrínseco de la vida y, 280
 - y los mejores intereses del paciente, 251-253, 271-274
- Souter, David, 15, 165, 167, 192, 200, 227
- Specter, Arlen, 332 n. 12
- Stanford Law School, 152
- Stevens, John Paul, 16, 166, 167, 209, 331 n. 5
- Suecia, aborto en, 232
- suicidio, 94, 144, 202, 239, 255
- asistencia al, 9, 10, 226, 239-243, 247-248, 279, 336 n. 3
 - derecho de los estados a evitar el, 20, 21, 279
 - y el valor intrínseco de la vida, 254, 278
 - y los mejores intereses del paciente, 250-252
- Suiza
- aborto en, 85
 - eutanasia en, 336 n. 3
- tabúes, 196, 310
- tecnología médica, 234, 239, 315
- Tercer Mundo, 65
- test de racionalidad, 139
- testamentos de vida, 234, 236, 243, 244, 273
- autonomía y, 250
 - demencia y, 296, 298, 301-304
 - valor intrínseco de la vida y, 258, 259
 - y los mejores intereses del, 251, 253, 257
- Testigos de Jehová, 290, 296-297, 303
- Texas, ley del aborto de, 14, 147, 220
- Texas vs. Johnson* (1989), 331 n. 9
- Thomas, Clarence, 16, 165, 167, 175, 191
- Thomson, Judith Jarvis, 75, 329 n. 4
- Thornburgh vs. American College of Obstetricians and Gynecologists* (1986), 199
- tolerancia religiosa, 218, 219
- Tolstoi, León, 112, 265
- Tomás de Aquino, santo, 57-43, 63
- totalitarismo, 313
- tradicón judeocristiana, 69, 228
- tratamiento médico, rechazo del, 238, 290, 291, 295-299, 302-304
- demencia y, 295
- Tribe, Laurence, 86, 152
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 90-91
- Tribunales Internacionales, 84
- Trumbull, Patricia Diane, 179, 242, 243
- United States Catholic Conference, 22, 23
- United States vs. Eichman* (1990), 331 n. 9
- United States vs. Seeger* (1965), 212-214, 335 n. 18
- Universidad de Harvard, 79
- Facultad de Derecho, 83, 86, 152
 - Facultad de Medicina, 287
 - Facultad de Sanidad Pública, 235
- Universidad de Princeton, 55
- Utah, ley antiaborto en, 17
- utilitarismo, 266

- valor intrínseco, 92-96, 335 n. 22
 de la naturaleza, 95, 101-104, 106-111
 de la vida; véase vida, valor intrínseco de la
 Declaración de Derechos y, 195
 del arte, 95, 97, 100-106, 108-109, 110-111
 idea del, 94-96
 responsabilidad y, 196
 valor personal, 99, 110
 valor subjetivo, 97-99
 valores colectivos, 196
 valores discutibles, 198
 valores incrementales, 95, 100-101, 117
 valores instrumentales, 97-99
 valores objetivos, 271, 312, 313
 viabilidad, 27, 153, 220-222
 Vida (grupo contrario a la eutanasia), 241
 vida, valor intrínseco de la, 19-21, 33-38, 41, 50, 94-97, 198-203, 310-315, 320 n. 18, 326 n. 49
 concepciones europeas acerca de la, 83, 85-91
 concepciones religiosas acerca de la, 52, 54-57, 60-62, 64-65, 66-69, 122-125, 202-206, 212-216, 218
 demencia y, 285, 308-311
 e idea de lo sagrado, 97-100, 103-106, 122-126
 eutanasia y, 19-21, 32, 39-41, 246, 253-256, 258, 279-284
 excepciones y, 126-135
 feminismo y, 69-70, 77, 82
 leyes estatales y, 144-156, 194, 196, 198, 201, 208, 210, 219
 viabilidad y, 220-222
 y financiación estatal del aborto, 228-230
 vida de la madre, aborto para salvar la, 46, 48, 62, 66, 126-128, 140, 152, 202, 221, 323 n. 2
 violación, 74, 77
 el embarazo como resultado de, 46, 48, 65-67, 85, 88, 96, 128-130, 138, 323 n. 3
 marital, 72, 73
 violencia, 153, 154
 de los manifestantes contrarios al aborto, 14, 15, 230-231
 von Bulow, Sunny, 275
 Wagonman, John Philip, 53
 Wanglic, Helga, 246, 247, 250, 278
 Warren, Earl, 166
 Washington State, referéndum sobre la eutanasia en, 10, 235, 249, 254
Webster vs. Reproductive Health Services Incorporated of Missouri (1989), 199, 328 n. 3, 329 n. 8
 Wessex Regional Health Authority, 241
 West, Robin, 78, 79
 White, Byron, 15, 168, 171, 174
 Whitman, Walt, 107
 Will, George, 321 n. 20
 Williams, Bernard, 343 n. 20
 Wills, Gary, 67
 Wood, James E., Jr., 52, 53

ÍNDICE

1. Los extremos de la vida	9
Un caso famoso	13
Una distinción crucial	16
El próximo argumento	36
La filosofía desde dentro	41
2. La moralidad del aborto	44
La religión	51
Feminismo	69
Otras naciones	82
El siguiente paso	91
3. ¿Qué es lo sagrado?	93
La idea de lo sagrado	97
La santidad de toda vida humana	109
La medida de la falta de respeto	113
Lo humano y lo divino	120
Excepciones conservadoras: la reconsideración de lo natural	126
Excepciones liberales: una protección seria de la vida ...	130
4. El aborto ante la Corte Suprema: primera parte	136
¿Es el feto una persona constitucional?	145
¿Pueden los estados considerar al feto como una persona?	150
Cuestiones difíciles	154

5. El drama constitucional	157
Reescribir la Constitución	166
Integridad constitucional	190
6. El aborto ante la Corte Suprema: segunda parte	194
Responsabilidad	198
Coacción	201
Los textos relevantes	209
La revisión de <i>Roe vs. Wade</i>	219
Los argumentos del mañana	224
7. Morir y vivir	233
Tres cuestiones sobre la muerte	248
El caso Cruzan	255
Muerte y vida	259
El significado de la muerte	272
La santidad y el propio interés	279
8. La vida después de la razón	285
Autonomía	290
Beneficencia	299
Dignidad	305
Coda: las primeras y las últimas cosas	311
Reconocimientos	316
Notas	319
Índice alfabético	347