



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

El aborto: análisis de los argumentos morales y políticos desde una perspectiva de razón pública

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ITZEL MAYANS HERMIDA

TUTORA PRINCIPAL:

DRA. FAVIOLA RIVERA CASTRO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DR. GUSTAVO ORTIZ MILLÁN

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DRA. MARÍA AMALIA AMAYA NAVARRO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÉXICO, DF., JUNIO DE 2016.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

<i>Introducción</i>	7
<i>Capítulo 1: Razón Pública: Conceptos Centrales</i>	18
1.1. Nociones centrales en las que se enmarcan los contenidos de la razón pública	19
1.2. Contenidos de la razón pública: concepciones políticas razonables de la justicia	24
1.3. Cuestiones políticas fundamentales a las que la RP busca atender	30
1.4. Personas a las que la razón pública aplica	34
1.5. La responsabilidad de los ciudadanos en seguir y cumplir con el principio de la reciprocidad	41
<i>Capítulo 2: El triple estándar de la razón pública: Una propuesta</i>	43
2.1.1. El requisito de la accesibilidad: por qué es inapropiado como guía normativa del ejercicio de la razón pública	47
2.2. Formulación del requisito de la accesibilidad en la literatura de la razón pública	48
2.2.1. Objeciones al ejercicio de la razón pública desde dos maneras de interpretar el requisito de la accesibilidad	50
2.3. ¿Qué está en juego en el ejercicio de la razón pública liberal?	57
2.4. <i>El triple estándar de la razón pública</i>	61
2.5. La tesis del <i>triple estándar</i>	65
<i>Capítulo 3: Argumentos morales en contra del aborto: Robert P George & Christopher Tollefsen, Nancy Davis y Don Marquis</i>	76
3.1. Los argumentos morales provinda de la <i>Tradición de la nueva ley natural</i>	78
3.2. Análisis del argumento de George & Tollefsen desde la perspectiva del <i>triple estándar</i>	80

3.3. Argumento moral a favor del conflicto de derechos entre personas que gozan de un mismo estatus moral: Nancy Davis	85
3.4. Análisis del argumento de Nancy Davis desde la perspectiva del <i>triple estándar</i>	93
3.5. La inmoralidad del aborto: interferencia ilegítima al derecho del feto de tener un futuro: Don Marquis	95
3.6. Análisis del argumento de Don Marquis desde la perspectiva del <i>triple estándar</i>	102

Capítulo 4: Análisis de los argumentos pro – elección. Fortalezas y debilidades a la luz de los argumentos y posibles objeciones provida y del triple estándar de la razón pública 105

4.1 La defensa del aborto y del infanticidio: Michael Tooley	107
4.2. Análisis de los argumentos de Tooley desde la perspectiva del <i>triple estándar</i>	114
4.3. El principio tentativo de la desconexión de F.M. Kamm: la referencia a los costos del embarazo: ¿constituye una justificación suficiente para permitir el aborto?	116
4.4. El Principio Tentativo de la Desconexión, F.M. Kamm: ¿Qué tan plausible resulta justificar el aborto sobre la base de que al ‘desconectar’ al feto del cuerpo de la madre no se le niega oportunidad alguna que no fuese provista por ella y que el feto pudiese conservar de manera independiente?	122
4.5. Ejercicio de nuestra autonomía: substrato en el que se sustenta nuestro deber de ayudar a otros seres humanos	124
4.6. El principio tentativo de la desconexión: ¿puede la mujer afirmar “este cuerpo es mío” a manera de justificación necesaria y suficiente para que el aborto sea permitido?	129
4.7. La objeción de consistencia de Kaczor: problemas adicionales a la suposición de que “este cuerpo es mío”	133
4.8. No constituye una verdad necesaria el que todos los fetos tempranos posean estatus moral: Elizabeth Harman	135
4.9. Análisis de los principales argumentos de Kamm, Wicclair, Kaczor y Harman desde la perspectiva del <i>Triple estándar</i>	142

Capítulo 5: <i>El aborto: independencia ética, autonomía reproductiva y calidad de vida</i>	147
5.1. La controversia del aborto: las razones que son aceptables para la opinión pública mexicana y sus implicaciones	151
5.2. Aborto e independencia ética	156
5.3. Independencia ética y autonomía reproductiva	163
<i>Conclusión general</i>	170
<i>Bibliografía</i>	177

A mis Beatrices (madre y hermana): dos mujeres extraordinarias de quienes siempre aprendo algo nuevo.

A mi padre Humberto y a mi hermano Beto, por confiar en mí y apoyarme incondicionalmente a lo largo de los años.

A Pepe Toño, por alegrarme los días.

Agradecimientos

Agradezco, de manera muy especial, a mi maestra y mentora la Dra. Faviola Rivera por su invaluable apoyo a lo largo de varios años: por sus clases inspiradoras, por leer y corregir dos de mis tesis, por recomendarme en la Universidad de Princeton y, sobre todo, por haber apostado, desde el principio, por la calidad de mi trabajo.

Agradezco enormemente al Dr. Moisés Vaca por la lectura cuidadosa que hizo de varios capítulos de mi tesis, lo que nos llevó a tener discusiones muy fructíferas y a escribir, de manera conjunta, dos artículos de investigación (uno de ellos ya publicado). Muchas gracias también por ayudarme a formular mis propias ideas de una manera más clara y persuasiva.

Agradezco también a los integrantes de mi Comité Tutor: al Dr. Gustavo Ortiz y a la Dra. Amalia Amaya por los comentarios que me dieron en las varias reuniones que tuvimos y que contribuyeron a mejorar la calidad y contenido de mi trabajo. Gracias también a la Dra. Andrea Pozas quien hizo un espléndido trabajo de lectura y me ofreció comentarios muy valiosos.

Muchas gracias al profesor de la Universidad de Princeton, Stephen Macedo, quien aceptó asesorarme por el lapso de un año académico (2011 – 2012). Su ayuda fue de enorme valor ya que me introdujo la bibliografía relevante, leyó cuidadosamente los primeros borradores de mi trabajo, me recibió varias veces en su cubículo para discutir aspectos de mi trabajo, me permitió asistir y participar en sus dos clases de posgrado (una sobre ética pública y la otra sobre razón pública) y me incluyó en todas las actividades académicas del *Princeton Center for Human Values (CHV)* y del Programa de *Law and Public Affaris (LAPA)*. También quiero agradecer a las profesoras Laurie Shrage, de la Universidad Internacional

de Florida, y Camille Robcis, de la Universidad de Cornell, con quienes tuve también la oportunidad de platicar sobre los contenidos de mi tesis durante mi estancia en Princeton.

Mis sinceros agradecimientos a los integrantes del Seminario de filosofía práctica por los valiosos comentarios que me hicieron en las ocasiones en las que me tocó presentar y por el excelente intercambio que hemos tenido a lo largo de algunos años: Claudio López-Guerra, Moisés Vaca, Enrique Camacho, Nalleli Delgado, Juan Espíndola, Andrea Pozas.

De manera no menos especial, gracias a mis amigos quienes siempre me han apoyado, levantado y animado: Paula Jiménez, Enrique Camacho, Luis Ramos Alarcón – Marcín, Nalleli Delgado y Dulce Aguirre. Sin su presencia, la escritura de la tesis hubiese sido una labor más ardua y solitaria.

La realización de esta tesis fue posible gracias a la beca de doctorado que recibí de CONACYT durante el lapso del tiempo en el que fui alumna y por la beca mixta de la que fui beneficiaria, de la misma institución, durante mi estancia en la Universidad de Princeton. Gracias también al proyecto PAPIIT IN401915: *Los límites del liberalismo: problemas y perspectivas de análisis* del Instituto de Investigaciones Filosóficas por haberme dado un apoyo económico durante dos semestres, lapso de tiempo en el que terminé de revisar y corregir la tesis.

Introducción:

Las discusiones acerca de la moralidad, legitimidad o conveniencia de la interrupción del embarazo se encuentran, sin duda, entre las más álgidas en las sociedades democráticas y liberales contemporáneas. La dificultad de ponernos de acuerdo sobre este tema, en sus diferentes aristas y aspectos específicos, radica en que en torno a él confluyen, en primer lugar, profundas intuiciones morales como la de que el feto, para muchos, cuenta con un estatus moral equivalente al que tenemos las personas o, al menos, con un tipo de estatus moral que exige que no se le mate. En segundo lugar, también confluyen en él creencias religiosas muy arraigadas acerca de que interrumpir el embarazo constituye una práctica esencialmente pecaminosa y, en tercero, posiciones ideológicas contrastantes acerca de si las mujeres debemos o no de tener el derecho a interrumpir el embarazo cuando, por ejemplo, hemos sido víctimas de una violación, cuando el embarazo compromete nuestra vida o salud o cuando las mujeres no estamos en condiciones de llevarlo a término (o, simplemente, no queremos hacerlo). La dificultad de llegar a juicios ponderados tanto acerca de qué hay que hacer como de a qué valores hay que darle prioridad (el de la vida del feto o el de la libertad de las mujeres a decidir sobre nuestro cuerpo y proyectos de vida, entre los más destacados) se complica aún más cuando reflexionamos acerca de qué leyes y políticas públicas vinculantes son las que hay que adoptar en la materia. La complicación adicional que esto último supone se deriva de que la intervención del Estado, a través de las distintas reglamentaciones y actividades de sus muchos funcionarios, implica que se hará uso de la fuerza pública para limitar las decisiones que las personas quieran tomar, de manera individual, al respecto.

La tradición de pensamiento liberal que ha influido, de manera importante, en la forma en la que las constituciones estatales (de estas sociedades democráticas) dan contenidos a nuestros derechos mutuos, ha expresado (con sus respectivos matices y variaciones) que los únicos escenarios en los que la intervención del Estado es legítima es, en primer lugar, para proteger los derechos, los intereses y las libertades de las personas (Rawls: 2003; 2006), para prevenir el daño injustificado (Mill: 2010) o, finalmente, para preservar el interés público (Locke: 2005). Por el contrario, utilizar la fuerza pública para prevenir o castigar la ofensa, el desagrado, las conductas “pecaminosas”, la elección de la religión “no verdadera” o que se incurra en cierto tipo de “inmoralidades” que no afectan a

terceros, no son escenarios en los que el uso de la fuerza pública esté justificado. En el caso de la controversia que me ocupa, no es para nada claro si la interrupción de los embarazos constituye, como lo argumentan las posturas provida, una violación a los derechos, intereses e integridad de una persona en gestación o, por el otro, (y como argumentan los partidarios de posturas pro – elección) una intromisión ilegítima en el derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo, su autonomía reproductiva y su capacidad de tomar decisiones responsables tanto respecto de su propia vida como frente a una vida en gestación. Tampoco resulta claro si en esta discusión están involucradas la reprobación social (en su versión de reprobación moral y/ o religiosa) o la interferencia con la libertad de conciencia de las ciudadanas. En todo caso, considero que lo anterior es algo que merece la pena examinarse y cuya respuesta está lejos de ser obvia después de analizar las distintas maneras en las que las discusiones sobre el aborto (tanto las filosóficas como las que se presentan en la esfera pública) se llevan a cabo en muchos de los espacios deliberativos en los que se presentan (i.e. la academia, las Cortes Supremas de las sociedades democráticas y las retóricas que utilizan las distintas iglesias en el activismo que realizan).

Esta aparente indeterminación acerca de qué está en juego en esta discusión se debe a que pronunciarnos, al menos de forma concluyente, acerca de cuál es el estatus moral del feto es algo sumamente controvertido. Hay un sinnúmero de argumentos morales, provida y pro – elección, que quieren defender tanto que el feto es una persona como, por el contrario, que el feto (al menos en sus etapas iniciales de gestación) no es más que una colección de células que si bien están vivas, están lejos de constituir un individuo con intereses claros y discernibles. Ante este empantanamiento que está lejos de resolverse de una manera definitiva¹ me interesa analizar los argumentos morales más relevantes que se han ofrecido tanto a favor como en contra de la interrupción del embarazo con el fin de determinar si su uso es o no apropiado en la deliberación democrática. De manera específica, me interesa examinar qué soluciones o propuestas pueden ser la base de leyes o políticas públicas, las cuales, como sostendré en esta tesis, deben ser una buena versión de los valores liberales a los que me referí anteriormente. Si los argumentos provida pudieran demostrar que el feto es una persona (o que, al menos, tenga un tipo de estatus moral equivalente) cuya vida merece protección y respeto, entonces, la prohibición del aborto no

¹ Aunque las posturas pro – elección han logrado algunos avances al despenalizar el aborto en ciertos países y regiones, están lejos de

podría contar como una violación a la libertad (de conciencia y de elección) de la mujer a decidir sobre su cuerpo e intereses. La restricción de la libertad de la mujer a decidir interrumpir su embarazo sería la consecuencia lógica que se seguiría de que se deba proteger la vida e intereses de una persona (tal y como se hace en otros casos en los que las leyes protegen a las personas del daño o de la interferencia ilegítima de terceros). Por el contrario, si los argumentos pro – elección pudieran demostrar que el feto no es persona (o que, al menos, no se puede justificar de manera suficiente que sus intereses tengan que prevalecer por encima de los de la mujer) y, además, pudieran evidenciar que los principales argumentos provida se han formulado teniendo en cuenta las máximas, los valores y los ideales tanto de virtud como de racionalidad de alguna religión (el Catolicismo, el Protestantismo o el Islam) o de una doctrina moral filosófica (como podría ser el caso del Kantismo o del Utilitarismo), entonces, las libertades de conciencia y elección, además de la autonomía reproductiva de las mujeres, sería lo que podría estar en riesgo.

Ante esta enorme dificultad que la discusión pública en la materia enfrenta, lo que aquí hago es proponer un modelo de deliberación democrática con el que se puedan analizar muchos de los argumentos morales (provida y pro – elección) que se ofrecen con el fin de, por un lado, oponerse al derecho a interrumpir el embarazo (debido a que, por ejemplo, al incluirlo como parte de nuestros derechos fundamentales estemos incurriendo en alguna injusticia con cierto grupo de personas, como algunos partidarios de posturas provida argumentan que es el caso) o bien, de defender tal derecho. Este modelo, de ser exitoso, tendría que poder expresar si los argumentos que se analizan en el contexto de estas discusiones son lo suficientemente buenos (o lo suficientemente malos) para fungir como razones que justifiquen, dependiendo de cada postura, que sea aceptable o inaceptable tener el derecho a interrumpir el embarazo.

Considero que la manera de lograr el objetivo anterior es el de analizar los términos en los que las preocupaciones por la vida e intereses de las partes (tanto del feto, de la mujer y de la sociedad) están formulados al interior de estos argumentos. Como se verá más adelante, la propuesta central de cada uno de estos argumentos puede estar formulada en términos de razones religiosas, de razones metafísicas seculares, de razones científicas

(cuya demostrabilidad sea más o menos fácil de conseguir), de derechos morales y/o en términos demasiado técnicos para ser accesibles para la amplia mayoría de ciudadanos de sociedades democráticas y liberales frente a quienes habrá que justificar que se le protejan cierto tipo y amplitud de derechos fundamentales. Para poder analizar, de forma apropiada, los términos en los que los argumentos se presentan desde una perspectiva de deliberación democrática, formulo ciertos estándares de justificación y evidencia que considero apropiados para discutir en términos aceptables y desde una perspectiva de igual ciudadanía. Como se podrá notar, mi objetivo es doble: en primer lugar, proponer una manera de razonar que sea adecuada para analizar las controversias morales más difíciles de resolver (y que no se limitan a la discusión sobre la interrupción del embarazo) y, en segundo, el de analizar un espectro amplio de argumentos morales, tanto provida como pro – elección, para saber si fallan o aciertan desde esta perspectiva de análisis político. Hay que decir que el tema del aborto no ha sido abordado, con exhaustividad, desde una perspectiva de análisis que sea específicamente política y, por tanto, considero que esta empresa es tanto pertinente como novedosa.

Con la finalidad de dotar de contenido conceptual y metodológico a los estándares de justificación y evidencia que propongo, recupero la noción de “razón pública” (RP en lo subsecuente) utilizada originalmente por John Rawls en el *Liberalismo Político* y en *Una revisión a la idea de razón pública*. Como se verá en el capítulo introductorio, John Rawls pretende que ésta sea una herramienta destinada a analizar la pertinencia de cierto tipo de razones en la discusión pública cuando lo que está en juego es la definición de leyes de justicia básica o constitucional. Rawls menciona que, con la finalidad de poder identificar cuáles son las razones que pueden ser utilizadas en estos debates y cuáles deberán de ser excluidas, aquéllas que provengan de lo que él denomina “las doctrinas morales comprensivas” (en las que se incluye tanto a las religiones como a las doctrinas filosóficas) tienen que quedar excluidas de este tipo de discusiones. La intuición que sigue Rawls para sugerir lo anterior es que el uso de la fuerza pública (inevitablemente presente en la aplicación de cualquier ley o política pública) sólo está justificado cuando las razones que llevan a aplicarla pueden ser accesibles, apreciadas, consentidas o, presuntamente aceptables para los ciudadanos de estas sociedades. Por el contrario, si las razones para el ejercicio de la fuerza pública se fundan en razones inaccesibles, ininteligibles o difícilmente

aceptables para los ciudadanos de estas sociedades, entonces, el uso de la fuerza en estos casos no se puede justificar. Las razones que tendrían que quedar fuera de la deliberación pública, según Rawls, son las razones religiosas y las presentes en las doctrinas morales filosóficas debido a que en sociedades con pluralismo razonable éstas no pueden ser igualmente aceptables para sus ciudadanos.

Hay que decir que al buscar dotar de contenido a mi propuesta metodológica que denomino como “El triple estándar de la razón pública”, también busco posicionarme, al interior de la bibliografía especializada de RP, acerca de cuál es la principal función que esta noción política liberal desempeña. La intuición principal que sigo es que el diseño y especificación de un modelo de deliberación democrática debe de poder servir para iluminar la manera en la que hay que preservar las condiciones de libertad en casos de moral pública específicos y sobre cuya resolución persiste un amplio desacuerdo en las sociedades democráticas y liberales. Esta intuición contrasta con algunas de las interpretaciones más comunes que se pueden encontrar acerca de cuál es la utilidad principal de estos modelos de deliberación. Como se verá más adelante, muchos autores sostienen que su función principal debe de ser la de promover que la discusión pública se realice en los términos que resulten accesibles, familiares o aceptables para los ciudadanos de estas sociedades. La principal preocupación de estos autores, en contraste con la mía, es que las discusiones públicas se conduzcan de manera tal que sirvan al propósito de reconciliar puntos de vista en conflicto. Considero que esta última preocupación es válida pero no creo que sea el criterio normativo apropiado para diseñar un modelo de deliberación que se proponga preservar, como requisito fundamental, la vigencia de los valores políticos fundamentales (entre ellos, la libertad en primera instancia) que dotan de sentido, significado e identidad al hecho de vivir en una sociedad liberal. En esta medida considero que una de mis aportaciones, más importantes, consiste en contribuir a rediseñar un modelo de RP que tome con seriedad el papel central que debe de tener la protección de la libertad, adecuadamente caracterizada, como parte del diseño institucional de trasfondo de las sociedades democráticas y liberales.

Desde la propuesta de RP que aquí propongo, los retos de los argumentos morales que analizo son varios. Entre ellos se encuentran el tener que presentarse de manera que no

articulen consideraciones comprensivas (religiosas o filosóficas), consideraciones empíricamente falsas, altamente improbables o indemostrables y consideraciones fundadas en prejuicios sociales extendidos. Al mismo tiempo, estas consideraciones también deben de presentarse de manera que puedan hacerse inteligibles ante cualquier ciudadano que cuente con mínimas capacidades morales y de juicio, así como que se base (o no se oponga a) conclusiones científicas no controvertidas. Finalmente, las consideraciones también deben de poder articular (o no oponerse a) valores políticos básicos de una democracia liberal. Las razones para incluir todos estos requisitos, según se especificará en el segundo capítulo, responden a la necesidad de que el contenido de estos argumentos no solo no esté formulado en términos de las doctrinas morales comprensivas si no que, además, puedan demostrar suficientemente y, frente a los demás ciudadanos, que las partes involucradas (la mujer, el feto y la sociedad) poseen efectivamente cierto tipo de intereses que merece la pena proteger públicamente más allá de que se posea o no la profunda convicción de que el feto es una persona.

Me gustaría hacer notar que mi propuesta tiene la ventaja de que las razones que deben de ser excluidas de la deliberación no son, de manera exclusiva, las razones religiosas como podría exigirlo una perspectiva o modelo de laicidad. Esta exclusión, si bien es necesaria para poder discutir en términos equitativos con otros ciudadanos que no comparten nuestra religión, no es suficiente para agotar otra serie de problemas que estos argumentos pueden enfrentar antes de poder ser considerados como razones públicas. Los principales argumentos provida, desde el Concilio Vaticano II, dejaron de estar formulados en términos exclusivamente religiosos². La influyente tradición católica de la Nueva Ley Natural (integrada por teólogos y filósofos prominentes como Germain Grisez, John

² A este respecto, Juan Marco Vaggione: “Allí donde los movimientos feministas y por la diversidad sexual logran incluir sus demandas públicamente, los sectores en oposición cada vez más circulan justificaciones médicas, psicológicas, bioéticas o legales para rechazarlas. Finalmente, estos desplazamientos también impactan sobre las principales estrategias utilizadas por el activismo católico conservador. Debido a la centralidad del derecho en la política sexual contemporánea, se comenzaron a implementar una serie de estrategias diferenciadas que van desde las directivas de la jerarquía católica hasta legisladores, para evitar cambios en el derecho, en la lucha por la objeción de conciencia para vaciar de legitimidad las reformas realizadas o en las judicialización de distintas políticas públicas para interrumpir su impacto” (Vaggione; 2013: 25). En esta medida, es necesario repensar la estrategia a través de la cual se defiende el derecho a abortar como una salida pública legítima. Los contendios que introduje en mi propuesta metodológica tienen precisamente dicho propósito: el de pronunciarse acerca de por qué fallan o aciertan los argumentos provida que están presentados de forma secular y en los propios términos de los valores políticos liberales, que pueden tener una preocupación sincera (y no sólo sectaria) por proteger una vida en gestación y que no necesariamente son utilizados o introducidos por parte de las autoridades eclesásticas o en términos de una tradición de pensamiento religioso. Considero, por tanto, que esta propuesta contribuye, de forma decisiva, a orientarnos en saber por qué ciertas razones, tomando en cuenta el espectro amplio de problemas que pueden enfrentar, deben o no ser introducidas en los debates públicos sobre cuestiones de justicia fundamentales.

Finnis, Robert P. George) ha presentado sus argumentos morales en contra del aborto, del uso de anticoncepción y del libre ejercicio de la sexualidad, de una manera secularizada. Es interesante notar que a pesar de que consideran que los contenidos de sus argumentos son compatibles con las máximas e imperativos morales de la religión católica, piensan que el lenguaje estrictamente religioso (junto con sus referencias a las escrituras, a la autoridad papal, entre otras) puede quedar excluido de los términos de la discusión pública sin afectar sustancialmente el contenido de dichas máximas e imperativos. Al mismo tiempo, teólogos prominentes (véase: Schockenhoff: 2007; Ratzinger: 2011; Grisez: 1997) piensan que una comprensión adecuada del pluralismo moral y religioso existente en las sociedades contemporáneas llevaría a reconocer la pertinencia de acercar (y no de alejar) a la discusión pública las profundas convicciones morales de los ciudadanos creyentes. En esta medida, los argumentos morales provida están formulados de manera que son compatibles con el lenguaje del liberalismo.

Considero que esta nueva estrategia de presentar los argumentos morales provida vaciados, en su mayoría, de la jerga religiosa tradicional, representa un reto ineludible para quienes consideramos que la injerencia de la Iglesia Católica en estas discusiones tiene que ser reducida con el objetivo de incrementar la libertad y la autonomía reproductiva de las mujeres. Sin embargo, también considero que la estrategia para enfrentarlos tiene que ser diferente a las que se han adoptado previamente si queremos tener éxito en la empresa. Quienes creemos que los argumentos morales provida más estrictos continúan imponiendo una restricción no justificada a la libertad de las mujeres a decidir sobre su cuerpo, maternidad y futuro, tenemos que revisar, desde una perspectiva de filosofía política, por qué pueden fallar o acertar estos argumentos, algunos de ellos formulados en términos religiosos y otros con contenido filosófico robusto. Esto último tendría el propósito de asegurarnos de que la manera en que se razona al interior de la controversia sobre la interrupción de los embarazos no esté supeditada o condicionada, como mencioné arriba, a los valores, estándares de virtud y de racionalidad que pertenecen a perspectivas particulares de las religiones o de las doctrinas morales (y con independencia de la manera y contenidos específicos con los que cada postura sea formulada).

Quiero hacer un par de aclaraciones importantes: en primer lugar, mi intención en esta tesis no es la de proponer lo que podría ser la mejor salida a la controversia en torno la interrupción de los embarazos. Mi intención, por el contrario, es la de analizar algunos de los principales argumentos que se han esgrimido para ver, como dije, su efectividad y trascendencia pública. Tengo que decir, sin embargo, que aunque analizo el contenido de los argumentos morales de una forma que busca ser imparcial (y, de hecho, identifico fallas en los argumentos de ambas posturas tanto provida como pro - elección), me adhiero a una postura pro – elección que estimo ser moderada. Es decir, considero que la mejor versión de una propuesta de ley o de política pública en la materia es aquella que lleva a que la mujer pueda decidir acerca de si mantiene o no su embarazo dentro de un cierto plazo de tiempo. Estimo que este plazo de tiempo, que considero ser el más razonable, para tomar una decisión al respecto es el de las doce semanas de gestación debido a que, antes de que este plazo se cumpla, los fetos no poseen aún desarrollados una serie de características que son típicamente humanas y que van adquiriendo de forma progresiva (tener desarrollado tanto el sistema nervioso central como cierta capacidad cerebral)³ Creo, además, que tanto la defensa de la libertad de la mujer para decidir sobre su embarazo como la defensa que se haga de la protección a la vida en gestación, tienen que estar basadas en argumentos que busquen ser independientes de la afirmación inicial de que el feto es o no es una persona. La presencia de ciertas características en los fetos, a partir de un cierto momento de su desarrollo, es algo que puede ser verificado científicamente y algo que, además, funda la presencia de ciertos intereses (como el de no ser sujeto de tortura física). Por el contrario, defender la protección a la vida argumentando que el feto es una persona, no es una estrategia argumentativa que vaya a prosperar porque el estatus moral del feto no es algo que pueda ser demostrado científicamente y, en dicha medida, no es previsible que el desacuerdo moral sobre este punto vaya a poder zanjarse en el futuro próximo.

³ Sobre el momento en el que los fetos comienzan a adquirir sensibilidad, Mary Ann Warren, señala: “Pero aunque nadie sabe exactamente cuándo la sensibilidad humana comienza es casi seguro que los fetos cuyo desarrollo está entre el primer trimestre y el segundo no poseen aún sensibilidad debido a que ni sus órganos ni los componentes de su sistema nervioso central, los cuales son necesarios para el procesamiento de la información sensitiva, están suficientemente desarrollados. Es también probable que en algún punto del tercer trimestre los fetos normales empiecen prontamente a empezar a exhibir evidencia conductual clara de sensibilidad.” (Warren; 2000: 205)

La segunda aclaración importante es que a pesar de que coincido con el espíritu general del proyecto de RP rawlsiano, el cual considero que está bien fundado en una tradición de pensamiento liberal, ésta no es una tesis cuyo objetivo sea el de analizar el pensamiento o la propuesta política de Rawls. Esta es una tesis que busca reinterpretar, rediseñar y robustecer un proyecto de RP que sea afín a la tradición de liberalismo político que Rawls inauguró pero que no busca ser fiel a cada una de las afirmaciones que él emitió.

La manera en la que procedo para alcanzar el objetivo anterior es el siguiente: en el primer capítulo expongo la noción de RP que es, precisamente, aquella ideada por Rawls para examinar el tipo de razones que resulten ser adecuadas para conducir los debates sobre justicia básica y constitucional a la vez de especificar cuáles deben de ser desechadas por no cumplir con algunos de los requisitos que él considera son relevantes. Este primer capítulo es el más descriptivo de toda la tesis y busca introducir al lector en el papel clave que esta noción posee. Al mismo tiempo, buscaré dar algunas pistas acerca de en qué aspectos de esta noción centraré mi propuesta metodológica que me ocupará en el segundo capítulo.

En el segundo capítulo me distancio de la principal interpretación que se hace sobre qué exige el uso de la RP (concretamente del "requisito de la accesibilidad" como lo denomino) y propongo, en su lugar, una serie de estándares normativos que deben orientarnos en la manera en la que la deliberación pública debe de conducirse en sociedades democráticas y liberales. Denomino a estos estándares como "El triple estándar de la razón pública". Como explicaré en su momento, estos estándares poseen varias ventajas comparativas respecto de la manera tradicional en la que esta noción se interpreta (y que se lleva a cabo tanto por parte de sus seguidores como por sus críticos). Considero que mi propuesta contribuye a dotar de contenido a algunas de las intuiciones rawlsianas no trabajadas (ni por él ni por sus seguidores) y que son fundamentales para dar especificidad al estándar metodológico que nos permitirá distinguir entre las razones que, ofrecidas al interior de la discusión pública, justifican el uso de la fuerza de mejor manera. Creo que el ejercicio de la RP debe de ser visto como algo más que un simple estándar negativo que busca excluir razones sin pronunciarse acerca de la calidad de aquéllas que son

mínimamente buenas o aceptables para guiar los términos tanto de las discusiones públicas, por un lado, como de la toma vinculante de decisiones, por el otro.

En el tercer capítulo, el tema del aborto entra en materia. Analizo los argumentos provida, tanto desde una perspectiva de filosofía moral como desde la perspectiva del “Triple estándar”, con el propósito de encontrar las fortalezas y debilidades de cada uno de los argumentos ofrecidos por algunos filósofos provida. Estos autores siguen varios tipos de estrategias a las que busco atender de manera detenida. La conclusión de este capítulo es que todas las propuestas provida aquí ofrecidas no satisfacen alguno (s) de los contenidos analíticos de los estándares que he propuesto.

En el cuarto capítulo analizo los argumentos pro – elección que considero más interesantes e iluminadores. Entre ellos, encuentro que muchos de los que defienden una propuesta de este tipo poseen también problemas que impiden que sus argumentos puedan ser considerados como razones de RP. Sin embargo, resalto cuáles de ellos son más promisorios y compatibles con la defensa de ciertos derechos y libertades políticos. Mi postura es que es mucho más complicado poder identificar la propuesta de ley o de política pública que sea la correcta que distinguir aquellas salidas que son abiertamente defectuosas o peores que otras después de haber sido analizadas a detalle. Por otro lado, y como afirmaré más adelante, no creo que mi propuesta metodológica sea infalible en el sentido de tener siempre a la mano soluciones claras a las controversias democráticas más complicadas. Sin embargo, sí creo que es una herramienta de razonamiento público muy útil para poder determinar, en primer lugar, qué razones son abiertamente malas desde la lógica de la RP, cuáles son mínimamente aceptables y cuáles son más compatibles con la protección de valores, libertades, intereses y derechos que están en juego en cada debate particular.

En el quinto capítulo hago una reflexión acerca de por qué el derecho de las mujeres a interrumpir sus embarazos es un tema que involucra, de manera directa, su independencia ética. Para ello, recupero algunas de las nociones utilizadas por Ronald Dworkin en sus obras: *Life's Dominion* (1993) y *Religion without God* (2013). Señalo, por otro lado, que la expectativa social de que las mujeres deban priorizar su maternidad frente a otros fines que ellas puedan tener juega un papel importante para que muchas de las leyes en la materia

restringan el acceso a esta práctica a los casos en los que su vida corra peligro o en los que el embarazo haya sido producto de una violación⁴. El punto que quiero enfatizar es que restringir su derecho a abortar teniendo en cuenta las razones que sean aceptables para una mayoría social o para los funcionarios públicos a cargo de diseñar estas leyes implica, como afirma Linda McClain en *The Place of Families* (2006), atentar en contra de su independencia ética. En este capítulo también señalo que asignar al Estado una serie de deberes positivos (en materia de aborto) es la mejor manera de proteger los derechos reproductivos de las mujeres. Es decir, el Estado debe comprometerse con que las mujeres tengan acceso a las condiciones materiales indispensables para hacer efectivo su derecho a interrumpir su embarazo (a través de tener acceso, por ejemplo, al servicio de aborto asistido de forma segura y gratuita tal y como se posee en el DF a partir de la reforma constitucional del 2007). La simple protección a su libertad, (entendida en sentido negativo y a manera de “no interferencia”) no es suficiente para asegurar la vigencia y efectividad en el ejercicio de este derecho.

⁴ Esto ocurre en todos los estados de la República mexicana en donde el derecho a abortar, a diferencia del esquema de plazos adoptado en el DF, se otorga según la existencia de ciertas excluyentes de responsabilidad. Algunos de estos excluyentes son, por ejemplo: “ 1) para salvar la vida de la madre; 2) por grave riesgo a la salud de la madre; 3) por violación o inseminación artificial no consentida; 4) por conducta imprudencial o culposa; 5) por malformaciones genéticas o congénitas del producto de la concepción, y 6) por razones socioeconómicas” (Cossío; Orozco; Conesa; 2012: 51). Según estos autores, los códigos penales estatales más restrictivos, sólo reconocen como excluyentes de responsabilidad a 1) para salvar la vida a la madre, en donde incluyen en ocasiones también a 2) (es decir, por grave riesgo a la salud de la madre y, a 3) por violación o inseminación artificial no consentida.

Capítulo 1.- Razón Pública: Conceptos Centrales

La RP es uno de los conceptos de filosofía política centrales que John Rawls ofreció al interior de su propuesta más amplia de una concepción de la justicia, conocida como *La justicia como equidad*. Este concepto adquirió fuerza e importancia en su obra *El liberalismo político* en la que él se ocupa, principalmente, de proponer las condiciones ideales en las que la cooperación social justa es posible en un tipo de sociedad democrática y liberal en donde el desacuerdo moral está muy extendido y es una característica permanente de dicha sociedad. La versión final de esta propuesta está en: “Una revisión de la idea de razón pública”.

La RP se centra, de maneja específica, en caracterizar el tipo de razones que deben de ser apropiadas en la esfera pública con el objetivo de justificar los asuntos de justicia básica⁵. La RP es, por tanto, un concepto liberal normativo que parte de la idea de que el ejercicio de la fuerza pública, que está implícito en la aplicación de las leyes, debe de ser aceptable frente a todos los ciudadanos. Esto es precisamente lo que Rawls denomina como *El principio de legitimidad liberal*. En palabras de Rawls: “nuestro ejercicio del poder político es apropiado y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales ” (Rawls; 2006: 252). En esta cita existen varias nociones que en el transcurso del capítulo, dividido en cinco secciones, serán aclaradas.

En “Una revisión de la idea de razón pública”, Rawls señala cinco aspectos que están involucrados en el ejercicio de RP y que hay que explicar con el objetivo de aclarar cuáles son los alcances y límites de este concepto en su función primordial de guiar los términos en los que se debe de llevar a cabo la justificación pública. Estos aspectos son los siguientes:

“1) Las cuestiones políticas fundamentales a las cuales aplica, 2) las personas a quienes se aplica (funcionarios públicos y candidatos a cargos públicos); 3) su contenido determinado

⁵ En el *Liberalismo Político*, Rawls señala que hay que distinguir entre las esencias constitucionales (en las que se incluyen los principios fundamentales que definen la estructura general del Estado y el proceso político, por un lado, y la igualdad de derechos y libertades básicos de los ciudadanos, por el otro) “de los principios reguladores de asuntos básicos de justicia distributiva tales como la libertad de movimiento y la igualdad de oportunidades, las desigualdades sociales y económicas y las bases sociales del autorrespeto” (Rawls; 2006: 263)

por una familia de concepciones políticas razonables de la justicia ; 4) la aplicación de estas concepciones en los debates sobre normas coercitivas que se convierten en leyes legítimas de una sociedad democrática; y; 5) el control ciudadano para que los principios derivados de aquellas concepciones de justicia satisfagan el criterio de reciprocidad.” (Rawls; 2001:157)

Dichos aspectos constituyen, de forma conjunta, la estructura central de la RP rawlsiana. A continuación me propongo explicar (de forma intercalada y sin respetar el orden utilizado por Rawls) en qué consisten y cómo se interrelacionan los aspectos arriba señalados desde la perspectiva original de Rawls a la vez de incorporar algunas de las precisiones que han sido presentadas por otros liberales políticos. Algunas de estas precisiones contribuyen a aclarar el importante papel que el ejercicio de la RP posee en una sociedad liberal. Al mismo tiempo, también mencionaré, en cada caso, cuáles han sido las críticas centrales dirigidas a algunos de los aspectos anteriores. Mi propósito es el de caracterizar los componentes centrales del concepto de RP haciendo énfasis en sus fortalezas y en las principales críticas que se han considerado en cada uno de los casos.

1.- Nociones centrales en las que se enmarcan los contenidos de la RP

Mencioné más arriba que la presentación del concepto de RP en *El liberalismo político*, responde a la necesidad de determinar qué razones son apropiadas para la justificación de leyes de justicia básica y las esencias constitucionales en una sociedad pluralista. La existencia de desacuerdos morales constituye un problema o desafío en una sociedad democrática en la medida en la que a los ciudadanos de estas sociedades les puede parecer conveniente adoptar distintas leyes de justicia básica con contenidos diversos y por razones contrastantes. Tomando de forma aislada el hecho social del desacuerdo moral, la empresa de justificación pública se tornaría imposible. En estas circunstancias, Rawls presenta la noción de RP como una herramienta que nos podría ayudar a resolver (al menos en condiciones ideales) los desafíos a los que nos lleva vivir en una sociedad liberal. El origen de dicho desacuerdo moral se debe a la presencia de una pluralidad tanto de *concepciones del bien* como de *doctrinas morales comprensivas*. Esta diversidad es, según Rawls, el resultado del hecho de que los ciudadanos de este tipo de sociedades gocen (y hayan gozado en el pasado) de la existencia de instituciones que protejan, en diferentes grados y modos, tanto sus planes de vida como su libertad de conciencia. Por *concepciones*

del bien se entiende el conjunto de lealtades y compromisos que las personas poseemos como parte de nuestras vidas privadas o personales. Tener una concepción del bien puede implicar asumir lealtades religiosas, tener fines personales o profesionales cuyo valor sea claro para quien los asume, afectos y devociones respecto de las asociaciones a las que pertenecemos, etc. Las concepciones del bien aunque pueden incorporar fines y compromisos políticos, ellos no necesariamente están limitados al ámbito político de la vida de las personas. Para Rawls, dichas concepciones del bien “(...) definen la identidad moral y dejan su impronta en el modo de vida de una persona, en lo que uno entiende que está haciendo y tratando de conseguir en el mundo social. Si súbitamente los perdiéramos, andaríamos desorientados y seríamos incapaces de llevar a cabo nuestros propósitos. De hecho, podría pensarse que no habría ya nada que llevar a cabo.” (Rawls; 2006: 61).

En el *Liberalismo político*, Rawls explica qué es una *doctrina moral comprehensiva* al contrastarla con una *concepción política de la justicia*. La diferencia entre ambas se encuentra en la amplitud de los asuntos que las ocupan. Una concepción política de la justicia, se aplica “a la estructura básica y, en la medida de lo posible, no implica compromisos con ninguna otra doctrina” (Rawls, 2006:43). La *estructura básica de la sociedad* es “el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo” (Rawls; 2002: 33). Una doctrina comprehensiva (como puede ser el caso de una religión como el catolicismo o una doctrina filosófica como el utilitarismo o el liberalismo de John Stuart Mill) tendría, en la definición de Rawls, un espectro de aplicación más amplio y general sobre asuntos diversos. A diferencia de las concepciones políticas de la justicia, la profundidad, amplitud y los contenidos metafísicos de dichas doctrinas, puede ser variable. Sin embargo, su cualidad distintiva es que los asuntos de los que se ocupa no se limitan, como en el caso de las concepciones políticas, al planteamiento de problemas estrictamente políticos: “Una concepción moral es general si se aplica a un amplio espectro de asuntos, y en el límite, a todos los asuntos, universalmente. Es comprehensiva si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en límite,

sobre la globalidad de nuestra vida. Una concepción es plenamente comprensiva si abarca a todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado con previsión; mientras que una concepción es sólo parcialmente comprensiva si se limita a abarcar un determinado número de valores y virtudes no políticos y está vagamente articulada. Muchas doctrinas religiosas y filosóficas aspiran a ser a la vez generales y comprensivas.” (Rawls; 2006: 43)⁶.

Las concepciones políticas de la justicia (Rawls expresa que su concepción política de la justicia a la que denomina: *Justicia como equidad* es una concepción política entre otras que pueden existir) comparten con las doctrinas morales comprensivas el hecho de que ambas son, igualmente, concepciones morales. Como Rawls menciona, la *Justicia como equidad*, como concepción política de la justicia, “aunque es, evidentemente, una concepción moral, es una concepción moral elaborada para un objeto específico, a saber, para las instituciones políticas, sociales y económicas.” (Rawls, 2006:41). Que una concepción política de la justicia sea moral quiere decir que “su contenido viene dado por determinados ideales, principios y criterios; y que esas normas vertebran determinados valores, en este caso, valores políticos” (Rawls, 2006:41). Los ideales a los que Rawls se refiere en la cita anterior son a los ideales de la ciudadanía, los cuales nos imponen exigencias sobre las obligaciones y deberes que tenemos hacia los demás ciudadanos. De este modo, la concepción política de la justicia es una concepción moral que está diseñada para un tipo de objeto muy específico, a saber, la estructura básica de la sociedad.

⁶ Me gustaría hacer una observación acerca de la manera equívoca en la que usualmente se sugiere o afirma, en primer lugar, que una razón es comprensiva o posee contenidos de este tipo o, en segundo, que una razón no debe de ser clasificada como una “razón comprensiva”. A pesar de que en esta cita Rawls señala, de forma expresa, que las doctrinas morales comprensivas incluyen “concepciones de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida” (Rawls; 2006: 43) se podría pensar que la manera de identificar si un contenido es o no comprensivo es a partir de repasar cuáles son las doctrinas comprensivas más comunes o tradicionales (el catolicismo, el kantismo, el utilitarismo, el Islam, etc.) para cotejar si un cierto contenido corresponde o está presente (de forma expresa o sutil) en alguna de estas doctrinas. En consecuencia, y para este punto de vista, algo es comprensivo si y solo si está presente en las doctrinas comprensivas que podemos identificar con nombre y apellido. Considero que ésta es una manera inadecuada de informarnos acerca de si un cierto contenido es o no comprensivo porque a través de dicho ejercicio nos limitamos a repasar las doctrinas existentes sin agotar el análisis de los contenidos que puedan dar pie a la formación de nuevas doctrinas en un futuro o de los contenidos que aún estando poco articulados y, sin formar parte de alguna doctrina, no dejan de ser comprensivos según la definición de Rawls. Desde mi apreciación hay contenidos seculares que no pueden ser subsumidos al interior de ninguna doctrina conocida y, sin embargo, sí apelan a nociones de naturaleza comprensiva, es decir, a la virtud de los agentes, a los ideales del carácter de las personas o a ideales de ejercicio de la racionalidad humana en condiciones ideales (y más allá de cualquier pretensión pública). Por tanto, considero que sería muy útil recordar la definición original de Rawls de qué es una doctrina comprensiva para poder ampliar el panorama analítico y encontrar maneras más sutiles, elegantes y poco articuladas en las que los contenidos comprensivos se presentan hoy en día con el claro propósito de ser recuperados en el contexto de las discusiones políticas sobre qué tipo de contenidos deben de ser incorporados en nuestras leyes de justicia básica y constitucional.

Un concepto importante es el de “razonabilidad” que Rawls utiliza con varios propósitos. Tanto las doctrinas morales comprensivas como las personas (especialmente si son miembros de alguna de las autoridades públicas) deben de ser razonables al discutir qué términos de cooperación son los más equitativos. El primer aspecto en el que las personas son razonables es el siguiente: “Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, estando, digamos, entre iguales, se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo. Las personas entienden que aceptar esas normas es razonable para todo el mundo, y por consecuencia, que son justificables ante todos; y están dispuestos a discutir los términos equitativos que otras propongan. Lo razonable es un elemento de la idea de sociedad como sistema de cooperación equitativa y que los términos equitativos de ésta sean razonables para todos es parte de su noción de reciprocidad. (...) En cambio, las gentes resultan irrazonables, en el mismo aspecto básico, cuando pretenden comprometerse en esquemas cooperativos pero son incapaces de respetar, o incluso de proponer – salvo como una formalidad pública necesaria - principios y criterios generales de algún tipo que definan los términos equitativos de la cooperación. Andan prestos a violar tales términos según convenga a sus intereses y lo permitan las circunstancias” (Rawls; 2006: 80 - 81). El segundo aspecto de razonabilidad de las personas está en el hecho de que acepten las consecuencias que se siguen de afirmar las cargas del juicio. La introducción de las cargas del juicio por parte de Rawls responde a que: “la idea del desacuerdo razonable entraña una descripción de las fuentes, o causas, del desacuerdo entre personas razonables así definidas. (Rawls; 2006: 86). Las cargas del juicio son: “ A) La evidencia –empírica y científica – de que se dispone sobre el caso es conflictiva y compleja, lo que la hace difícil de estimar y evaluar. B) Incluso cuando estamos plenamente de acuerdo acerca de las clases de consideraciones que son relevantes, podemos estar en desacuerdo acerca de su peso, lo que nos lleva a juicios diferentes. C) Hasta cierto punto, todos nuestros conceptos, y no sólo los conceptos morales y políticos, son vagos y tienen límites imprecisos; y esa indeterminación significa que tenemos que confiar en el juicio y en la interpretación (y en juicios acerca de interpretaciones) admitiendo un abanico de posibilidades (no claramente determinable), dentro del cual las personas razonables pueden diferir. D) Hasta cierto punto (no podemos

decir hasta dónde exactamente), el modo en que evaluamos la evidencia y ponderamos los valores morales y políticos está moldeado por nuestra experiencia global, por el entero curso de nuestra vida hasta el momento presente; y nuestras experiencias globales tienen que diferir siempre. (...). E) A menudo, hay diferentes clases de consideraciones normativas de diferente fuerza a ambos lados de una disputa, y se hace difícil realizar una evaluación de conjunto. F) (...) Cualquier sistema de instituciones sociales es limitado respecto de los valores que puede admitir, de modo que hay que proceder a una selección a partir del amplio espectro de valores morales y políticos que podrían ser realizados. (...)" (Rawls 2006: 87 – 88). Con las cargas del juicio, entendidas como las causas del desacuerdo moral, Rawls pone énfasis en que la pluralidad de doctrinas comprensivas sea el producto del ejercicio de la razón humana en condiciones de libertad. Es decir, tanto el origen de esta pluralidad como el desacuerdo moral al que lleva no tienen su origen, necesariamente, en la mala disposición o insinceridad humana. Por el contrario, dicho desacuerdo proviene del ejercicio de nuestra libertad. Cuando las personas ejercemos dicha libertad, sin restricciones coercitivas de terceros o del Estado, su resultado epistémico son las cargas del juicio y no la conformidad moral o religiosa. El liberalismo político, por tanto, se enfrenta al reto de buscar un acuerdo posible que reconcilie las distintas perspectivas de los ciudadanos, con fines de justicia básica y constitucional y en sociedades en las que se ejerce dicha libertad. La pretensión de la RP como noción central del proyecto del liberalismo político es que tanto las autoridades públicas como los ciudadanos razonables ofrezcan razones válidas para todos tomando en cuenta que no es ni posible ni deseable mitigar o eliminar dicho desacuerdo. La razón por la cual las doctrinas comprensivas no pueden jugar ningún papel en la justificación de las leyes y políticas públicas es, entonces, por la preocupación central que tenemos en preservar dicha libertad y no porque ellas tengan ninguna connotación peyorativa. Todos tenemos, al menos, algunas convicciones morales que poseen dicho carácter comprensivo. Sin embargo, dichas convicciones morales personales (que se fundan en la doctrina comprensiva a la que cada quien se adhiera) no deben constituir el substrato adecuado de justificación pública precisamente porque no pueden ser objeto de un acuerdo razonable para los fines políticos que al Estado le debe de interesar promover.

La interpretación de la razonabilidad implica que las personas asuman el hecho del pluralismo razonable como una característica permanente de la cultura política de una sociedad democrática. Esto último requiere que abandonen el deseo de usar medios coercitivos ilegítimos que pudiesen racionalmente beneficiar la situación comparativa en la que se encuentra su propia doctrina moral comprensiva frente a las demás. Por otro lado, el ejercicio de la razonabilidad de los ciudadanos no es sólo el producto de la mera idealización acerca de las facultades morales de las personas. Ello significa que los ciudadanos somos capaces de establecer esquemas de cooperación que sean equitativos y de cuyas ganancias todos podamos beneficiarnos, sin obtener ventajas ilegítimas y siempre y cuando los demás ciudadanos hagan lo mismo.

2.- Contenidos de la RP: las concepciones políticas razonables de la justicia y los métodos de indagación y evidencia

El contenido de la RP es de dos tipos: en primer lugar, está dado por las concepciones políticas de la justicia razonables y en contraste con los contenidos de las doctrinas morales comprensivas. En segundo lugar, está también dado por los métodos de indagación y evidencia que buscan conducir la manera en la que nuestros razonamientos se deben de presentar con el objetivo de que puedan cumplir con la función esencialmente política (y no comprensiva) que les es encomendada al interior de nuestras leyes de justicia básica y esencias constitucionales.

Atendiendo al primer tipo de contenido de la RP hay que decir que las concepciones razonables de la justicia deben de estar dadas en términos de los valores y principios políticos presentes en *la cultura política pública* de una sociedad democrática. Esa cultura pública abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluidas las del poder judicial), así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común.” (Rawls 2006: 43 – 44). Parte fundamental de este contenido corresponde a los ideales y procedimientos democráticos y de participación política. A estos contenidos se añade también el requisito de entender a la sociedad como un *sistema equitativo de cooperación*. En esta noción se incluyen dos aspectos fundamentales: “a) (...) La cooperación se orienta mediante reglas y procedimientos públicamente reconocidos, los cuales son aceptados por los cooperantes y

concebidos por ellos como efectivamente reguladores de su conducta b) La cooperación tiene que ver con la idea de la equidad en la cooperación: cada uno de los participantes puede aceptar razonablemente los términos equitativos de la cooperación siempre que todos los demás los acepten del mismo modo. (...) c) La idea de la cooperación social requiere una noción de la ventaja racional, o del bien, para cada participante” (Rawls; 2006: 46).

En *Una revisión de la razón pública*, Rawls enfatiza la independencia de la razón pública respecto de las doctrinas comprensivas cuando señala que: “los valores políticos no son doctrinas morales, sin importar cuán disponibles o accesibles puedan ser a nuestra razón y a nuestro sentido común” (Rawls; 2001: 167). A pesar de que asumir valores o virtudes comprensivas pueda ser compatible con los requisitos de las concepciones políticas, los valores políticos son autosustentables (*self-standing*) en el sentido de que no dependen, para ser objetivos, de basarse en contenidos provenientes de las doctrinas morales comprensivas.

Hay quienes leen el requisito de excluir razones que se basen en doctrinas comprensivas como si fuese dirigido fundamentalmente hacia las religiones. Esto último tendría la consecuencia de favorecer o, al menos, de no perjudicar, en igual magnitud, a las filosofías o racionalidades de tipo secular. Esta consecuencia implicaría la ausencia de equidad entre los ciudadanos religiosos y los no religiosos. Eberle (2008) caracteriza esta crítica frente a las consecuencias que tendrían las restricciones que demanda *la doctrina de la restricción religiosa*, como él la denomina. Eberle considera que los representantes del liberalismo político, incluido Rawls, afirman esta postura en alguna medida.

Considero que esta crítica no es acertada debido a que la preocupación que tienen muchos de los que él identifica como miembros de “la visión estándar del liberalismo político” (al menos claramente Larmore, Macedo, Nussbaum y Rawls) no consiste en presentar una defensa de las razones de tipo secular frente a las religiosas a manera de términos legítimos - ilegítimos de la discusión pública. Todos estos liberales políticos se refieren a un tipo de razones públicas y no seculares. La diferencia entre ambos tipos es, fundamentalmente, que la RP liberal no está dirigida a excluir, por razones preferenciales, razones religiosas como podría estarlo una perspectiva secular que se ocupe de limitar la participación de las religiones o de las razones religiosas en la esfera pública (por el contrario, Audi: 1997 sí defiende una propuesta de este tipo). La RP del liberalismo político

(y aquí creo que todos los teóricos arriba señalados estarían de acuerdo) limita la participación de las razones de las filosofías seculares cuando éstas se basan en valores no políticos, cuando hacen referencia a un tipo de verdad robusta o metafísica o cuando las afirmaciones seculares van más allá del sentido común y hacen afirmaciones científicas que puedan ser controvertidas.⁷ Por tanto, me parece equívoco denominar como “restricción religiosa” al tipo de restricciones que el liberalismo político establece en el uso de razones que deben de ser intercambiadas públicamente. La RP puede efectivamente limitar el intercambio de razones religiosas pero no más que el intercambio de razones filosóficas o seculares que sean igualmente problemáticas para fundar leyes de justicia básica o constitucional.

Rawls también hace hincapié en tres características fundamentales que deben de tener todas las concepciones políticas de la justicia que sean lo suficientemente adecuadas: “Primero, una lista de ciertos derechos, libertades y oportunidades fundamentales, como los que son familiares en los regímenes constitucionales. Segundo, el otorgamiento de prioridades a tales derechos, libertades y oportunidades, especialmente con respecto a las reivindicaciones del bien común y de los valores perfeccionistas. Y tercero, medidas que aseguren medios universales adecuados a todos los ciudadanos para que hagan un uso efectivo de sus libertades” (Rawls; 2001: 165). Los contenidos de la RP, entonces, incorporan todas las nociones con las que las sociedades democráticas y liberales operan y que están presentes en el trasfondo de su cultura pública.

El segundo tipo de contenidos de la RP, tal y como mencioné más arriba, está dado por ciertos métodos de investigación y evidencia. Esto último se desprende de la necesidad

⁷ La aclaración que aquí hago acerca de qué tipo de razones seculares deben de quedar excluidas de la deliberación pública, según Rawls, es crucial para apreciar que Rawls no tiene como principal adversario o sujeto de crítica a las tradiciones religiosas sino a todo aquel tipo de razonamiento que caiga en alguno de los requisitos arriba señalados. Por tanto, tener presente tanto la definición de qué es una doctrina comprensiva (o razonamiento que comparta esta naturaleza “comprensiva”) como el conjunto de requisitos anterior, evita que podamos equivocarnos en pensar que el uso de las razones religiosas en la deliberación pública constituye su principal fuente de preocupación. Leimaitre 2013 incurre en este error y piensa que Rawls no puede responder a los retos que le presenta la tradición de la *Tradición de la Ley Natural* debido a que, como esta tradición presenta sus razones de un modo tanto “racional” como “secular”, el liberalismo político no tiene herramientas teóricas para contrarrestar su fuerza: “Los teóricos del liberalismo político, en su mayoría de naciones con una cultura protestante, no han sabido responder a la convicción católica de la existencia de un orden moral universal conocible por la razón. Así sucede tanto en Rawls como en Habermas, por señalar quizá a los dos filósofos liberales que más han definido la forma como la cultura occidental ha enfrentado la presencia de la religión en la vida pública. Para los dos, la cuestión se centra en la presencia de argumentos religiosos en los debates públicos – argumentos que se definen como “irracionales” -. Así, incluso Rawls, cuya posición es más dura frente a la religión, acepta los argumentos religiosos que se hacen dentro de los parámetros de la razón, y estos son precisamente los argumentos que los católicos están dispuestos a hacer, con la íntima convicción de que la razón de que no lleva a las conclusiones que ellos tienen de antemano no es un uso “correcto” de la razón” (Leimaitre; 2013: 34) Sin embargo y, como vimos y veremos a lo largo de la tesis, la mejor defensa a favor tanto de los razonamientos públicos como de la separación Iglesia – Estado no se logra teniendo a las religiones tradicionales como destinatarios exclusivos de los requisitos de la RP. Esto es algo que el propio Rawls tenía claro al denominar como “doctrinas morales comprensivas” a aquellas cuyos contenidos debían de quedar excluidos de la deliberación. La crítica de Leimaitre no es, por tanto, aplicable a la propuesta de Rawls.

de analizar hasta qué punto dichos principios de justicia están satisfechos por las leyes y políticas públicas particulares: “Dicha concepción tiene dos partes, a) primero, principios substantivos de justicia para la estructura básica; y b) segundo, orientaciones de indagación: principios de razonamiento y reglas de evidencia, a la luz de los cuales los ciudadanos han de decidir si los principios substantivos se aplican apropiadamente, así como identificar las leyes y las políticas que mejor satisfagan esos principios substantivos.” (Rawls; 2006: 259). En relación al procedimiento que dichos métodos deben de seguir con el propósito de ser adecuados, Rawls señala:

“Esto significa que, al discutir las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, no podemos apelar a doctrinas religiosas y filosóficas comprensivas – a lo que, como individuos, o como miembros de asociaciones, creemos que es la verdad global-, ni elaborar, digamos, teorías económicas del equilibrio general si estas son objeto de disputa. Hasta donde sea posible, los conocimientos y los modos de razonar en que se funda nuestra afirmación de los principios de justicia, y su aplicación a las esencias constitucionales y a la justicia básica, tienen que descansar en las verdades llanas que, en el momento presente, sean ampliamente aceptadas por el común de los ciudadanos o sean accesibles a él. De otro modo, la concepción política no suministraría una base pública de justificación.” (Rawls; 2006: 259 - 260)

Como puede verse, uno de los ejemplos que Rawls pone como un tipo de verdad controvertida o en disputa es la teoría de los equilibrios económicos, la cual no forma parte de ninguna doctrina moral (religiosa o filosófica). Sin embargo y, según Rawls, la teoría de los equilibrios económicos comparte con las doctrinas morales comprensivas tradicionales (el kantismo, el catolicismo, el utilitarismo) el hecho de no estar basada en verdades a la vista de todos y, por dicha razón, debe de ser excluida de las discusiones públicas. Esta breve referencia de Rawls a la teoría de los equilibrios económicos cuestiona que sea acertado pensar que el único objetivo de la noción de RP sea el de solicitar excluir los contenidos provenientes de las doctrinas morales ya constituidas y reconocidas oficialmente, como frecuentemente se piensa. A partir de la lectura cuidadosa de los pasajes anteriores, se puede constatar que otra de las preocupaciones centrales de Rawls es la de buscar que nuestros conocimientos y evidencias estén basados en principios que se funden en verdades “disponibles” o “accesibles” a todos, siguiendo para ello ciertos métodos de indagación y de razonamiento. El propósito de tener en cuenta estos métodos de indagación y de razonamiento es, precisamente, el de determinar qué otros contenidos (además de aquéllos presentes en las doctrinas morales tradicionales) deben de quedar excluidos de la

deliberación por no estar basados en “verdades simples, ampliamente aceptadas o disponibles a los ciudadanos”. Hay que decir que fuera de esta breve referencia a la importancia que poseen los métodos de investigación y razonamiento, Rawls no desarrolla ninguna propuesta acerca de los elementos y herramientas con los que estos métodos deben de contar.

En el segundo capítulo desarrollo mi propuesta acerca de las características que un método de este tipo debe de tener con la finalidad de que nos sirva como estándar de justificación y evidencia tal y como él lo sugirió de manera breve. Considero que presentar una propuesta de este tipo es fundamental dado que a menos que contemos con métodos y estándares de este tipo, sería difícil saber, de antemano y al interior de cada una de las discusiones específicas, qué tipo de evidencia es efectivamente la adecuada para debatir cuestiones públicas. Al interior de este mismo estándar me propondré aclarar qué significa que las discusiones públicas se basen en un tipo de verdades sencillas, ampliamente aceptadas o disponibles a todos los ciudadanos.

Por otro lado, en “Una revisión de la idea de razón pública” Rawls introduce la noción de “estipulación” (*the proviso*) como parte de su *la perspectiva amplia de la cultura política pública*. Ésta implica la posibilidad de hacer referencia a nuestra propia doctrina moral comprensiva siempre que, a su debido tiempo, introduzcamos la traducción política requerida o expresemos el significado político que dichas referencias poseen. *La perspectiva amplia de la cultura política pública* comprende dos aspectos: “El primero es que en el debate político público se puedan introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas – y no sólo razones derivadas de las doctrinas – para sustentar lo que ellas proponen. Este requisito es lo que sugiero denominar *la estipulación*, y se refiere a la distinción entre la cultura política pública y la cultura de base. El segundo aspecto es que puede haber razones positivas para incorporar doctrinas generales en el debate político público.” (Rawls; 2001: 177). Entre las razones ventajosas que Rawls percibe para hacer referencia, aunque de forma limitada, a algunos de los valores o ideales presentes en nuestras doctrinas comprensivas es que ello promovería el conocimiento mutuo y reforzaría la disposición de las partes para ver como razonables los contenidos de las doctrinas comprensivas que participen de la discusión pública. La introducción de *la*

estipulación por parte de Rawls contribuye a responder a las críticas de quienes como Waldron (1986) apoyan la tesis de que el uso de razones con contenido religioso fue muy importante para la consolidación de los derechos civiles en Estados Unidos o la crítica de Carter (1987) quien sostiene la idea de que la cultura secular imperante (con influencia importante del liberalismo rawlsiano) ha tenido la consecuencia de que la práctica de la religión se vea como un mero *hobbie*. El requisito del *la estipulación*, permite hacer compatible el ejercicio genuino de las prácticas religiosas con el cumplimiento de las obligaciones y responsabilidades ciudadanas, descartando que su ejercicio se vea como un simple *hobbie*, por un lado, y sin negar la importante contribución que han tenido ciertas religiones para promover los valores de la tolerancia y del respeto, por el otro⁸.

Otra de las ventajas que Rawls percibe de *la estipulación* es la de poder generar la oportunidad de que las partes puedan discutir desde puntos de vista que les sean familiares al tiempo de que otros ciudadanos les ayuden a traducir su contenido en términos de valores políticos (y conjeturar acerca de cuáles de sus creencias comprensivas pueden formar parte de la deliberación pública). Esta es una tarea que no siempre resulta fácil de llevar a cabo:

“(…) argumentamos a partir de lo que creemos o conjeturamos que son las doctrinas básicas, religiosas o seculares de las otras personas y tratamos de mostrarles que, a pesar de lo que puedan pensar, todavía pueden respaldar una razonable concepción política que sirva de base para las razones públicas. El ideal de la razón pública se ve, en consecuencia, fortalecido. Sin embargo, es importante que la conjetura sea sincera y no entrañe manipulación.” (Rawls; 2001:180).

Las críticas dirigidas a *la conjetura* han sido de tres tipos. La primera consiste en afirmar que esta noción está subdesarrollada (Reidy; 2000). Rawls nunca menciona, por ejemplo, en qué momento, bajo qué condiciones y a quiénes exactamente les corresponde cumplir el requisito de *la conjetura*. Otras personas también han expresado su extrañamiento frente a esta concesión, temiendo que Rawls haya flexibilizado su postura frente a la admisibilidad de contenidos comprensivos en la deliberación pública con la consecuencia de que las razones estrictamente públicas pudieran ocupar un segundo plano. El tercer tipo de crítica al respecto consiste en que *la conjetura* es finalmente insuficiente

⁸ Esta última opinión acerca de la implicación de introducir la condición de *la estipulación* por parte de Rawls coincide con la expresada por Boettcher (2005).

para dar cabida a la riqueza de contenidos presente en cada una de las doctrinas comprensivas razonables. (Véase este punto en Boettcher; 2007: 128-129) Quiero aclarar que a lo largo de esta tesis no haré ninguna otra alusión a la noción de la conjetura debido a que los argumentos que pretendo analizar, por un lado, y la propuesta conceptual que deseo hacer, por el otro, no la involucran.

3.- *Cuestiones políticas fundamentales a las que la RP aplica*

La RP rawlsiana aplica, al igual que sus principios de justicia, a las discusiones sobre las leyes de justicia básica y a *las esencias constitucionales*. Hay dos tipos de esencias constitucionales: “ a. principios fundamentales que definen la estructura general del estado y el proceso político: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; el alcance de la regla de mayoría; y b) igualdad de derechos y libertades básicos de los ciudadanos que las mayorías legislativas han de respetar, tales como: el derecho al voto y a la participación política, libertad de culto, libertad de pensamiento y de asociación, así como las tuteas proporcionadas por el imperio de la ley.” (Rawls; 2006: 262 - 263). La RP se debe aplicar a las cuestiones de justicia básica y a las esencias constitucionales debido a la importancia que posee la protección de una serie de libertades y derechos a nivel constitucional en una sociedad democrática y liberal: “(...) una constitución democrática es una expresión de principios, en la ley suprema, de la aspiración política de un pueblo a gobernarse a sí mismo de una determinada manera. El objetivo de la razón pública es articular esa aspiración ideal (...)” (Rawls; 2006: 266 - 267). Las cuestiones de justicia básica conciernen la necesidad de incorporar, como parte de la concepción política de la justicia, un cierto esquema de asignación de oportunidades del que los ciudadanos se puedan beneficiar en la obtención de bienes y recursos derivados de la cooperación social.

Los contenidos de las leyes de justicia básica y de las esencias constitucionales delimitan, de manera conjunta, el campo de aplicación de la razón pública rawlsiana. Como ha mencionado Rawls, estas leyes se refieren principalmente a la protección de las principales libertades y derechos de los ciudadanos así como al diseño democrático de las principales instituciones sociales. Lo anterior tiene la consecuencia de que, para Rawls, la RP no aplica en las discusiones sobre los contenidos de las políticas públicas específicas

que no tengan que ver directamente con la manera en la que se respetan las libertades, asignan derechos básicos a las personas o aquéllas que estén relacionadas con la organización democrática básica de las instituciones políticas. Ejemplos de ello podrían ser las discusiones a nivel legislativo sobre los contenidos de las políticas públicas en materia ambiental o en relación a la protección de los derechos de los animales. La consecuencia de que la RP no deba de ejercerse en temas que no estén incluidos en lo que él denomina *las esencias constitucionales* o las cuestiones de justicia básica es que los ciudadanos o representantes populares puedan hacer referencia a un tipo de razones cuyo contenido no se base en los valores exclusivamente políticos que sean compartidos. Es decir, en este tipo de discusiones, tanto los representantes públicos como los ciudadanos podrían recurrir, en un momento dado y sin restricción moral alguna, a las distintas doctrinas morales comprensivas con el propósito de justificar los contenidos específicos de dichas políticas. Para Quong (2011) la postura rawlsiana, a la que denomina *la perspectiva estrecha*, no es la más consistente con las razones de justicia y equidad que de entrada tenemos para exigir que los razonamientos que utilizamos en la definición de los términos de la cooperación recíproca sean, precisamente, de naturaleza pública. En contraste con la postura rawlsiana, Quong ofrece *la perspectiva amplia* de la RP. Ésta “demanda que siempre tratemos de alcanzar los requisitos de la razón pública pero permite la posibilidad de que, en algunas ocasiones, seamos incapaces de lograrlo” (Quong: 2011: 275). La razón por la que Rawls se inclina por *la perspectiva estrecha*, según la interpretación de Quong, es debido a que Rawls piensa que introducir este tipo de razones en todos los asuntos públicos no es ni algo que sea realizable ni tampoco deseable (Quong; 2011: 274). La variedad de temas en los que la RP no debe de aplicar según Rawls: “a las legislaciones en materia de impuestos y a las muchas reglamentaciones de la propiedad, a los estatutos que protegen el medio ambiente y que controlan la contaminación, al establecimiento de parques nacionales y la preservación de las áreas naturales y las especies de plantas y animales y, finalmente, al financiamiento de museos y del arte en general.”⁹(Quong; 2011: 283).

Por consiguiente, desde la perspectiva de Rawls, la RP no podría ayudarnos a decidir entre financiar un estadio de fútbol y un museo de arte moderno debido a que el optar por alguna de estas opciones no refleja una prioridad ni de naturaleza constitucional

⁹ Las traducciones de los libros o artículos que no están en edición castellana, son mías.

ni de justicia básica. Si la RP resulta ser insuficiente en la búsqueda de razones para preferir alguna de estas opciones, parecería que la única manera de resolverlo sería atendiendo a las preferencias de la mayoría de las personas (y de las razones no públicas que, de fondo, tengan algunas de sus preferencias). Frente a la posición rawlsiana, Quong afirma, sin embargo, que es necesario analizar si en este tema no habrían razones políticas, como la de equidad, que pudiesen favorecer a una de las dos opciones. Si fuese el caso de que, por ejemplo, ya hubiese un museo de arte moderno en la misma ciudad entonces lo justo sería apoyar la construcción del estadio, especialmente si dicha opción está acompañada por beneficios económicos que contribuyan al bienestar general o viceversa. Por lo tanto, para Quong, hay que poder identificar los casos concretos en los que, a pesar de que no formen parte ya sea de las esencias constitucionales o de las cuestiones de justicia básica, resulta recomendable dar razones públicas en lugar de comprensivas, siempre y cuando hayan razones políticas que estén en juego y tengan un peso importante.

En el caso particular de cómo atender los asuntos relacionados a la institución familiar, la razón de por qué no todos los asuntos o decisiones que involucren a esta institución deban de ser sometidos a los filtros de la RP es para proteger la vida privada de los distintos núcleos familiares. Ésta es una razón de peso que, de acuerdo a Quong, no está presente en otros ámbitos como el de la ecología o el de la propiedad en los que, debido a que involucran preocupaciones de tipo político, el uso de la RP sí debe de aplicar aunque no formen parte de lo que Rawls denomina ser *la estructura básica de la sociedad*. Por tanto, para Quong, no está debidamente justificada la presunción rawlsiana de que el uso de la RP deba limitarse a las discusiones de justicia básica o constitucional por razones de interés público. Por el contrario y, como vimos, Quong defiende que los filtros de la RP deban de respetarse siempre que la lógica de la RP pueda, por sí sola, orientarnos en la definición de alternativas y soluciones en los temas que nos ocupen. Un punto de coincidencia entre Rawls y Quong es que ambos defienden que la cultura de trasfondo (*the background culture*), sea un espacio en el que el uso de la RP no sea un requisito debido a que tanto su naturaleza como propósitos son no políticos. Esta cultura de trasfondo está integrada por “asociaciones de todo tipo: iglesias y universidades, sociedades científicas y asociaciones profesionales” (Rawls; 2006:255).

Finalmente, Quong considera que la “objeción de incompletud” es otra de las razones por las que Rawls restringe la aplicabilidad de la razón pública a la estructura básica. Philip L Quinn (1995) es uno de quienes asumen esta crítica. Para entenderla, voy a explicar primero qué quiere decir que la RP pueda ser considerada como ‘completa’ o aspire a serlo. Para Rawls:

“Otra característica esencial de la razón pública es que sus concepciones políticas deben ser completas. Esto quiere decir que cada concepción debe expresar principios, criterios e ideales, además de orientaciones para la investigación, de tal manera que los valores especificados por ella se puedan ordenar o integrar para dar respuesta razonable a todas o casi todas las cuestiones constitucionales y de justicia básica” (Rawls; 2001: 168 - 169)

La completud de la RP significa que ésta cuente con recursos que sean suficientes para poder llegar a soluciones concretas en una discusión determinada. La suficiencia de la RP implica que el éxito de las discusiones sobre cuestiones de justicia básica o esencias constitucionales no dependa de hacer referencia a los contenidos de alguna doctrina comprensiva. Si se quiere que la RP sea efectivamente capaz de ordenar (y jerarquizar) todos los valores políticos que estén relacionados con cada polémica, parece que dirigirla sólo a la estructura básica podría ser una posición recomendable debido a que los desacuerdos que pudiesen existir se limitarían a los asuntos que no conciernan discusiones de justicia básica o constitucional. Sin embargo, para Quong, si quienes sostienen que la RP es incompleta tienen razón, los inconvenientes de que lo sea no se superan al restringir su aplicación a la estructura básica, por un lado, y los argumentos a favor de su incompletud, de prosperar, serían aplicables en todos los casos (el de la estructura básica incluido), por el otro. La conclusión sobre la posición de Quong, en relación a la de Rawls, es que el argumento de por qué hay que limitar el uso de la RP a la estructura básica no se sostiene ni siquiera para protegerla de que ésta pueda ser incompleta en relación a la ordenación de los valores políticos en los temas de justicia básica que son esenciales. Lejos de abandonar la aspiración de que la RP ordene los valores políticos sin recurrir a los contenidos de doctrinas comprensivas, Quong defiende el uso de una *perspectiva amplia de RP* en la que todos los debates que conciernan a los contenidos tanto de las leyes como de las políticas públicas se analicen siguiendo las pautas de la RP.

Finalmente, hay que decir que, para Quong, no es posible resolver todos los desacuerdos acerca de cómo interpretar la exigencia de respetar cada uno de los valores políticos que sean relevantes en cada caso. Por ejemplo, en la controversia acerca de la legitimidad de la interrupción del embarazo, aunque todos los ciudadanos razonables estemos de acuerdo en reconocer la necesidad de proteger cada uno de los valores involucrados en la discusión (el valor de la vida y el de la libertad a decidir, entre los más destacados) seguirán existiendo desacuerdos acerca de cómo interpretar la exigencia de respeto que cada uno de ellos nos plantea. Esto último no quiere decir, sin embargo, que la RP sea incompleta. Lo que quiere decir es que del hecho de que la RP nos proporcione herramientas para moderar y jerarquizar los valores políticos involucrados, en cada discusión particular, no se sigue que no sea posible que surjan desacuerdos en una sociedad democrática. En resumen, Rawls y Quong consideran que la RP es completa en el sentido de que los lineamientos que ella aporta llevan a generar procedimientos de discusión adecuados y suficientes presentados en términos de valores políticos y no comprensivos. Quong considera que la RP sigue siendo completa en su mayoría, aún y cuando su aplicación no se restrinja a las cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales. Por tanto, Quong, en contraste con Rawls, considera que la RP tendría que poder ser aplicable al interior de las discusiones legislativas más amplias y no limitarse a las que correspondan a la estructura básica.

4.- Personas a las que la RP aplica

Los lineamientos de la RP aplican a todos los funcionarios públicos cuya función principal sea legislativa, judicial o ejecutiva. También aplica a los candidatos a puestos de elección popular así como a los ciudadanos que elijen a dichos representantes públicos. Rawls menciona quiénes son los integrantes del *Foro Político Público*: “Este foro se puede dividir en tres partes: el discurso de los jueces en sus decisiones y en especial el de los magistrados del Tribunal Supremo; el discurso de los funcionarios públicos y en especial el de los altos funcionarios del ejecutivo y del legislativo; y finalmente el discurso de los candidatos a los cargos públicos y los jefes de sus campañas, especialmente en sus peroratas, plataformas y declaraciones políticas.” (Rawls; 2001: 158). Es importante distinguir los tipos de discursos que deben de prevalecer en el ámbito público de la

deliberación en contraste con los que se presenten al interior de la cultura de trasfondo, cuya lógica y contenidos también deben de ser preservados pero fuera de la discusión pública: “Evidentemente, los jueces no pueden traer a colación su propia moralidad personal, ni los ideales y virtudes de la moralidad en general. Todo eso tienen que tratarlo como si fuera irrelevante. Del mismo modo, tampoco pueden involucrar puntos de vista – propios o ajenos- religiosos o filosóficos. Ni pueden aludir sin restricción alguna a valores políticos. Lo que deben hacer es apelar a los valores políticos que, a su entender, pertenezcan a la interpretación más razonable de la concepción pública y de sus valores políticos de justicia y razón pública” (Rawls; 2006:271). Es importante subrayar que, para Rawls, los integrantes del *Foro político público* deben ver como irrelevante la posibilidad de hacer alusión a su religión o doctrina moral cuando se encuentren asumiendo su rol público. Esto quiere decir que aunque un magistrado sea un ferviente seguidor de su religión, ello no debe entorpecer la interpretación política imparcial que haga del texto constitucional. El punto central es que en los razonamientos que el magistrado (jueces, gobernadores, candidatos a elección popular, etc.) realice no debe de haber ninguna influencia, que sea decisiva, y que provenga de los contenidos presentes en las doctrinas comprensivas de manera que altere o condicione la interpretación que haga de los contenidos constitucionales. Esto es a lo que Rawls se refiere cuando señala que la concepción política de la justicia es independiente (*freestanding*) en el sentido de que es independiente en relación a las doctrinas morales comprensivas.

Un aspecto central de la posibilidad del ejercicio efectivo de la RP es la disposición de los agentes integrantes del *Foro político público* a seguir sinceramente los lineamientos y restricciones que introduce la RP. La relevancia de este punto consiste en que las personas pueden sinceramente ofrecer las razones que crean que serán compartidas por cualquier persona razonable más allá de la doctrina comprensiva que se posea. Con el *requisito de la sinceridad* se cumple con el primer sentido en el que las personas son razonables. En la medida en que el aspecto de la sinceridad responde a la capacidad que tienen los individuos de distinguir las exigencias provenientes de la concepción de la justicia de aquéllas provenientes de su doctrina comprensiva o de su concepción del bien, cumplir las restricciones de la RP es parte de lo que Rawls denomina *el deber moral de civilidad*: “(...) En un régimen representativo, los ciudadanos votan por representantes –

gobernantes, legisladores y otros – y no por leyes concretas, salvo cuando participan en consultas en el ámbito provincial o local, que casi nunca versan sobre cuestiones fundamentales. (...) decimos que los ciudadanos se suelen ver a sí mismos como si fueran legisladores y se preguntan cuáles serían las leyes, sustentadas por razones, que satisfagan el criterio de reciprocidad, que en su opinión sería más razonable aprobar. (...) Así, los ciudadanos cumplen con su deber de civilidad y apoyan la idea de razón pública al hacer cuanto pueden para que los funcionarios públicos actúen conforme a dicha idea.” (Rawls; 2001: 159). La razón por la cual el deber de civilidad es un deber moral y no legal es debido a la necesidad de proteger la libertad de expresión tanto de los representantes públicos como de los ciudadanos. Es decir, tenemos el deber moral de contribuir a que los debates públicos se ciñan a los requisitos de la RP sin que ello signifique que uno sea sujeto de responsabilidad legal si, por cualquier razón, no lo hace. La RP apela, por tanto, a un compromiso de adoptar posturas públicas basadas en razones que se crea que, sinceramente, puedan ser aceptables a los demás y contribuir con ello a fortalecer la cultura política pública de nuestra sociedad. Muchas veces se piensa que este requisito de sinceridad debe de ser tomado como el regulador central del ejercicio de RP. Autores como Gaus (1996) y Habermas (2006) consideran, por ejemplo, que mientras que las personas intercambiamos las razones que consideremos que, sinceramente, serán aceptables para los demás, los requisitos de la RP se habrán cubierto sin necesidad de recurrir a ningún filtro adicional. Mi postura es que aunque este requisito es, sin duda, de suma importancia, es aún insuficiente para que tanto los ciudadanos como sus representantes (más allá de su intención) cumplan de forma satisfactoria con los requisitos normativos de la RP. De este punto me ocuparé, con más detalle, en el capítulo siguiente.

Rawls señala, por otro lado, que existen dos fundamentos o substratos que contribuyen a asegurar las bases de la RP: “(...) primero, que los valores de lo político son valores de primera magnitud y no fácilmente anulables; y segundo, que hay varias doctrinas comprensivas razonables que entienden que el reino de los valores, más amplio, es congruente con los valores políticos, o los avala, o no está en conflicto con ellos, según la definición que de ellos proporciona una concepción política de la justicia para un régimen democrático. Esas dos razones garantizan la base de la razón pública, pues implican que las cuestiones políticas fundamentales pueden ser dirimidas apelando a los valores políticos

expresados por la concepción política respaldada por el consenso entrecruzado.” (Rawls; 2006: 201) En primer lugar, Rawls considera que los razonamientos de los integrantes del *Foro político público* deben estar conducidos con base en los valores políticos centrales, de la manera más razonable posible y en relación al tipo de discusión que les concierna. Ello quiere decir que para que la RP sea objetiva no requiere fincar su razonamiento en ningún contenido comprensivo. En segundo lugar, los valores o ideales de las doctrinas comprensivas deben ser interpretados como compatibles o, al menos, como no estando en conflicto con los valores políticos de la concepción política. No existe ninguna contradicción cuando los representantes públicos o ciudadanos siguen la lógica de la RP al actuar desde el rol político que desempeñan, por un lado, y al ser buenos creyentes, por ejemplo, y seguir los dictados morales de su religión o filosofía de vida, por el otro. Este punto constituye uno de los más controvertidos y al que han puesto atención muchos de los críticos de la filosofía política de John Rawls y del liberalismo político. Entre ellos, se encuentra de forma destacada la crítica de Joseph Raz (1990) quien considera que para que la concepción política de la justicia rawlsiana realmente pueda llevar a cabo los propósitos políticos que se ha propuesto necesita verse como la doctrina verdadera de la justicia y no abstenerse epistémicamente como aparentemente solicita Rawls: “La abstinencia epistémica de Rawls yace en el hecho de que él evita afirmar que su doctrina de la justicia es verdadera. La razón de por qué hace esto es que si su doctrina es verdadera, debe derivarse de cimientos que son profundos y, posiblemente, no – autónomos respecto de algunas doctrinas comprensivas que son sensatas. Afirmer la verdad de la doctrina de la justicia, o decir que su verdad es la razón para aceptarla, tendría como consecuencia negar el espíritu mismo de la empresa de Rawls. Ello presentaría a la doctrina de la justicia a la par de la moralidad de muchas doctrinas comprensivas cuya influencia está presente en nuestras sociedades, lo cual la descalificaría para cumplir con el papel de transcender el desacuerdo que prevalece entre muchas de estas moralidades.” (Raz; 1990: 9)

La consecuencia de esta crítica se extiende a las implicaciones prácticas y alcances que realmente puede lograr la concepción política de la justicia y la RP. Es decir, si Raz tiene razón en la crítica que dirige al liberalismo político, ello comprometería seriamente que fuese una teoría que fuese, en primer lugar “de aplicación limitada, en segundo, de tener cimientos poco profundos y, en tercer lugar, de estar basada en su compromiso con la

abstinencia epistémica” (Raz; 1990:5). Existen otras dos críticas además de esta última que cuestionan el substrato epistémico en el que se basa la concepción política de la justicia y la razón pública. Leif Wenar (1995) cuestiona que las *cargas del juicio*, en tanto que los componentes de la razonabilidad de los ciudadanos sean necesarias para conseguir los fines de “asegurar la tolerancia y, por ende, la razón pública. Pero esta última afirmación no puede ser correcta: como hemos visto, la tolerancia y la razón pública están ya aseguradas por el primer y el segundo atributo de la razonabilidad de las personas – y, en particular, por el deseo de proponerse y cumplir con los términos equitativos de la cooperación.” (Wenar; 1995: 42). De acuerdo con esta crítica, además de que las cargas del juicio no serían necesarias para conseguir los fines de tolerancia y cooperación señalados, los cuales se logran a partir de tener en cuenta el primer sentido en el que los ciudadanos son razonables, tienen consecuencias que no son deseables: “(...) Pero las cargas del juicio son más que innecesarias. A partir de insistir que ellas sean parte de la caracterización de una persona razonable, Rawls excluye a muchas personas quienes podrían formar parte de un consenso liberal. Las cargas del juicio excluyen a muchas personas que poseen muchas creencias religiosas **sinceras**.”(Wenar; 1995: 43). Finalmente, Gerald Gaus (1996) en relación a la solicitud rawlsiana de que el estándar público de justificación y evidencia que guía la razón pública deba conducirse de acuerdo al sentido común y a las conclusiones de la ciencia cuando ellas son no controvertidas, menciona:

“(...) El razonamiento público genuino se caracteriza como aquél que es sancionado por el uso de un tipo de razonamiento de “sentido común”. Esto último, como he argumentado, no es un elemento que se derive del liberalismo político de manera accidental, sino que surge directamente de su aspiración de articular una concepción estable de la justicia, cuya justificación será apreciada por los ciudadanos quienes, además, serán persuadidos por sus contenidos. Sin embargo, hay evidencia aplastante que apunta a la existencia de divergencias fundamentales entre las inferencias que están justificadas por este tipo de razonamiento de “sentido común” y aquéllas que son normativamente apropiadas. Consecuentemente, la teoría “populista” de la razón pública de Rawls y Macedo puede generar argumentos que sean ampliamente aceptados pero que no estén, a la vez, justificados, mientras que la fuerza de los argumentos que están basados en las mejores normas de razonamiento puede no ser apreciada por muchos individuos. En conclusión, mientras que muchas personas aceptan la condición de la accesibilidad con el fin de presentar sus razones y argumentos, de lo anterior se sigue que las personas “normales” difieren acerca de cuáles son las conclusiones que, de los argumentos que se han presentado, son realmente “accesibles”(Gaus; 1996: 136).

En la cita anterior, Gaus pone el acento en la tensión que existe entre las exigencias normativas de la RP (a las que ya me he referido) y su afán “populista” el cual se basa, presuntamente, en que todas las razones que se presenten en la deliberación cuenten con el debido apoyo y aceptabilidad por parte de los ciudadanos. Según Gaus, existe una tensión efectiva entre estos dos tipos de exigencias debido a que los resultados que se obtienen al ceñirse a ciertas restricciones de razonamiento (desde una perspectiva normativa de lo que debemos hacer) no siempre resultan ser aceptables para las personas de una sociedad democrática en la que abundan puntos de vista diversos acerca de los modelos de democracia que habría que seguir o robustecer. Según este punto de vista, la RP no resulta ser tan ampliamente aceptada y sus contenidos no son tan accesibles como lo suponen sus principales exponentes quienes hacen, además, una caracterización demasiado idealizada de los ciudadanos de las sociedades democráticas realmente existentes. Mi posición frente a esta crítica, a la que dedicaré un muy buen espacio en el próximo capítulo, es que hay que distinguir entre dos maneras diferentes de entender la “accesibilidad” para que la tensión de la que habla Gaus deje de ser vista como irreconciliable con sus aspiraciones normativas. Sostengo, a la vez, que el consentimiento que se espera obtener de los ciudadanos no es del tipo que apela a la aceptación directa por parte de los ciudadanos reales de una sociedad democrática específica. Por el contrario y, como se verá más adelante, dicho consentimiento es esencialmente normativo. Esto último significa que el tipo de consentimiento al que el liberalismo político hace referencia es al de una circunscripción idealizada de ciudadanos (que cuenten, por ejemplo, con información lo suficientemente completa, que puedan entender las exigencias morales a las que están sujetos, que no sean presa de impulsos facciosos o inequitativos, etc.). De manera que si el consentimiento al que apela la RP se entiende de esta manera (es decir, de manera esencialmente normativa) la aparente tensión que existe entre los planos empíricos y normativos de la crítica de Gaus desaparece. Esto no quiere decir, obviamente, que las sociedades democráticas realmente existentes no enfrenten problemas prácticos acerca de cómo resolver las tensiones que puedan emerger, entre estos dos planos, en relación a un sinnúmero de debates concretos. Sin embargo, el éxito o fracaso que tengan estas sociedades en su intento por adecuar las pautas de sus discusiones a las exigencias normativas de la RP no depende de que la teoría “ideal”, que Rawls presenta y que yo reformulo siguiendo el mismo espíritu, sea o no la

adecuada sino con problemas que deben de ser atendidos desde planteamientos de teoría “no ideal” que aquí no busco ofrecer.

A continuación presento un breve resumen de las principales críticas que he recuperado y que se le dirigen a la razón pública del liberalismo político: 1) *Crítica sobre la imposibilidad de la abstinencia epistémica del liberalismo político* (Joseph Raz): la RP, que forma parte de la concepción política de la justicia, lejos de abstenerse de afirmar la verdad (en mayúscula) de sus fundamentos (como lo intenta lograr Rawls), tiene que ser vista, para ser consistente, como la concepción correcta o verdadera de la justicia. La implicación de no hacerlo es que la RP no puede ser todo lo imparcial que tendría que ser frente a las doctrinas morales comprensivas que busca reconciliar. 2) *Crítica sobre la injusticia que se le hace a los ciudadanos a la hora de solicitar otras restricciones epistémicas además del criterio de sinceridad* (Leif Wenar): los fundamentos epistémicos de la concepción política de la justicia (las cargas del juicio) limitan de forma injusta a los ciudadanos que sinceramente buscan cooperar en términos equitativos con otros ciudadanos. 3) *Crítica sobre la falta de precisión en torno al significado de la accesibilidad rawlsiana* (Gerald Gaus): el tipo de accesibilidad que solicita la RP rawlsiana, basada en el sentido común, no puede funcionar como el criterio de corrección del estándar público de justificación y evidencia. Las personas comúnmente nos equivocamos al asumir ciertas creencias como justificadas. Rawls tiene dos opciones: o abandona la accesibilidad y el sentido común como estándares de corrección públicos o asume que la RP posee contenidos más robustos, en sentido filosófico, de lo que inicialmente ha reconocido. Esta crítica, dirigida al criterio de la ‘accesibilidad’, está también presente en George: (2000) y es interesante porque sus implicaciones consisten en afirmar que no puede existir un consenso objetivo entre las personas razonables sobre los contenidos de la RP cuando a las personas nos parecen accesibles razones muy diferentes (piénsese en las diferencias básicas existentes entre las creencias de un ciudadano ateo y uno católico o musulmán). Si la RP no puede de hecho construir un estándar público de justificación y evidencia sobre la base de creencias que puedan ser efectivamente compartidas por las personas razonables, la RP es simplemente incapaz de incluir las razones sinceras que tienen las personas para consentir que el uso de la fuerza pueda estar justificado en determinadas circunstancias. Si lo anterior es correcto, habría una tensión irresoluble entre el aspecto de la sinceridad (que funda el deber moral de

civilidad) y el de la objetividad. Como mencioné, dedicaré el espacio necesario para responder a esta crítica y defender la plausibilidad del uso de RP como mecanismo de justificación pública.

5.- La responsabilidad de los ciudadanos en seguir y cumplir con el principio de la reciprocidad

Un último aspecto que, al igual que el requisito de sinceridad y el deber de civilidad están relacionadas con las actitudes y disposiciones ciudadanas, es el que resalta el deber de reciprocidad que tenemos con otros ciudadanos. Como puede verse, este deber, junto con las otras dos disposiciones anteriores, aplican específicamente a los ciudadanos y no al *Foro político público*, al que me referí inicialmente. Este deber significa que los ciudadanos puedan ejercer un “control para que los principios derivados de aquellas concepciones de justicia satisfagan el criterio de reciprocidad” (Rawls; 2001: 157) Rawls afirma en diferentes lugares la importancia que posee este criterio de reciprocidad como parte del ejercicio del *ideal de ciudadanía democrática* que los ciudadanos deben de honrar. La importancia de este ideal está conectada, de forma estrecha, con el hecho de que el tipo de relación política, que da sentido al principio de legitimidad liberal, está compuesto por el requisito de que los ciudadanos se conciban mutuamente como libres e iguales. Se puede interpretar que la idea de reciprocidad está relacionada con la idea del beneficio o la ventaja mutua que obtenemos de la cooperación social. A pesar de que John Rawls no desarrolló a profundidad esta noción, existen puntos de vista (Gutmann & Thompson: 1997), para los cuales dicha noción debe de ser vista como uno de los elementos centrales que deben guiar la toma de decisiones públicas en una democracia deliberativa. Por otro lado, para Charles Larmore (2003 y 2009) las nociones de reciprocidad, de equidad (*fairness*) y de respeto mutuo, constituyen también las nociones que articulan y dan sentido al papel que juega la RP en una democracia constitucional. Considero que estas últimas nociones (de reciprocidad, de equidad y de respeto mutuo) deben conformar el substrato moral de una concepción de tolerancia política en la que la lógica del respeto a las decisiones íntimas que tomemos todos los ciudadanos en nuestra vida privada guíe el diseño y contenidos de nuestras leyes de justicia básica y constitucional. En el siguiente capítulo haré dos propuestas. La primera trata sobre cómo entender el requisito normativo de la RP

(descartaré que el requisito de la “accesibilidad” sea el más consistente con el proyecto) La segunda propuesta es metodológica y la denomino “El triple estándar de la razón pública”. Esta última trata sobre los contenidos con los que la RP debe contar para cumplir con su función de guiarnos acerca de qué razones deben de ser aceptadas y cuáles excluidas de la deliberación democrática.

Capítulo 2.- El triple estándar de la razón pública: Una propuesta

Tal como traté de plasmar en el capítulo introductorio de RP, constituye un lugar común afirmar que el propósito justificativo de las razones, propio de la RP, sea el de respetar el hecho social del pluralismo razonable que caracteriza a un buen número de democracias liberales mediana o plenamente consolidadas. La idea central, como mencioné, es la de que tanto los ciudadanos como sus representantes públicos serían incapaces de encontrar puntos de acuerdo acerca de cuestiones relacionadas con la justicia constitucional si tomasen como punto de referencia la doctrina comprensiva o la concepción del bien particulares que cada ciudadano posea. El pluralismo de doctrinas comprensivas es, entonces, el que justifica la búsqueda de un tipo de razones que sea capaz de trascender el desacuerdo moral y que refleje, además, la importancia clave de preservar y defender una serie de libertades y derechos para todos los ciudadanos cuando se llevan a cabo discusiones públicas. Es necesario aclarar que este pluralismo, que puede traducirse en la presencia de un persistente desacuerdo moral, no presupone la existencia de una tensión necesaria o intrínsecamente irresoluble entre las doctrinas morales que existan en una sociedad determinada. Rawls simplemente asume que el compromiso de las doctrinas morales con un tipo de verdad “completa” o “robusta” es incapaz de constituirse en el substrato adecuado desde el cual los ciudadanos puedan ofrecerse razones asequibles para todos por las razones de equidad y reciprocidad correctas (véase: Rawls 2001: 157 y Rawls 1999: 394). Ofrecer razones morales propias de una doctrina moral (o de varias) es violatoria del requisito de ofrecer razones públicas que sean apropiadas para las discusiones de justicia de las que se deben de ocupar todos los ciudadanos. Sin embargo, si es el caso, por ejemplo, de que nos encontramos en una sociedad democrática en la que no existe tal diversidad o ésta es aún incipiente, uno podría llegar a la conclusión de que dar razones públicas podría carecer de pertinencia.

La característica de las sociedades democráticas y liberales de albergar en su seno una pluralidad, más o menos amplia, de doctrinas morales comprensivas es lo que lleva a querer justificar, frente a todos los ciudadanos por igual, un cierto tipo de contenido (basado en la articulación de valores políticos) que nuestras leyes y políticas públicas deban de adoptar. Este razonamiento tiene fundamento en el postulado liberal de que el uso de la

fuerza (a través de limitar los fines entre los cuales los ciudadanos pueden elegir) sólo es legítimo cuando a los ciudadanos se les ofrecen razones que les sean directamente accesibles, o bien, susceptibles de ser apreciables. El requisito de accesibilidad, así entendido, solicita entonces que con la finalidad de que nuestras leyes y políticas públicas estén públicamente justificadas los contenidos que incorporen tengan que ser accesibles, aceptables, entendidos, apreciados, comunes o consentidos por una circunscripción de ciudadanos que les otorguen su aprobación (Véase Nagel 1987: 229 – 37, Gutmann y Thompson 1996: 66, Larmore 1999: 602, Macedo 2000: 13, Rawls 2005: 137, Estlund 2008: 41, Cohen 2009: 52 - 58, Quong 2011: 256 – 290 para diferentes articulaciones de esta misma idea).

Por tanto, si uno piensa, a la par de varios de los exponentes de la tradición del liberalismo político, que lo importante de la discusión pública es preservar la accesibilidad de las razones, entonces los ciudadanos religiosos o que estén muy comprometidos con una doctrina moral pueden objetar que el requisito de no apelar a razones religiosas o morales en la discusión pública sea injusto frente a ellos. Esta supuesta injusticia que los ciudadanos religiosos argumentan que existe en su contra se deriva, según este razonamiento, del hecho de que el proyecto de RP no respeta, como accesible, cierto tipo de razones morales que es ampliamente compartido en las sociedades democráticas (las razones religiosas)¹⁰. En contraste con la posición que defiende preservar el requisito de la accesibilidad de las razones, sostengo que este requisito es problemático como guía normativa de las consideraciones que debe de tenerse en cuenta en el intercambio de razones, tal y como intento exponer a continuación.

Lo que me propongo resolver en este capítulo son, por tanto, los siguientes dos puntos. En primer lugar, caracterizaré el mal entendido que existe (de forma amplia en la literatura) en torno a cuál es el principal requisito normativo de la RP. La tradición rawlsiana del liberalismo político demanda, efectivamente, que se presenten razones que puedan ser aceptables y/ o accesibles a todos los ciudadanos (Véase Rawls 2001: 161 - 162) y supone (sin discutirlo suficientemente) que éstas son las que están basadas en los valores políticos democráticos. Desde mi perspectiva, la principal condición normativa de la RP sí

¹⁰ Como menciona Wenar, las principales tradiciones religiosas se presentan, precisamente, como “universalmente accesibles a las mentes y corazones abiertos” (Wenar; 1995: 44).

debe de ser la de presentar razones que representen buenas articulaciones de los valores políticos democráticos. Parte de la importancia que posee presentar una buena articulación de dichos valores consiste en poder proteger, de forma apropiada y suficiente, las libertades y derechos de los ciudadanos. Sin embargo, el requisito de la accesibilidad, tal y como ha sido recuperado, no constituye una guía satisfactoria. El ejercicio de la RP puede prescindir de la noción de accesibilidad sin que las críticas que a ella se le dirigen invaliden el proyecto de justificación pública. Descartar que la noción de accesibilidad sea el principal requisito normativo de la RP es importante en la medida en la que algunas posturas de los filósofos y abogados pertenecientes a la influyente tradición de la *Nueva Ley Natural*¹¹ critican al proyecto liberal de RP por ser, presumiblemente, inconsistente con su objetivo de preservar la accesibilidad o aceptabilidad de las razones (Véase, por ejemplo, George & Tollefsen; 2008: 142 – 143). Ellos argumentan, de forma específica, que las razones católicas (o las razones seculares que son compatibles con ellas) resultan ser, en muchos casos y sentidos, las accesibles para los ciudadanos que viven en, al menos, algunas sociedades democráticas y liberales en donde también hay pluralidad¹². En esta medida, las razones en contra del aborto que se fundan en una doctrina moral comprensiva, como puede ser el caso del catolicismo o religiones afines (i.e. la convicción de que el feto sea una persona por tener alma desde el momento de la concepción o, en su versión secular, cuya formulación consiste en resaltar que su estatus moral obedece a que, desde la

¹¹ Hay que decir que esta corriente de pensamiento busca reflexionar sobre los substatos éticos en los que las leyes públicas, según su visión, deben de estar construidas. A pesar del nombre que esta corriente posee y el cual apela a la naturaleza como fuente normativa de justificación (con clara influencia de Santo Tomás de Aquino en su *Summa Teológica*) ella posee otros substatos de justificación normativa. John Finnis, uno de sus más destacados integrantes señala en este sentido: “Una teoría moral de la ley natural dada constituye una propuesta de la manera en la que los primeros principios de la razón práctica toman fuerza moral al ser considerados, no uno por uno, pero sí en su directiva unitaria (“integral”). Esa directiva integral está dada específicamente (aunque de forma altamente general) por una articulación de principios, tales como el mandato de amar al vecino tanto como a uno mismo; o la regla de oro de hacer a otros lo que a uno le gustaría que hicieran y no hacer a los demás lo que no nos gustaría que ellos nos hicieran; o el “imperativo categórico” de respetar, y tratar a las personas y a la humanidad como intrínsecamente valiosas (en los aspectos básicos de su florecimiento) de modo tal que la propia comunidad humana sea tratada como un reino de los fines de personas, siendo cada una de ellas un fin en sí mismo” (Finnis; 2014). Según el desglose de los criterios orientadores y directivos de los razonamientos en los que se sustentan las propuestas de esta corriente, es posible apreciar que (de acuerdo a la definición que Rawls ofrece acerca de qué es una “doctrina moral comprensiva”), las propuestas de esta corriente constituyen, por lo menos, doctrinas morales parcialmente comprensivas. Como vimos en el capítulo anterior, apelar tanto a los contenidos de las virtudes morales, hacer referencia al “imperativo categórico” y al “reino de los fines” (concepto que proviene de la teoría moral de Kant) así como a todos los ideales del carácter de las personas, es parte del significado que tiene el apelar a contenidos provenientes de doctrinas morales comprensivas, aunque algunos de ellos no formen parte constitutiva de una sola doctrina comprensiva particular o de ninguna que se encuentre altamente articulada o integrada.

¹² Estos autores quieren justificar que aunque la tradición de la que forman parte es católica, su defensa de la vida del feto no es presentada ni en términos religiosos ni sectarios, sino de acuerdo a “uso común de nuestra razón humana”, siguiendo, para ello, la terminología rawlsiana: “La consecuencia que se deriva, de manera directa, de este punto es el siguiente: los argumentos de este libro no descansan en ninguna premisa, supuesto o enseñanza autoritativa de ninguna religión revelada. Estos argumentos no son, en sentido alguno, ni sectarios ni religiosos. Ellos son, por el contrario, argumentos que se basan en lo que John Rawls denomina “el uso común de nuestra razón humana” – un poder que, no está de más reiterar, ejercitan los seres humanos adultos en virtud de tener desarrollada una capacidad natural (que pueden ejercitar de forma inmediata) y que poseen de forma substancial desde el primer momento de su vida sólo en virtud de ser seres humanos” (George & Tollefsen; 2008: 143)

concepción, su identidad es única y su desarrollo autoguiado siempre y cuando se le provean de las condiciones externas necesarias para su desarrollo) son, desde esta perspectiva, accesibles para los feligreses de esta religión cuya presencia continúa siendo muy significativa en sociedades democráticas y liberales como es el caso de la sociedad mexicana¹³.

En segundo lugar, y una vez descartado que el principal propósito normativo de la RP pueda estar debidamente caracterizado por el requisito de accesibilidad, pasaré en la segunda sección a articular lo que considero que está en juego en el ejercicio de la RP liberal. Señalo, a partir de recuperar intuiciones de liberales políticos como Quong, Guttman & Thompson y Larmore, que este requisito normativo consiste en poder presentar y defender un proyecto de justificación pública liberal que pueda orientarnos en saber, en casos concretos, qué tipo de razones, basadas en la articulación de valores políticos, son satisfactorias y cuáles no. Este proyecto de justificación pública busca contribuir tanto a interpretar, bajo la mejor luz posible, como a preservar la vigencia de nociones liberales como las de respeto, reciprocidad, tolerancia, libertad, equidad, entre muchas otras y de ahí su centralidad. En la tercera sección, en la que desarrollo mi propuesta, busco especificar de qué manera hay que hacer practicable este proyecto de justificación pública. Sostengo que el ejercicio de la RP debe de cumplir con tres propósitos (representados por cada uno de los estándares que introduzco): en primer lugar, orientarnos sobre qué razones deben de ser descartadas, de entrada, de la deliberación pública (estándar negativo); en segundo lugar, sobre qué razones cumplen con las características necesarias para poder ser introducidas en la discusión pública (estándar positivo) y, finalmente, sobre qué razones deben de ser vistas como aquéllas que cumplen, de la forma más adecuada posible, con lo que exige el ejercicio ideal de la RP (estándar positivo superior). Este último estándar es un estándar de decisión cuyo resultado es el de indicar qué razones son adecuadas para basar en ellas la toma pública y vinculante de decisiones de justicia fundamentales.

¹³ Otra manera de formular la manera en la que la accesibilidad es problemática es a partir de mostrar que su carácter es, aparentemente, indeterminado. Lo anterior quiere decir que, a menos que atendamos a la cultura pública de cada sociedad, es imposible saber (de antemano) qué razones son las accesibles según el requisito del Liberalismo político. Thomas Pogge articula la crítica que muchos partidarios provida podrían presentar a favor de que sus razones anti – aborto son realmente las accesibles de acuerdo a las creencias que prevalecen en la cultura pública de alguna sociedad democrática: “La noción de que el estatus moral de un feto en los primeros meses de su gestación es, de lejos, inferior al estatus moral de los seres humanos ya nacidos está basada, sin embargo, en convicciones – concernientes quizá a la falsedad de ciertas religiones – que no son parte de nuestra cultura pública y, así, no son accesibles para todos. Por tanto, el uso discriminatorio propuesto de la fuerza del Estado es ilegítimo” (Pogge; 2013: 317 – 318)

2.1.- El requisito de accesibilidad: Por qué es inapropiado como guía normativa de la RP

En esta sección quiero mostrar de qué manera se ha supuesto que el principal requisito de la RP es el de la accesibilidad e introducir un par de objeciones que muestran por qué este supuesto es incorrecto. En la gran mayoría de la bibliografía sobre la RP (tanto por parte de quienes se adhieren a ella como de sus críticos) se hace referencia a la noción de accesibilidad para explicar que todas las razones que se presenten en la deliberación tengan que ser accesibles, aceptables, consensuadas o capaces de ser apreciadas por todos los ciudadanos de una sociedad democrática. De este modo, el requisito de accesibilidad ha sido visto como capaz de filtrar las razones que puedan ser apreciadas por una circunscripción real (es decir, de una sociedad existente X) de ciudadanos. El resultado de tal filtro, se ha supuesto, son precisamente las RP que deben ser intercambiadas en las discusiones. Sin embargo, puesto en estos términos, resulta muy controvertido que los valores políticos sean los más accesibles y no los de la cultura de trasfondo¹⁴ a la que pertenece cada ciudadano. Considero que esta interpretación acerca de cómo obtener las razones públicas está equivocada y, por tanto, el requisito de la accesibilidad (tal y como se ha presentado en la bibliografía) debe de ser desechado porque no ofrece una solución satisfactoria a los retos a los que la RP busca atender. Estos retos consisten, en mi opinión, en preservar las libertades y derechos ciudadanos teniendo en cuenta las razones de justicia correctas que lleven a que una sociedad liberal y democrática sea estable a lo largo del tiempo. Frente al requisito de accesibilidad (y el conjunto de confusiones y distorsiones que introduce), sostengo que las razones públicas son aquéllas que están basadas en una interpretación adecuada (y suficiente) de los valores políticos liberales. En el caso de la controversia sobre si es legítimo interrumpir voluntariamente un embarazo, una de las cosas que están en juego, de manera específica, es el significado de la libertad de elegir ciertos fines a la luz del desacuerdo moral. Mi interpretación acerca de la función principal de la RP es que ella debe poder orientar acerca de qué tipo de razones realmente contribuyen a preservar derechos y libertades básicos y no a garantizar (o promover) la presencia de un

¹⁴ En la traducción al castellano de Antoni Domenech (edición de la editorial Crítica) se traduce la noción de 'background culture' como 'trasfondo cultural'. Sobre el significado de esta noción, Rawls aclara: "Doctrinas comprensivas de todo tipo – religiosas, filosóficas y morales- forman parte de lo que podríamos llamar "el trasfondo cultural" de la sociedad civil. Esta es la cultura social, no la cultura política. Es la cultura de la vida cotidiana, de sus varias asociaciones: iglesias y universidades, sociedades eruditas y científicas, clubes y equipos, por mencionar unas cuantas." (Rawls; 2006: 44)

cierto tipo de pluralismo moral¹⁵, por un lado, o a conservar la moral social que exista en nuestra sociedad, por el otro. Si bien la existencia del pluralismo puede contribuir a generar interés por la libertad y la tolerancia, la existencia del pluralismo no refleja ni garantiza, por sí sola, el ejercicio de la libertad.

2.2. Formulación del requisito de la accesibilidad en la literatura de RP

La centralidad del requisito de accesibilidad es ampliamente compartida tanto por los liberales políticos como por sus críticos. Los primeros apoyan su importante función justificativa de las razones que se presenten en la deliberación pública. Por cuestiones de espacio, menciono sólo dos ejemplos emblemáticos:

“Lo que es ilegítimo no es, por supuesto, el voto mayoritario, asunto que se haya llevado a cabo de forma correcta, sino la violación del otro componente de dicho procedimiento que es la naturaleza discursiva de nuestras deliberaciones que preceden la emisión del voto. Lo que es ilegítimo es la violación del principio de neutralidad de acuerdo con el cual todas las decisiones políticas deben de estar formuladas en un lenguaje que sea *igualmente accesible* a todos los ciudadanos y cuya justificación, además, tenga que presentarse en este mismo lenguaje. La regla mayoritaria se vuelve represiva si la mayoría asume argumentos religiosos en el proceso de manifestar su opinión en la formulación de la voluntad común y rechaza ofrecer justificaciones *públicamente accesibles* que la minoría a quien el resultado no favoreció, sea ésta secular o de una fe diferente, es capaz de seguir y evaluar con el uso de estándares comunes. Los procedimientos democráticos tienen el poder de generar legitimidad precisamente porque incluyen a todos los participantes a la vez de gozar del carácter deliberativo que es conducente a la obtención de resultados racionales en el largo plazo.” (Habermas: 2006; 12)

“La referencia, *per se*, a la autoridad divina no es lo que le genera el problema a la perspectiva deliberativa. El problema yace en la referencia a cualquier autoridad cuyas conclusiones sean impermeables, en principio al igual que en la práctica, a los estándares de consistencia lógica o a los métodos confiables de investigación que tengan que ser

¹⁵ Gaus y Vallier (2009) mencionan que de acuerdo a un tipo de ‘liberalismo justificatorio’: “(...) el desacuerdo razonable sobre los fines de la vida entre los ciudadanos, libres e iguales, es: (1) una característica permanente de la vida en las democracias modernas y (2) relevantes para determinar qué leyes los ciudadanos tienen razones para aceptar. Suponemos, posteriormente, que el pluralismo razonable incluye creencias religiosas: algunos integrantes del universo (P) tienen creencias religiosas mientras otros no”. (Gaus & Vallier, 2009) Considero que el requisito que estos dos autores añaden a la descripción del desacuerdo moral que asumen a través de las tesis (1) y (2) y que consiste en la necesidad de introducir razones religiosas en el debate público se debe, precisamente, a la interpretación que hacen de lo que requiere preservar un tipo de pluralismo moral entendido como realmente existente. Este razonamiento prosigue de la siguiente manera: si el pluralismo de una sociedad X está compuesto por la influencia de las razones religiosas (R) provenientes de las doctrinas morales W, O, Y, entonces, este pluralismo sólo puede ser respetado (y no agraviado) si se presentan, efectivamente, (R) W, (R) O, (R) Y. Sin embargo, este tipo de pluralismo realmente existente no admitiría presentar razones religiosas de la doctrina Z que no estén presentes en la sociedad ni razones seculares Q que no cuenten, en torno a ellas, con el asentimiento por parte de los ciudadanos que aceptan vivir en una sociedad cooperativa. Este es un claro ejemplo de posturas que enfatizan, a diferencia de la tradición del liberalismo político, que el ejercicio de razón pública debe de tratarse acerca de cómo justificar el uso de ciertas razones religiosas en la deliberación pública, presentes en el tipo de pluralismo realmente existente en una cierta sociedad, y no de modelar razones que (aunque inspiradas por estándares de justicia) sean difíciles de entender para el común de los ciudadanos promedio de la misma sociedad. Nótese finalmente que estos autores no denominan a su propuesta de deliberación pública de otra manera si no que rivalizan por el nombre de “razón pública” que posee originalmente la propuesta de Rawls.

mutuamente aceptables. Los fundamentalistas religiosos pueden replicar que ellos aceptan el requisito de la reciprocidad porque sus razones morales, lejos de ser impermeables, son *directamente accesibles* a cualquiera que esté dispuesto a vivir una vida espiritual de la manera en la que ellos lo hacen. Según esta perspectiva, todos aquellos que viven una vida religiosa pueden lograr acceso similar a los mandatos de la autoridad divina. Teniendo en cuenta lo anterior, ¿cómo es que los “demócratas deliberativos” pueden entonces afirmar que las referencias religiosas son *menos accesibles* que las otras referencias en materia de política pública que inciden directamente en la experiencia de algunos ciudadanos? (Gutmann & Thompson: 1996; 56 – 57)

Por otro lado, ejemplos de críticas al requisito de accesibilidad del liberalismo político, son los siguientes:

“¿Cuándo es un argumento que, por lo demás, es perfectamente razonable “demasiado complejo”? ¿Cuándo es un argumento incapaz de ser “*ampliamente apreciable*” por personas razonables? ¿Cuándo es un argumento no “*publicamente accesible*”? (...) Si todos los ciudadanos tienen que entenderlo, entonces la doctrina está en problemas porque es difícil imaginar que todos los ciudadanos (o virtualmente todos) puedan entender el contenido de algunos de los argumentos más serios que versan sobre temas complicados de justicia social básica. Algunas personas simplemente carecen de la inteligencia necesaria para seguir cadenas complejas de razonamiento moral; otras muchas no han sido educadas lo suficiente para ser capaces de hacerlo. Es, además, fácil imaginar que la mayoría de ciudadanos enfrentará enormes dificultades antes de entender los argumentos políticos más importantes. Pero sería tonto y, en ocasiones, virtualmente imposible, remover de la política asuntos que necesaria e inevitablemente generan dichos argumentos” (George; 2000: 53)

“ (...) hay evidencia considerable de que muchos agentes ordinarios encuentran difícil formular contra argumentos a sus propias posturas o responder, de forma apropiada, a la evidencia que parece subestimarlos. Todo esto significa que las conclusiones basadas en un tipo de *razonamiento “accesible”* pueden no ser *apreciables* por muchas personas. Parece que los liberales políticos como Rawls y Macedo no pueden aceptar esta implicación. Rawls es muy claro acerca de que su objetivo es el de articular un esquema de justificación pública que induzca a la estabilidad con base en que los ciudadanos de *hecho aprecian* las inferencias de muchos de sus argumentos que se ofrecen públicamente”. (Gaus: 1996; 135 – 136)

En estas citas, es posible apreciar la manera en la que la noción de accesibilidad es recuperada al interior de las discusiones de RP. Más allá de que se defienda o se ataque esta misma noción, en todos los casos se hace referencia a que lo que confiere legitimidad a nuestras leyes y políticas públicas es que los ciudadanos de una sociedad democrática realmente puedan apreciar, inferir o consentir los contenidos de las razones que es lo que, finalmente, las justifica. En esta medida, el requisito mínimo de la justificación pública se encuentra localizado, por un lado, en la propiedad de las razones de ser accesibles a los

ciudadanos de una sociedad y, por el otro, a que los ciudadanos se abstengan de presentar razones que, desde su perspectiva, no puedan ser accesibles o aceptables para el resto de sus conciudadanos. Sin embargo, como se puede constatar en las citas, no es para nada claro qué hace que una razón deje de tener esta propiedad (si es su referencia a nociones metafísicas, si es su posible contenido técnico difícilmente apreciable para el promedio de los ciudadanos o que no refleje la moral social de manera apropiada, etc.). Desde mi punto de vista, la noción de accesibilidad debe de ser desechada debido a que no puede responder, de manera satisfactoria, a las objeciones que se le pueden presentar. La polémica en torno a cómo interpretar el requisito de la accesibilidad de las razones ha aumentado en los últimos años sin que se haya logrado llegar a conclusiones fructíferas y esclarecedoras en relación a qué hace que una razón esté públicamente justificada.

2.3.- Objeciones al ejercicio de la razón pública desde dos maneras diferentes de interpretar el requisito de la accesibilidad

A continuación presentaré dos objeciones al uso de la RP liberal desde maneras contrastantes de interpretar el requisito de la accesibilidad. La primera, que corresponde al “escenario A”, es bastante familiar y asume la existencia de pluralismo razonable (tanto filosófico como religioso) en las sociedades para las que la RP está pensada originalmente. La segunda (que corresponde al “escenario B”), en contraste, constituye un escenario hipotético en el que parto de la presencia de una doctrina comprensiva hegemónica en una sociedad democrática y liberal dada. Lo que quiero mostrar es que el uso del requisito de la accesibilidad, en ambos escenarios, da lugar a una ambigüedad que lleva a confundir (y a no aclarar suficientemente) cuál es la principal exigencia normativa de la RP. Debido a ello, este requisito debe de ser desechado.

Escenario A: En el caso de que un ciudadano viva en una sociedad en la que existe pluralismo razonable, él podría argumentar que mientras que todos los ciudadanos estén comprometidos en defender y proteger las libertades y derechos básicos, no es claro por qué tendría que omitir sus razones comprensivas de la deliberación pública aún en el escenario en el que la existencia del pluralismo sea muy amplia. Simplemente es implausible, podría afirmar, que a los ciudadanos razonables que poseemos distintas religiones (o, incluso, ideologías políticas) nos parezcan accesibles las mismas razones (ya

sean razones políticas, seculares, religiosas o agnósticas) (George: 2000). Esta última objeción cuestiona que el requisito de la accesibilidad sea una respuesta adecuada al pluralismo razonable presente en una sociedad democrática. Esta postura tendría la misma consecuencia aún si evaluamos qué significa el pluralismo razonable desde la perspectiva de ciudadanos idealizados y no sólo desde la de ciudadanos reales. Es decir, los ciudadanos que están colocados en la mejor perspectiva evaluativa, tanto epistémica como moral, podrían muy bien argumentar que lo importante es conservar su compromiso con el pluralismo moral y la cooperación social equitativa y no con la exclusión de los contenidos comprehensivos de la deliberación pública.

La objeción presente en el escenario A) se basa en que la libre participación en las discusiones públicas implica que los ciudadanos (aún en su versión idealizada) puedan recurrir a las razones que les parezcan más familiares siempre y cuando crean sinceramente que ellas pueden contribuir a preservar tanto las libertades ciudadanas como las condiciones de cooperación apropiadas. La cooperación social equitativa, podría pensarse, no debe de exigir que se excluyan las razones que los ciudadanos democráticos crean, sinceramente, ser las mejores. Nótese que, para este escenario, es suficiente con apelar a las razones que los ciudadanos *crean* ser las mejores y no las que protejan realmente las libertades recíprocas. Después de todo, una caracterización adecuada del pluralismo democrático debe de tener en cuenta la amplia diversidad de puntos de vista que deben de considerarse a la hora de llegar a ciertos acuerdos. Esta última caracterización asume que el requisito normativo relevante que debe de ser tomado en cuenta a la hora de intercambiar razones es el de la sinceridad. Es decir, se considera que las libertades ciudadanas estarán debidamente protegidas mientras que los ciudadanos (y asociaciones religiosas, podría pensarse) actúen de buena fe. En contraste con esta posición, considero que el requisito de la sinceridad¹⁶

¹⁶ Wenar, por ejemplo, menciona que añadir las cargas del juicio como requisito de la razonabilidad de las personas es insensible frente al creyente 'sincero y devoto' (Wenar: 1995: 48) Lo que él quiere decir con esto es que: "Favorecer una versión de la historia y una actitud hacia el pluralismo no es materia que concierna a la teoría liberal. Las personas debemos de aceptar a los miembros de la sociedad siempre y cuando estén listos para cooperar en términos equitativos con sus conciudadanos a quienes ven como libres e iguales" (Wenar: 1995: 48). Hasta aquí estoy de acuerdo con Wenar porque, efectivamente, de lo que se trata es de que todos los ciudadanos razonables estemos comprometidos con respetar y proponer condiciones de cooperación que sean equitativas. Sin embargo, Wenar piensa que para comprometer a todos los ciudadanos a cooperar en estos términos es suficiente con que ellos expresen el deseo y compromiso de que lo harán: "Solicitarles a los católicos y a otros creyentes que acepten las cargas del juicio es pedirles que abandonen - de forma innecesaria - aspectos centrales de su fe y de su actitud hacia ella. Esto es innecesario porque la Iglesia Católica y otras iglesias establecidas asumen, ahora, una perspectiva política que es simpatética a (y a veces indistinguible de) el contenido de la justicia como equidad". (Wenar: 1995: 45). Sobre esto último, estoy en desacuerdo con Wenar. El criterio de compromiso relevante, para comprometer a los ciudadanos con la tolerancia política, no es el de que ellos o las organizaciones religiosas de las que formen parte incorporen nociones liberales centrales como las de la libertad de conciencia. Desde la postura que defiendo, a la razón pública le concierne no sólo asegurarse de que los ciudadanos reconozcan la importancia de actuar según condiciones de cooperación equitativas (incluyendo el

está sobrevalorado pues parte de la suposición de que lo que hace a los ciudadanos encontrar buenas razones para la deliberación es que asuman el hecho del pluralismo razonable y que vean a la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social. Sin embargo, una cosa no tiene por qué llevar a la otra. Aún y cuando el requisito de la sinceridad sea efectivamente necesario para que las discusiones públicas se conduzcan bajo estándares de civilidad mínimamente aceptables, éste no debe de ser visto como un requisito suficiente para que, en cada caso, un grupo de ciudadanos (o representantes) sean capaces de encontrar razones mínimamente justas al interior de una discusión específica. La razonabilidad general (es decir, la existencia de compromisos genuinos con la cooperación social equitativa) tanto de los ciudadanos como de sus posturas públicas no es lo que hace que cualquier razón que interpongan, sinceramente, deba de ser tomada en cuenta. En esta medida, por ejemplo, el hecho de que la Iglesia católica (o cualquier otra agrupación) asuma el hecho de la diversidad religiosa del mundo moderno y algunas de las consecuencias que se siguen de dicho hecho, no debe de llevar a pensar que todas y cada una de sus posturas deban de ser vistas como razonables y, por tanto, como suficientemente justas para ser introducidas en la discusión pública. Por el contrario, considero que lo que lleva a que las razones deban de ser tomadas en cuenta es que sean capaces de satisfacer ciertos estándares de justificación y evidencia que introduciré en la sección siguiente. Estos requisitos no son de sinceridad si no de justicia.

Escenario B: Un católico ferviente que viva en una sociedad en la que existe una mayoría de católicos, podría argumentar que no es claro en qué sentido presentar razones morales católicas viola las libertades de otros ciudadanos. Si lo problemático del uso de la fuerza pública consiste en que su aplicación se base en razones inaccesibles, este es un escenario que simplemente no se presenta en el caso de vivir en una sociedad mayoritariamente católica. Las razones católicas son las accesibles en esta sociedad, se podría argumentar. Este punto cuestiona que excluir razones religiosas sea algo compatible con el requisito de la accesibilidad liberal, tal y como los liberales políticos argumentan. Por tanto, con el fin de preservar el requisito de accesibilidad (el cual parece estar bien fundado en un espíritu democrático) sería necesario, desde la perspectiva de este ciudadano

reconocimiento de la libertad de conciencia). Por el contrario, su principal función es la de presentar una serie de lineamientos que permitan garantizar que las condiciones de cooperación sean, realmente, equitativas y que las libertades y derechos ciudadanos sean tanto debidamente caracterizados como suficientemente protegidos.

católico, ampliar el espectro de razones que deben de poder ser presentadas en la deliberación pública¹⁷. Si lo importante es ofrecer las razones que cada ciudadano pueda apreciar (es decir, que le sean accesibles) y vivimos en una sociedad con amplia homogeneidad religiosa (como es el caso en México¹⁸), lo más apropiado sería quizá ofrecer razones morales compatibles con el trasfondo religioso y cultural en cuestión, podría proseguir este razonamiento. Partir de reconocer el hecho del pluralismo de doctrinas morales sólo podría tener el sentido y significado apropiados en tanto que sea necesario proteger las libertades básicas (la de conciencia incluida) de los ciudadanos que a pesar de vivir en la misma sociedad posean diferentes religiones o doctrinas morales que orienten sus fines privados. La escasa pluralidad existente en una sociedad demandaría incluir ciertos contenidos morales en sus razones públicas que las hagan accesibles en relación a los puntos de vista que ellos realmente asumen. Esta crítica supone, entre otras cosas, que los ciudadanos razonables no tendrían ningún problema con admitir contenidos religiosos en la deliberación, como lo presupone (de forma errónea para esta perspectiva) la propuesta de muchos liberales políticos, Rawls incluido (Véase Wenar: 1995). Mi postura sobre las implicaciones del requisito de accesibilidad, tal y como ha sido presentado en varias de sus versiones, es que sí es problemático porque no aclara, con suficiente claridad y detenimiento, que el principal requisito normativo de la RP es que las razones que se presenten en el debate público estén basadas en interpretaciones lo suficientemente satisfactorias de los valores políticos democráticos. Afirmar que cualquier razón puede fungir como RP en la medida en la que sea comprensible, asequible, producto de un consenso, o aceptable para los ciudadanos razonables no es adecuado. Sin embargo, y a

¹⁷ Gerald Gaus (2011) afirma u

na versión de esta tesis. Muy brevemente, para él, el intercambio deliberativo de razones parte del hecho empírico de que existe una moral social que regula, de alguna manera, las expectativas de conformidad que tenemos sobre lo que los demás ciudadanos deben de hacer o argumentar. Nuestros intentos de abstraer (a la manera del velo de ignorancia rawlsiano) las razones basadas en consideraciones parciales o sectarias no prospera. Podemos aspirar, sin embargo, a que nuestros razonamientos no sean autointeresados. Por esta razón, el espectro de razones a las que tendríamos que poder recurrir en la deliberación pública debe de ser ampliado y no restringido: a cada quien le parecen accesibles o aceptables razones distintas y todo intento por regular de antemano la razón pública es un atentado contra la libertad de autodeterminación (que es lo que defiende la tradición liberal desde Kant). Frente a la postura de Gaus, concuerdo con la crítica específica de David Enoch sobre de que Gaus no distingue, cuando hace referencia a la noción de moral social, entre los planos descriptivos y normativos de la discusión teórica. "Muchas cosas que Gaus dice acerca de la moral social solo hacen sentido si asumimos que las reglas de la moral social están constituidas por el repertorio de reglas que la sociedad de hecho acepta. Por consiguiente, hablar de la función de la moral social tiene perfecto sentido si a lo que nos referimos es al entendimiento de un fenómeno social pero tiene poco sentido si de lo que hablamos es de otro fenómeno normativo." (Enoch; 2013: 145 – 146)

¹⁸ Según las cifras del INEGI, presentadas en el documento Panorama de las religiones 2010, de un total de 112 336 538 habitantes con los que cuenta México, 92 924 489 se reconocen como católicos, 8386 207 protestantes/cristianos/ evangélicos, 1 8185 de religión oriental, 67 476 de religión judaica, 3 760 islamistas, 27 839 de raíces étnicas, 35 995 espiritualistas, 19636 de otras, 5262546 no practicantes o sin religión y 3052509 no especificó. Ver: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf

diferencia de los críticos, no considero que el problema con el requisito de la accesibilidad, tal y como ha sido presentado, es que sea injusto ni con las tradiciones religiosas, por un lado, ni con los ciudadanos religiosos, por el otro¹⁹. Retomando el caso de la controversia sobre la interrupción del embarazo, partir del supuesto de que abortar es un pecado que banaliza la vida humana (presupuesto que es accesible en la medida en la que es ampliamente compartido al interior de la cultura de trasfondo de una sociedad católica) podría llevar a buscar, por todos los medios, limitar la libertad de las mujeres y a no aceptar como válidas las razones que ellas tengan para recurrir a dicha práctica²⁰. Frente a este punto, algunos de los críticos de la RP podrían contra argumentar que no es necesario admitir cualquier tipo de razón religiosa en la deliberación, por un lado, y que las democracias constitucionales protegen los derechos de todos a pesar de la existencia consustancial de desacuerdos al interior de estas sociedades, por el otro. Esto último es, sin duda, verdad. Sin embargo, quienes afirman este punto olvidan que lo que se está discutiendo aquí es cómo definir, precisamente, el contenido, amplitud y límites de nuestros derechos y que, para conseguir este fin, se requiere que las distintas partes en el debate

¹⁹ En relación a esta consecuencia que se deriva del ejercicio de la RP, Kevin Vallier señala: “los liberales de la razón pública son, por tanto, hostiles al uso público de las razones que parecen ser inaccesibles, especialmente las razones religiosas. La hostilidad ha provocado fuertes reacciones por parte de los críticos del liberalismo de la razón pública quienes, además, ven con buenos ojos a la religión.” (Vallier: 2011; 366). Nicholas Wolterstorff, por su parte, señala sobre este mismo punto: “(...) el liberal asume que exigir a las personas religiosas debatir y actuar políticamente guiados por otras razones distintas a las religiosas no implica violar sus convicciones religiosas; de la misma manera asume que un programa educativo que no haga referencia a la religión no implica violar las convicciones religiosas de los padres. Asume, en otras palabras, que a pesar de que las personas religiosas puedan no estar acostumbradas a separar o dividir sus vidas en un ámbito religioso y en otro que no lo sea, y que a pesar de que algunos puedan no estar contentos en llevar a cabo esta práctica, el hecho de que lo hagan no tendrá la consecuencia de transgredir su religión. Pero está equivocado sobre este punto.” (...)” (Wolterstorff: 1997; 116). Hay posturas intermedias sobre el rol que deben de jugar las razones religiosas en una sociedad democrática, en mi opinión, esta es precisamente la de Kent Greenawalt: “(...)“(...) Basarse, de manera implícita, en las raíces generales del juicio moral religioso común es apropiado pero hacerlo, de manera explícita, en las convicciones religiosas acerca de cuestiones morales particulares, no lo es (...) Basarse en convicciones religiosas o en otras bases de decisión personal es apropiado solo si ellas están apoyadas por un consenso; y en caso de presentarse un conflicto, la afirmación basada en una razón públicamente accesible debe de tomar prioridad por encima de las afirmaciones que dependen de tener en cuenta evaluaciones o juicios cuyo alcance está más allá de este tipo de razones.” (Greenawalt; 1988: 144).

²⁰ Sobre de si todas las razones que una mujer puede tener para solicitar un aborto deben o no ser vistas como adecuadas o si solo algunas, coincido con Linda McClain (2006) quien argumenta, de forma satisfactoria desde mi punto de vista, que si el derecho al aborto está protegido por la constitución (teniendo en cuenta ciertos límites y restricciones), a nadie le toca evaluar las razones por las que una mujer decide ejercer este derecho en ciertos contextos específicos, ya que de otra forma se dejaría a la libertad reproductiva en una situación de vulnerabilidad frente a la aprobación de las razones que la sociedad considere que son, en un momento dado, apropiadas. Este punto conecta con mi intención de descartar a la accesibilidad o aceptabilidad de las razones (en este caso, de la opinión general) como requisito para consentir el ejercicio de derechos y libertades básicas. “una característica consistente de la opinión pública sobre el aborto consiste en la existencia de un espacio entre las razones que las mayorías aprueban para abortar y las que las mujeres ofrecen, de manera más común, para practicárselos. Algunas personas apoyan el aborto legal cualquiera que sean las razones que las mujeres tengan para quererlo practicar, incluso si tienen alguna objeción moral personal. Pero algunos restringen el aborto legal debido a que consideran que algunas de las razones que se ofrecen para abortar son moralmente inaceptables.” (McClain 2006: 249 – 250). En el quinto capítulo presentaré un análisis, más detenido, acerca del punto que acaba de presentar McClain.

presenten sus mejores argumentos, tanto a favor como en contra, de que los ciudadanos gocen de un cierto tipo de derechos que están en pugna. Una cosa es el desacuerdo que, en torno a ellos, pueda existir antes de haberlos definido y, otra, el que pueda subsistir una vez que hayan sido delineados (y protegidos) al interior de nuestras leyes de justicia básica o constitucionales. En el primer caso de desacuerdo, la justicia o injusticia de una cierta práctica (como la del aborto) no ha sido aún determinada a diferencia del segundo caso en el que existe claridad acerca de cuáles son nuestros derechos legítimos a pesar de la oposición que estos puedan continuar enfrentando. Por tanto, la existencia de desacuerdo previo al hecho de haber definido el contenido de nuestros derechos sí incide en la manera en la que ellos se constituyen y, si se considera que la accesibilidad puede ser una manera apropiada de atender a este desacuerdo, entonces nada impediría que esta noción fuese el criterio para buscar normarlos. Este último punto asume, por otro lado, que podemos distinguir, de antemano, las razones religiosas que son razonables y diferenciarlas de las que no lo son con el propósito de emplear las primeras en las discusiones públicas. Mi posición es que no es posible pronunciarnos, de esta manera, acerca de la razonabilidad de los contenidos de ciertas razones religiosas sin contar con un estándar de deliberación que nos oriente en esta tarea.

Frente a la postura de los críticos de la RP considero que es simplemente incorrecto pensar que el uso de la fuerza está justificado cuando se razona de acuerdo a los principios morales de la religión (incluida la que es dominante). Desde la perspectiva del interés público, hacer referencia a la accesibilidad entendida como el tipo de razones que resultan ser más familiares a los ciudadanos de una sociedad o a los creyentes en una religión, distorsiona que las razones que se presenten sean las idiosincrásicas²¹ y no las de justicia.

Sin embargo, y a diferencia de posturas como la Gerald Gaus y Kevin Vallier, me parece que lo que se sigue de cuestionar el requisito de accesibilidad no es afirmar algún

²¹ Es interesante notar que uno de los argumentos que los diputados locales incluyeron con el fin de diseñar los contenidos del artículo 16 de la constitución política del estado de San Luis Potosí, sea precisamente el de la 'idiosincrasia del pueblo potosino'. Este artículo señala que en el territorio estatal se: 'protege la vida desde el momento de su inicio en la concepción'. En el año 2011 se inició una acción de inconstitucionalidad para analizar si este contenido era consistente con los artículos de la constitución federal. El resultado de dicha controversia constitucional, una vez votada en el pleno de la Corte, fue desestimar que el contenido de dicho artículo fuese inconstitucional. (Acción de inconstitucionalidad 62/ 2009 a cargo del ministro José Fernando Franco González) www.scjn.gob.mx. Desde mi punto de vista, la implicación de argumentar que la idiosincrasia del pueblo potosino es relevante para diseñar las leyes locales es la de que cualquier conjunto de creencias, que sean lo suficientemente compartidas, tendrían que poder ser aceptables para diseñar las leyes de una determinada localidad. Más allá de que los congresos locales tengan la facultad constitucional de reformar sus constituciones locales, sostengo que cierto tipo de razones no deberían de poder ser presentadas con el fin de llevar a cabo dichas modificaciones.

modelo de convergencia de las razones²², sino, el de establecer (en su lugar) una mejor versión de cuáles son los requisitos normativos de la RP que sustituya al de la accesibilidad. Tampoco considero adecuado sostener con Robert George (2001) o Jürgen Habermas (1995) que desechar este requisito debiera de llevar a afirmar, en el primer caso, o a consentir, en el segundo, las razones religiosas que se consideren compatibles con las tradiciones de pensamiento presentes en sociedades democráticas. Ninguna de estas dos salidas logra capturar apropiadamente lo que está en juego al exigir que las razones que se presenten en la deliberación sean públicas: proteger la libertad de elección y los derechos constitucionales que se derivan de ella por las razones que lleven a alcanzar certeza jurídica²³ (en el caso del ejercicio de los derechos) y que generen la estabilidad política a partir de tener en cuenta las consideraciones de moral pública adecuadas (en el caso de las libertades)²⁴.

En resumen, desde la perspectiva del *escenario A*, se considera que el principal requisito normativo de la RP debe de ser el de sinceridad y no el de accesibilidad. En la

²² Estos dos autores critican la postura de justificación pública del liberalismo político, específicamente a la postura más extrema que identifican ser la de Macedo, debido a que ‘la postura del consenso’ como la denominan, “requiere que todos tengamos una misma razón R para apoyar L”. En contraste, con su postura de la convergencia, ellos quieren defender que una misma política pudiese ser consentida, por los ciudadanos razonables, a través de diferentes razones. Con ellas: “requiere que todos tengamos una misma razón R para apoyar L”. “los miembros del público pueden llegar a generar leyes comunes al razonar con base en diversos valores y preocupaciones. Aquí el razonamiento pluralista es el substrato mismo de la justificación. Siempre y cuando haya inteligibilidad, todos los miembros del público reconocen que cada uno de ellos, de forma recíproca, se compromete con un razonamiento genuino de manera que las conclusiones a las que cada persona llega individualmente, le proveen a cada uno de los demás, las razones necesarias para aceptar la ley. De esta manera, todo mundo puede ver a los demás como la fuente de la legislación y verse a sí mismo como libremente sujeto a la ley.” (Gaus & Vallier; 2009: 58 – 59)

²³ Es decir, que las mujeres sepan que tener ciertos derechos (reproductivos, en este caso) implica que puedan acceder a los medios (abortos asistidos) para llevarlos a cabo más allá de que las autoridades en turno aprueben o desaprueren la práctica en cuestión. Es posible constatar en casos tan variados como el del aborto, los matrimonios entre personas del mismo sexo y la fertilización in vitro, y en diferentes países y contextos, que las autoridades han condicionado la vigencia de estos derechos por estar en desacuerdo con su contenido. El muy famoso caso de la niña Paulina a quien retuvieron su derecho de abortar, derivado de sufrir una violación, en el año 2000 y en el estado de Baja California, ejemplifica que en México no hay certeza jurídica en la aplicación de la ley en estos temas públicos altamente controvertidos. (véase Lamas; 2013:102)

²⁴ Coincido con Macedo acerca de lo que él señala que está en juego en restringir el uso de razones tanto religiosas como filosóficas en la deliberación pública.: “Los liberales de la razón pública evitan decir cualquier cosa acerca de cómo los asuntos estrictamente religiosos deben de ser estudiados: esto se los deja a las iglesias y grupos privados. El liberal político puede vivir con la noción de que dicho fundamentalismo puede ser verdad en la esfera religiosa (siempre y cuando no demande autoridad política). Los liberales políticos hacen, además, causa común con los fundamentalistas moderados para negar el poder político a cualquiera incluyendo a los humanistas seculares partidarios de Dewey, quienes insistirían en el uso de las instituciones públicas para promover su perspectiva de “la verdad completa” (Macedo; 2003: 183). Hay que subrayar, precisamente, que el establecimiento de dichos límites y restricciones a estos tipos de razonamientos no se derivan de tener un prejuicio en contra de ellos. Por el contrario, a lo que apunta esta restricción es a evitar que el hecho de involucrar razonamientos de tipo comprensivo en la deliberación pública tenga la consecuencia de normar nuestras instituciones de justicia básica de acuerdo con “la verdad completa” de las religiones o de las doctrinas filosóficas. Mi posición consiste en enfatizar que el hecho de normar nuestros derechos y libertades siguiendo, para ello, los contenidos de estas doctrinas posee consecuencias que son *injustas* para los ciudadanos de una sociedad democrática porque ello implica que el Estado tome, de forma arbitraria, partido por una doctrina o razonamiento de tipo comprensivo a la hora de incorporar ciertos contenidos en nuestras leyes vinculantes de justicia básica.

medida en la que se demuestre que existe un compromiso sincero por proteger las libertades y derechos recíprocos, prosigue esta crítica, no es claro por qué las razones morales comprensivas tengan que salir de la discusión pública. En contraste, desde la perspectiva del *escenario B*, se sostiene que la tradición del liberalismo político no asume todas las consecuencias que se siguen del requisito de accesibilidad debido a que deliberadamente excluye, por ejemplo, el uso de razones religiosas de la deliberación pública que son precisamente las accesibles para muchos ciudadanos religiosos. ¿Cuál es el problema o reto que deben de enfrentar los razonamientos de este ciudadano desde la perspectiva de razón pública que defiende? Mi posición respecto a esta pregunta es que, vista la discusión en los términos descritos, el requisito de la accesibilidad resulta ser, como se mostró, demasiado ambiguo y, por tanto, no puede ser la perspectiva correcta desde la cual se pretenda resolver conflictos morales tan serios como el del aborto.

2.4. ¿Qué está en juego en el ejercicio de la razón pública liberal?

Jonathan Quong (2011) señala que la justificación de las razones de la RP que lleva a cabo el liberalismo político no puede estar basada en una circunscripción de ciudadanos reales (Quong denomina a esta postura “la visión externa” del liberalismo político), aún y cuando ellos puedan estar comprometidos con generar vínculos equitativos de cooperación social con los demás. Por el contrario, él defiende que el intercambio de razones de la RP sólo puede estar consistentemente justificado frente a una circunscripción moralmente idealizada de ciudadanos (postura que denomina “la visión interna” del liberalismo político), quienes tengan una interpretación lo suficientemente adecuada de lo que significa establecer relaciones equitativas con otros ciudadanos: “El liberalismo político es un proyecto justificatorio no uno interpretativo y, en dicha medida, no necesita tomar ciertos hechos acerca de la cultura pública como dados o estáticos” (Quong: 2011: 155). Desde la perspectiva interna, los ciudadanos razonables no sólo asumen, de manera sincera, articulaciones de valores políticos, sino que deben de hacerlo siguiendo una serie de restricciones (las cargas del juicio), que les permitan presentar las versiones de estos valores que sean lo suficientemente adecuadas para la deliberación pública. Coincido con Quong en que es necesario que los ciudadanos, a quienes les concierne la tarea de la justificación pública, deban de razonar teniendo en cuenta algunas restricciones de

naturaleza epistémica y moral (más allá de la sinceridad). Sin embargo, no pienso entrar en el debate sobre la deseabilidad de introducir las cargas del juicio (sobre este punto hay muchas posturas tanto por parte de los detractores como de los propios liberales políticos). Como se verá, la distinción analítica que propongo sobre qué razones deben ser vistas como razones públicas tiene la ventaja de que, por un lado, no se compromete con la necesidad de introducir las cargas del juicio pero, por el otro, tampoco se conforma con el supuesto de que el compromiso con el pluralismo razonable o con asumir términos equitativos de cooperación social sea tanto necesario como suficiente para conducir la deliberación pública.

Por otro lado, un serio problema que enfrenta la perspectiva externa (en su mejor versión interpretativa en la que los ciudadanos razonan conforme al requisito de sinceridad) es que podría tener la consecuencia de adoptar una posición complaciente o condescendiente²⁵ frente a las interpretaciones que los demás ciudadanos tengan o desarrollen de los valores políticos liberales. Desde mi apreciación, lo que está en juego no es la mera reconciliación de diferentes puntos de vista que tengan diferentes ciudadanos razonables sobre la libertad de conciencia o de elección. Ver a la reconciliación de posturas morales como lo que está en juego en el intercambio de razones públicas es lo que ha llevado a que el requisito de la accesibilidad haya adquirido centralidad en las discusiones teóricas y que, además, haya sido interpretado desde la lógica principalmente descriptiva de examinar las creencias o aspiraciones ciudadanas. En contraste, los ciudadanos, a pesar de vivir en sistemas políticos democráticos, tienen varios tipos de limitaciones, los cuales (y a pesar de su buena disposición), podrían llevarlos a proponer términos de cooperación que no sean los más equitativos. De ahí que, para Quong, resulte necesario introducir ciertas

²⁵ Joseph Raz en *Disagreement in Politics* menciona que la consecuencia de asumir que la validez de ciertos principios se deriva de que son producto de un consenso lleva, peligrosamente, a que nuestra guía para aceptarlos o rechazarlos se conduzca no a partir de que ellos sean verdaderos o falsos, sino de que se les vea como susceptibles de ser aceptables por nuestros conciudadanos. Esta indeseable consecuencia se traduce en que ciertas creencias reciban más peso del deseable en la tarea justificativa: "Al responder a la pregunta acerca de cuál es la reacción apropiada al desacuerdo estamos, inevitablemente, proveyendo una respuesta desde nuestro propio punto de vista el cual, estamos convencidos, refleja las cosas tal y como son. Éste es el punto crucial: confiamos en nuestra respuesta a dicha pregunta no porque creamos que la respuesta la estemos ofreciendo desde nuestra perspectiva, sino porque creemos que es la respuesta correcta. Si nuestra respuesta a la pregunta sobre cómo interpretar el significado del desacuerdo es que debemos de evitar una acción u otra porque es controvertida, i.e. porque otros consideran que está mal, que es injusta o poco sensata, entonces lo que hacemos es evitar tal acción no porque la perspectiva de los demás sea verdadera, sino simplemente porque dichos puntos de vista son asumidos por ellos, porque son sus puntos de vista, sean estos verdaderos o falsos. En la medida en la que ésta sea nuestra respuesta, le damos a los puntos de vista de las demás personas un peso que no le damos al propio. O, para ser más específicos, le damos importancia al hecho de que otras personas asuman cualquier punto de vista que creemos que tiene algún valor, mientras que le damos ninguno al hecho de que nosotros mismos asumamos un punto de vista diferente" (Raz; 1998: 27 – 28)

restricciones a la manera en la que los ciudadanos razonan. Debido precisamente a la existencia de estas limitaciones (cognitivas, cívicas, morales, etc.) la referencia a las razones de los ciudadanos de una sociedad dada no pueden ser las que conduzca la deliberación pública.

Si lo que está en juego en la RP es un proyecto de justificación pública, como afirma Quong en la cita, es necesario distinguir con claridad cuáles de las interpretaciones de los valores políticos son las mejores y no sólo buscar reconciliar puntos de vista en conflicto (como lo solicita una perspectiva externa). Una de las razones de por qué Quong piensa que la perspectiva interna es superior a la externa es porque las críticas del relativismo cultural no le son aplicables: “La concepción interna no es vulnerable a esta acusación del relativismo porque el contenido de lo que es razonable es obtenido a través de un argumento filosófico, no de otro empírico. El contenido de la justicia política liberal está regulado por una *concepción moral de los ciudadanos entendidos como libres e iguales y de la sociedad entendida como un sistema equitativo de cooperación social*²⁶. Somos muy afortunados de vivir en una época y lugar en donde muchas personas aceptan que la sociedad sea un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales quienes viven en condiciones de pluralismo razonable. Lo anterior no significa, sin embargo, que la justicia liberal no aplique a aquellos que no son tan afortunados como nosotros, por el contrario, significa que tendrán más dificultad en promoverla” (Quong; 2011: 157)

La posible objeción que el ciudadano católico le podría presentar a Quong sería la de que si la RP del liberalismo político está basada en una concepción moral específica tanto de la ciudadanía como de la sociedad, entonces, con más razón es sectaria y parcial frente a la diversidad de doctrinas morales. Algunos pensarían que el requisito de la accesibilidad, tal y como lo he caracterizado, logra evitar esta consecuencia porque asume como válidas todas las razones que sean aceptables a los ciudadanos y, por tanto, es más fiel a un espíritu democrático en el que se vea al consentimiento ciudadano como el tribunal de aceptabilidad pública. El requisito de la accesibilidad, en esta medida, permitiría que los valores políticos de libertad e igualdad, que posea una sociedad X con tradición

²⁶ Nota: el subrayado es mío.

democrática, pudiesen ser efectivamente preservados porque los ciudadanos de dicha sociedad simplemente reconocen el valor de protegerlos. En contraste con lo anterior, considero que una interpretación de la libertad basada en una concepción moral (interna a la teoría liberal, como defiende Quong) tanto de la libertad de los ciudadanos como de su relación política de reciprocidad y respeto, es lo que le permite a la RP ser efectivamente imparcial entre las distintas doctrinas morales de una sociedad plural. Lo que esto quiere decir es que la imparcialidad entre las diferentes doctrinas morales no se consigue con suponer que el Estado liberal pueda adoptar una postura que sea absolutamente neutral en relación con todos los puntos de vista contrastantes. Ésta es una aspiración respecto de la imparcialidad que es imposible de conseguir aún para una concepción estrictamente política de la justicia. Como afirma Larmore en la cita siguiente, el Estado liberal no puede adoptar una posición que sea independiente de toda concepción moral. Sin embargo, sí puede ofrecer condiciones de equidad y respeto que permitan a cada ciudadano (más allá de la doctrina moral a la que se adhiera) perseguir sus intereses de manera legítima y sin interferir con los de los demás ciudadanos.

“El liberalismo concebido (de manera estricta) como una doctrina política descansa entonces en el fundamento moral del respeto por las personas. Formularé el principio de igual respeto de manera más ciudadana en el transcurso de esta sección, pero un punto crucial debe de estar claro desde ahora. El liberalismo político forma una concepción independiente²⁷ en relación a las visiones morales comprensivas del bien humano, pero no puede reclamar, de forma coherente, ser independiente frente a cualquier punto de vista moral. En particular, incurriríamos en un error si supusiéramos que el principio de respeto tiene el significado político que tiene simplemente porque las personas razonables comparten el compromiso de respetarlo. Por el contrario, la idea de respeto es la que dirige la manera en que debemos de honrar el resto de los principios que regulan nuestra vida política en las áreas del acuerdo razonable. *El respeto a las personas descansa en el centro mismo del proyecto del liberalismo político no porque al buscar un substrato común lo encontremos ahí, sino porque es lo que nos impulsa a buscar dicho substrato común.*” (Larmore; 2009: 148).

Siguiendo a Larmore, resulta claro que el asentimiento y la aceptabilidad tengan que basarse en interpretaciones apropiadas de lo que implica respetar a los demás ciudadanos. La condición de la aceptabilidad (o accesibilidad) de las razones debe de darse por las razones de respeto correctas y no de manera independiente a ellas. Al mismo tiempo, el análisis de las condiciones en las que es posible el ejercicio de la libertad debe de ir

²⁷ Traduzco “independiente” del concepto técnico rawlsiano de “freestanding”

vinculado también a la muy importante noción liberal de reciprocidad. Gutmann y Thomposon (1996), por ejemplo, atribuyen a la noción de reciprocidad un significado relacionado al de la ‘mutualidad’ el cual, a su vez, está estrechamente conectado con las interpretaciones que se hacen de nociones liberales claves como son las de libertad y oportunidad:

“La reciprocidad es el principio rector porque da forma al significado de la publicidad y de la rendición de cuentas y, de esta manera, *condiciona la interpretación de las nociones de libertad y oportunidad*. No es que estos principios puedan derivarse de la reciprocidad o que estén subordinados a ella de cualquier manera estricta. El principio constituye una versión de la mutualidad en el sentido de que los ciudadanos y representantes deben de llevar los contenidos de otros principios al foro público para ser discutidos(...)” (Gutmann & Thompson; 1996: 52) Y más adelante: “El origen de la reciprocidad descansa en la capacidad de buscar, por sí mismos, términos equitativos de cooperación social” (Gutmann & Thompson; 1996: 52 – 53). En estas últimas citas de Gutmann & Thompson, también es notorio que parte del significado de la reciprocidad, especialmente el que se presenta en contextos de discusión y debate público, consiste precisamente en poder establecer y conservar relaciones de mutualidad, que sobre diferentes temas y políticas, se generen entre los ciudadanos.

2.5.- *El triple estándar de la razón pública*²⁸

En esta sección me propongo proponer que con el fin de defender la función, esencialmente normativa, del ejercicio de la RP es necesario incluir (y diferenciar) dos tipos de estándares que dotan de contenido y significado a dicha función normativa: un *estándar de discusión* y un *estándar de decisión*. El primer estándar tiene el propósito claro, presente en la literatura tradicional de RP, de contribuir a identificar las razones que tengan que ser excluidas de las discusiones públicas acerca de los contenidos que nuestras leyes de justicia básica y constitucional tengan que adoptar. En este caso, me adhiero a la postura clásica del liberalismo político acerca de que hay cierto tipo de contenidos que son inapropiados para conducir, de forma equitativa y recíproca, nuestras discusiones. Como intenté mostrar en la

²⁸ La nomenclatura que voy a introducir a continuación fue trabajada, conjuntamente, con Moisés Vaca en el *Triple estándar de la razón pública*, artículo publicado en la revista “Crítica” Vol. 46/No. 138/ diciembre 2014. La primera versión de esta nomenclatura estuvo presente en los borradores de este capítulo.

sección anterior, existe una álgida discusión al interior de esta literatura acerca de cuál es el criterio que permite diferenciar entre estos dos tipos de razones. Muchos de los teóricos de la RP utilizan y reformulan la noción de accesibilidad mientras que otros la rechazan. Opté por desechar la noción de accesibilidad tal y como se ha presentado en la literatura. Ahora, introduciré el estándar de discusión que cumple, precisamente, con la función negativa de identificar las razones que deben de quedar fuera de la discusión pública. Este estándar evita las consecuencias desfavorables que posee la noción de la accesibilidad que fueron ya discutidas.

Considero que el ejercicio de la RP liberal debe de incorporar, además del estándar negativo, un estándar positivo que cumpla la función de expresar qué razones, entre las que son mínimamente aceptables para ser incluidas en la discusión, se ajustan a los ideales liberales de justicia y equidad. A este segundo estándar lo denomino ‘de decisión’ porque el resultado que nos arroja nos permite tomar la mejor decisión posible sobre qué razones, entre aquéllas que pasaron la prueba del estándar negativo, son las que deben fundamentar nuestras leyes y políticas públicas²⁹. A este respecto, quiero hacer dos aclaraciones muy importantes: la primera, es que del hecho de que el estándar de decisión busque identificar las razones que cumplan, de forma más precisa, con los ideales de justicia y equidad no se sigue que sólo un solo conjunto de razones sean las apropiadas para cada caso de ley o política pública. Tener un estándar de suficiencia de justicia es totalmente compatible con tener varios tipos de razones que cumplan con los requisitos de dicho estándar. En esta medida, el estándar es sensible a las razones que provengan del contexto específico de la discusión y que, además, puedan ser revisables a la luz de los cambios que se susciten en dicho contexto a lo largo del tiempo. En el caso de la discusión sobre el aborto, que en esta tesis me concierne, el estándar de justicia podría permitir apreciar la relevancia tanto del

²⁹ La pertinencia de introducir un estándar de “decisión” y no sólo de “discusión” se deriva de que, como señala Macedo, a pesar de que existan legítimas preocupaciones de naturaleza pública detrás de ciertas propuestas o soluciones políticas, ellas están lejos de constituir soluciones lo suficientemente adecuadas (o incluso, soluciones liberales) para normar nuestras leyes: “El compromiso con la razonabilidad pública puede ayudar a resolver algunas controversias y dar forma a otras que vayan a enfrentarse pero no puede, por sí misma, llevarnos demasiado lejos. Algunos pensadores han defendido proyectos cívicos y razones públicas desde la perspectiva de las prácticas que son profundamente iliberales. La preocupación por procurar la paz llevó a Hobbes a insistir en la necesidad de impulsar una regla pública de la uniformidad religiosa. Locke, por su lado, argumentó que no se podía confiar en que los ateos mantuviesen sus demás compromisos. Rousseau negó la posibilidad de tolerar a las religiones que enseñaran que aquellos que estén fuera de la iglesia estarían condenados debido a que consideraba que la cerrazón de ciertas religiones era inconsistente con la conservación de los vínculos compratidos (y estrechos) de la ciudadanía (...). La lógica del argumento de Rousseau está basado en preocupaciones puramente civiles y, en esta medida, si el soberano destierra a cualquiera no será por “ser impío sino por ser insociable”. Por tal razón, enfatizar la autoridad de la razón pública no conlleva, necesariamente, asumir una teoría política de corte liberal.” (Macedo; 2003: 178)

argumento que se da, principalmente en Estados Unidos, a favor de proteger la privacidad de las mujeres y que sustenta su derecho a abortar, como el argumento de salud pública que es más familiar en sociedades en las que, como la mexicana, persisten diferencias abismales en las condiciones de salud que gozan y padecen, respectivamente, diferentes sectores de la población. Por tanto, es necesario reconocer que, en cada sociedad, los problemas de justicia pueden ser de diferente índole y expresarse de formas distintas. La segunda aclaración importante es que el uso que hago de los siguientes términos es técnico: *razones dependientes*, *razones accesibles* y *razones aceptables*. Esto quiere decir que su significado, más allá de que sea parecido, no es el mismo que se le da en la literatura de razón pública. Dicho significado será especificado, más adelante, cuando introduzca esta clasificación.

El propósito de introducir la metodología del “Triple estándar de la razón pública” es el de poder clasificar, desde una perspectiva de argumentación pública, muchos de los argumentos (tanto provida como pro – elección) que se han ofrecido en la controversia sobre la interrupción voluntaria de los embarazos. La gran mayoría de la bibliografía que se presenta sobre este tema examina, generalmente, ambos tipos de argumentos desde una perspectiva de análisis moral pero pocas veces se ha recuperado una perspectiva específicamente política y, cuando se ha introducido, no se ha hecho de manera lo suficientemente exitosa o ilustrativa. Algunos de los argumentos presentados por diputados locales (de distintas localidades en los que el derecho a abortar ha estado en pugna) a los ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, por ejemplo, hacen referencia a la perspectiva de laicidad para enfatizar que introducir argumentos religiosos en esta discusión no es deseable en tanto que viola el espíritu laico de la Constitución Federal (Véase la sección sobre “Violación al Estado laico” de la resolución 62/2009 de la *SCJN*). Sin embargo, estos argumentos (de naturaleza política) no precisan de qué manera esta perspectiva puede lidiar con la gran mayoría de los argumentos provida que no hacen referencia a Dios, a los textos sagrados, a las autoridades o a cualquier jerga religiosa para fundamentar las obligaciones morales que podemos tener con una vida en gestación³⁰.

³⁰ En esta acción de inconstitucionalidad, el impugnante (los diputados locales de San Luis Potosí) recuperan los artículos 3º y 130 de la Constitución Federal para argumentar que las reformas al artículo local (que introduce que la vida se protege desde la concepción) viola la separación Iglesia – Estado y las instituciones laicas del Estado. Sin embargo, el ministro José Fernando Franco González Salas menciona que “el impugnante no logra demostrar su afirmación central en el sentido de que la reforma impugnada constituya la

Considero que la clasificación de razones que aquí propongo no posee este problema y que puede orientar, de forma exitosa, los términos de las deliberaciones que se suscitan al interior de las Cortes Supremas. La relevancia de prestar atención a la manera en la que las Cortes atienden y resuelven los problemas de justicia básica se deriva del hecho de que, como señaló el propio Rawls, los derechos y libertades ciudadanas se definen y se protegen desde las resoluciones que estas Cortes emiten en las democracias constitucionales. El análisis de contenido que las Cortes realizan de los argumentos morales (en casos como el del aborto) no se centra, o no de forma particular, en atender a la relación histórica que hay entre las posturas provida y las posiciones de la Iglesia Católica. Los ministros no pueden presuponer, de antemano y por buenas razones, que todos los argumentos provida provienen de la misma tradición religiosa (aún cuando la mayoría de ellos sí lo hagan) porque lo que ellos analizan y validan es el tipo de razonamiento jurídico con el que se construye estos argumentos (por ejemplo: el tipo de reivindicaciones que se hacen a los derechos, la clase de evidencia en la que se sustentan, la plausibilidad del daño que se argumenta estar presente en los casos que los ocupan, etc.) a partir de lo cual se pondera si resulta o no razonable la posibilidad de ampliar o de restringir ciertos derechos. Como veremos, las razones por las que algunos de estos contenidos (tanto provida como pro – elección) son problemáticos no siempre se deriva de que ellos provengan de ciertas tradiciones de pensamiento religioso o de que sean compatibles con ellas. Ésta es solamente una de las posibilidades de que dichas razones sean problemáticas como términos de las discusiones públicas sin que ella agote el espectro más amplio de problemas que puedan enfrentar antes de poder ser consideradas como razones públicas.

Mi postura es que John Rawls estaba en lo correcto al solicitar que las razones que él calificó como “comprehensivas” quedasen fuera de la deliberación pública. Sin embargo, también me propongo especificar de qué manera se puede expresar un par de sugerencias que él también hace para que el ejercicio de la razón pública se pueda llevar a cabo de manera apropiada. La primera de estas sugerencias, que Rawls no trabajó a profundidad, es que las razones que se utilicen en la deliberación pública deben de estar fundamentadas en

imposición dogmática de una creencia particular como norma general, puesto que los antecedentes del proceso legislativo que culminó con la reforma constitucional combatida no se advierte que se haya tomado una creencia religiosa como base para motivar la reforma.” (ACCIÓN DE INCONSTITUCIONALIDAD 62/2009, pp. 81). Esto es interesante porque precisamente ilustra los límites de la perspectiva de la laicidad frente a contenidos, que si bien pueden provenir de una tradición religiosa o moral, no poseen un contenido religioso que sea explícito.

conclusiones científicas que sean no controvertidas. La segunda sugerencia es la de que estas razones deben también de ser traducibles a un lenguaje de sentido común (Véase Rawls 2006: 259). Por otro lado, la aclaración rawlsiana de la que provienen algunos de los contenidos de la clasificación que voy a presentar es la de que hay al menos algún sentido en el que ciertos argumentos pueden ser irrazonables. Este sentido, que Rawls sólo menciona de paso pero que levantó mucha controversia, fue el de que una postura provida presentada de forma secular sólo puede ser irrazonable en la medida en la que no logre articular de forma lo suficientemente satisfactoria, y frente a otras posturas, los valores políticos que nos interesa preservar (Véase Rawls 2001:193 , nota al pie número 10). Esta afirmación me dio pistas para desarrollar el estándar positivo que busca diferenciar entre el tipo de razones que pueden ser introducidas en la discusión pública (*razones accesibles*) por no ser dependientes pero que aún así no cumplen con un estándar de justicia superior (*razones aceptables*). Por tanto, a continuación trabajo también estas dos sugerencias y aclaración que, en mi opinión, Rawls introdujo por buenas razones y que son centrales para entender el proyecto normativo de la RP que aquí defiendo. Recupero, por tanto, intuiciones rawlsianas y las trabajo de forma sistemática con el objetivo de obtener la clasificación metodológica que cristaliza en el “triple estándar de la razón pública”.

Quiero aclarar, por otro lado, que los ejemplos que utilizo para ilustrar la distinción no son exclusivamente sobre el tema del aborto. Por el contrario, me centraré en los argumentos sobre el aborto en los capítulos en donde analizo el amplio espectro de los argumentos morales. Por lo pronto, presento la tesis del triple estándar buscando, en primer lugar, resaltar sus fortalezas y, en segundo lugar, hacer hincapié sobre su utilidad práctica en relación a una gama de temas diversos que conciernen al interés público.

2.6. *La Tesis del Triple Estándar*

La razón pública especifica un triple esquema normativo. Primero, la razón pública ofrece un estándar sobre qué razones deben ser excluidas de la discusión pública (*razones dependientes*). Segundo, la razón pública ofrece un estándar que nos dice qué razones son adecuadas para conducir la discusión pública (*razones accesibles*). Tercero, la razón pública ofrece un estándar para saber cuáles de esas razones son adecuadas para justificar leyes y políticas públicas concretas (*razones aceptables*).

Razones dependientes

Las razones dependientes siempre deben ser excluidas de la deliberación pública. Esta idea se corresponde con el *propósito negativo* de RP (i.e., especificar qué razones no se deben usar en la deliberación pública). Sin embargo, a pesar de ser inadecuadas como estándar público de discusión y justificación en una sociedad liberal, dichas razones tienden a proliferar en la sociedad debido a su vinculación con prácticas y tradiciones específicas que están presentes en su interior. Una razón es dependiente si articula:

(D1) consideraciones comprensivas, o

(D2) consideraciones empíricamente falsas, altamente improbables o indemostrables, o

(D3) consideraciones fundadas en prejuicios sociales extendidos.

Ésta es una caracterización disyuntiva de lo que es una razón dependiente. Atendamos a (D1). Una consideración comprensiva es aquella cuya fuerza normativa depende de la aceptación de lo que Rawls 2006: 68 - 69 llama una doctrina moral comprensiva particular. Los ejemplos más paradigmáticos de doctrinas comprensivas son las religiones (el catolicismo, el protestantismo, el islam, el judaísmo) y las filosofías morales (el kantismo, el utilitarismo, el realismo moral, el constructivismo). El modelo de razón pública defendido por Rawls puso el acento en cómo dichas consideraciones, debido al hecho del pluralismo razonable, no pueden fungir como un estándar de justificación de política pública en una democracia liberal. Así, por ejemplo, al discutir sobre la posible legalización, prohibición o regulación del aborto, la consideración de que el alma humana entra al cuerpo desde la concepción (véase Rogel 1977) es una razón comprensiva, pues su fuerza normativa depende de la aceptación de una doctrina comprensiva particular que se compromete con la existencia del alma y la forma en la que ésta entra al cuerpo humano.

Sin embargo, existen consideraciones inadecuadas para la discusión pública que no forman parte de doctrinas comprensivas particulares. Éstas pueden ser, como (D2) específica, razones cuyas credenciales empíricas son dudosas. Por ejemplo, en el debate sobre la posible legalización de la adopción infantil por parte de parejas homoparentales en Francia, una de las consideraciones vertidas fue que un niño criado por dos padres del mismo sexo no generaría los complejos de Edipo (si es hombre) o Electra (si es mujer), pues para su formación se necesita crecer bajo la tutela de una pareja heteroparental. Debido a la importancia de tales complejos en la formación de la psique humana, de acuerdo con este razonamiento, permitir la adopción a parejas homoparentales no es recomendable (véase Robcis 2013). Esta razón articula consideraciones de corte psicoanalítico que, si bien no forman parte de una doctrina comprensiva en particular, son igualmente inadecuadas como estándar de justificación de política pública, pues son difíciles de comprobar empíricamente (véase Hans. J. Eysenck 2004). Del mismo modo, otro ejemplo de razones dependientes no comprensivas es ofrecido por la argumentación de George 2002: 101-102 a favor de la prohibición de la prostitución. Según este autor, cuando una persona participa de la prostitución daña ‘las bases más sólidas para ser maridos y padres de familia’, lo que a la larga repercute en la estabilidad del matrimonio como institución social —afectando la propia subsistencia de la sociedad. Este razonamiento es problemático por dos razones: primero, que la prostitución tenga el efecto en el matrimonio que George describe es una cuestión empírica controvertida. Aún cuando pueda ser verdad que ciertos matrimonios son afectados por el hecho de que el padre de familia sea cliente asiduo de la prostitución, no hay evidencia concluyente de que esto llevaría a que exista una afectación amplia y significativa en la institución del matrimonio en general. Segundo, a pesar de que el matrimonio puede ser útil para los fines de la reproducción social, es una cuestión empírica debatible si acaso dicha institución es necesaria para tales fines. Un ejemplo más de razones dependientes no comprensivas son las que ofrecen los ciudadanos adherentes al movimiento anti-vacunas, según los cuales las vacunas múltiples más exitosas contra la polio o el sarampión pueden causar autismo. Vasta evidencia empírica muestra que esta idea es simplemente incorrecta (véase DeStefano 2006). Ejemplos como los anteriores muestran que no necesariamente todas las razones impropias a RP son de corte comprensivo. A pesar de ello, estas consideraciones son

inadecuadas para los fines públicos del Estado debido a su falsedad o su carácter de indemostrabilidad empírica.

El último tipo de razón dependiente (D3) es el que refleja la existencia de prejuicios sociales, los cuales pueden ser más o menos extendidos al interior de un grupo social o de la sociedad en su conjunto. Con la finalidad de aclarar en qué consiste un prejuicio social, hay que decir que su presencia pública se sustenta en hacer algún tipo de diferenciación o exclusión (de estatus político o social, de derechos o de libertades básicas) cuando no existe una buena razón para hacerlo. La preservación de dichos prejuicios sociales puede deberse a la continuación de una cierta creencia o práctica de forma irreflexiva. Esto genera estereotipos de roles sociales que pueden ser muy dañinos para la igualdad ciudadana. Por ejemplo, la idea de que los funcionarios públicos, especialmente los que tienen que dar la cara por las instituciones, deben tener cierto aspecto físico que excluye a aquellas personas que tengan tatuajes visibles.³¹ La razón para esta exclusión es que las personas con tatuajes sean menos competentes en dichos puestos, sino simplemente porque dan ‘mala imagen’.

A pesar de que este razonamiento no forma parte directa de una doctrina comprensiva y tampoco plantea una tesis empíricamente problemática (al menos no en el mismo sentido que la consideración sicoanalítica ofrecida en el debate francés sobre la crianza homoparental o las consideraciones ofrecidas por el movimiento anti-vacunas), tiene que ser excluido de la discusión pública debido a que las expectativas sociales al respecto de la imagen y el ‘buen gusto’ no pueden ser un estándar de deliberación ni justificación de política pública. Muchos de los estereotipos sociales generan razones dependientes de este tipo, todas ellas inadecuadas para justificar políticas públicas.

Distinguir estos tres tipos de razones dependientes nos ofrece, por ejemplo, una consideración fuerte en contra del modelo de RP promovido por Gaus 1997. De acuerdo con este modelo, una política pública es correcta cuando diferentes razones comprensivas *convergen* en su justificación. Así, por ejemplo, distribuir de manera equitativa la libertad de expresión entre mujeres y hombres, según el modelo de Gaus, puede encontrar varias justificaciones (D1) convergentes. Sin embargo, debe anotarse que las diferentes

³¹ A manera de ejemplo, véase el Reglamento Interno de la Secretaría de Seguridad Pública de la ciudad de Guadalajara: <http://portal.guadalajara.gob.mx>.

concepciones morales en la sociedad no sólo ofrecen razones de tipo (D1), sino también de tipo (D2) y (D3). ¿Acaso sería deseable que las diferentes concepciones morales utilizaran razones (D3) *convergentes* para justificar la distribución equitativa entre los géneros de la libertad de expresión? Una de ellas, por ejemplo, podría defender la libertad de expresión de las mujeres bajo la consideración de que escuchar hablar a las mujeres aumenta su *sex–appeal* frente al deseo masculino. Esta es una razón (D3) que, aunque pueda utilizarse a favor de la distribución equitativa de la libertad de expresión entre los géneros, es contraria al valor político de promover la igualdad en el estatus de ciudadanía para todas las personas, pues tiene la consecuencia indeseable de subordinar los intereses de un grupo de ciudadanos (las mujeres) a los intereses de otro (los hombres). De este modo, además de enfrentar las objeciones comunes presentes en la literatura (véase Quong 2011: 265-281), el modelo de convergencia de Gaus tiene que explicar porqué las diferentes leyes y políticas públicas no deben buscar la convergencia de razones (D3) —que también forman parte del imaginario de las diferentes concepciones morales dentro de las sociedades liberales.

Razones accesibles

La relación entre no dar razones dependientes y dar razones accesibles es estrecha aunque el hecho de evitar las primeras no agota, por sí mismo, todos los requisitos que las segundas implican según esta propuesta. En esto consiste el primer propósito positivo de RP: ofrecer un estándar de deliberación que especifique las razones correctas para conducirla. Como mencioné anteriormente, la referencia a la ‘accesibilidad’ de las razones es técnica y no está relacionada con el uso cotidiano que este término puede adquirir en un momento dado. Esto me distancia de la forma descriptiva (acerca de las creencias y razones de las personas) de entender la noción de la accesibilidad. La accesibilidad de las razones propias a RP es esencialmente normativa. Éstas son consideraciones que constituyan interpretaciones válidas de los valores políticos que están en juego en la deliberación pública. A pesar de esta aclaración conceptual, como he mencionado, creo que referir a estas razones como accesibles conserva el sentido de ‘fácil acceso’ o ‘inteligibilidad’ que las justificaciones públicas deben tener. En concreto, una razón es accesible si:

(A1) No es dependiente.

(A2) Emplea consideraciones que pueden ser traducibles a ideas del sentido común.

(A3) Se basa en (o no se opone a) conclusiones científicas no controvertidas³².

(A4) Articula valores políticos básicos de una democracia liberal.

El primer requisito para que una razón sea accesible —i.e., (A1)— es que ésta no sea dependiente. Esto es, una razón accesible no puede emplear consideraciones comprensivas, de carácter empíricamente cuestionable, o fundarse en prejuicios sociales ampliamente extendidos. Como hemos visto, tales razones no pueden ser un estándar adecuado de justificación pública en una democracia liberal.

Por otro lado, (A2) aclara algo importante. Varios autores han criticado la idea de razón pública argumentando que muchas razones que son justificaciones adecuadas de política pública son altamente complejas debido a su carácter técnico (véase George 2000: 52, Waldron 1993: 839, Greenawalt 1988: 49, Gaus 1996: 132-136). Dicho carácter hace que sólo expertos con una preparación sofisticada puedan comprenderlas correctamente. Como un ejemplo, considérese que cuando se empezó a discutir si la política pública sobre salud sexual debía o no fincarse en la promoción del uso del condón, sólo los científicos que colaboraron en su diseño estaban en condiciones de entender, de primera mano, las razones técnicas que sustentan que el uso del condón es confiable para conseguir los fines señalados. (Véase: Berer 2006). A pesar de su carácter altamente técnico, sería un grave

³² Sobre la deseabilidad de incluir ciertas conclusiones científicas como fundamento de razones públicas, Nussbaum señala: “ (...) para todos los partidarios del liberalismo político no es un buen argumento a favor de un valor político el hecho de que promueva la verdad, en particular si se supone que la verdad incluye asuntos metafísicos y éticos que exceden la concepción política misma. Puede ser diferente el caso de la verdad científica y yo creo que no hay motivo por el cual los rawlsianos no puedan sostener que al menos una cosa a favor de una política es que promueva la verdad científica. En todo caso, Rawls mismo parece exceptuar a la ciencia de esta actitud general de toma de distancia respecto de la afirmación de verdad. Pero sostener que la libertad de expresión promueve la verdad en el campo de la metafísica y de la moral sería mostrarse irrespetuoso con la idea de pluralismo razonable, y aventurarse en un terreno en el que se corre el riesgo de ser irrespetuoso respecto de los conciudadanos.” (Nussbaum; 2006: 374)

error excluir dichas razones de la discusión pública. Sin embargo, creo que para que una razón sea un estándar adecuado de deliberación y justificación pública, al menos en principio debe ser traducible a un lenguaje del sentido común accesible a todos los ciudadanos razonables.

Por su parte, con relación a (A3) es importante precisar que el tipo de ciencia a la que me refiero es, en gran medida, a la ciencia experimental (ya sea la ciencia natural o la ciencia social). Las razones (A3) deben fundarse en el conjunto de estándares compartidos por los practicantes de la ciencia cuya función es establecer la certeza de que ocurra un fenómeno. Como Greenawalt, 1988, 58 menciona: “si la investigación científica puede establecer con certeza la probabilidad de algo, entonces ese algo ha sido establecido de acuerdo a razones públicamente accesibles”. El éxito de la capacidad predictiva de dichos estándares lleva a que su confiabilidad no sea sujeta a duda razonable.

Otra cuestión importante es que las razones (A3) tienen que ser claramente diferenciadas de las razones seculares. A pesar de que Rawls 1999: 167 distingue —aunque apresuradamente— las razones propias de RP de las razones directamente seculares, la falta de precisión en torno a lo que significa el requisito de accesibilidad ha llevado a la impresión, bastante generalizada, de que uno de los principales propósitos de RP es preservar la racionalidad secular a través de la exclusión de cualquier fundamento religioso (véase Vallier 2011: 367). Varios autores han señalado que dicho propósito es altamente problemático no sólo por favorecer arbitrariamente a la racionalidad secular, sino porque niega la importante contribución histórica del pensamiento no secular en la instauración de los valores del liberalismo. Carter (1987: 990), por ejemplo, pregunta si todas las conclusiones de las ciencias, en contraste con las de la ‘conciencia’, son adecuadas para entender problemas de injusticia. A partir de ejemplos de injusticias a las que puede llevar la racionalidad secular (como los intentos pseudo-científicos por mostrar la inferioridad natural de una minoría étnica o de la mujer, Véase Clarke 1873), concluye que el liberalismo ha favorecido discrecionalmente a la ciencia por encima de otro tipo de racionalidades —como el creacionismo— que también podrían favorecer que la sociedad preserve términos de cooperación justos (véase Waldron 1993: 842-848 para una discusión del mismo punto). Sin embargo, es un error pensar que las razones accesibles sean las

seculares en detrimento de las religiosas sólo en virtud de que son más afines al tipo de lenguaje que se utiliza en las ciencias. Las razones seculares, al igual que las religiosas, pueden ser incorrectas o simplemente inapropiadas para ser tomadas en cuenta en el debate público si no se les somete al examen del estándar de deliberación y evidencia que aquí defendemos. Dichas razones, pues, no pueden ser tomadas como un dogma.

Finalmente, el requisito (A4) especifica las razones con contenidos liberales adecuadas a la deliberación. En última instancia, el uso de estas razones se justifica (como el propio sistema político liberal) en la importancia de tratar a todos los ciudadanos como libres e iguales. Éstas son articulaciones del valor de la libertad, la igualdad de oportunidades, la tolerancia, la reciprocidad, la eficacia, la estabilidad, etc.

Razones aceptables

En una democracia liberal, la deliberación sólo debe estar orientada por razones accesibles. Éstas conforman los materiales adecuados para el intercambio público de opiniones y posturas. Sin embargo, RP tiene un segundo propósito positivo: además de establecer un estándar de *deliberación* (limitarse a ofrecer razones accesibles), RP establece un estándar de *justificación* de política pública. Este segundo estándar constituye una exigencia normativa superior. Para que una política pública esté justificada, dicha justificación no sólo debe fundarse en razones accesibles; éstas tienen que configurar la mejor articulación de los valores políticos según sea el caso. Es necesario, pues, evaluar cuál de las distintas opciones de ponderación pública fundadas en razones accesibles es la más razonable para ser adoptada. Por ello, una razón es aceptable si:

(ACE1) Es una razón accesible.

(ACE2) Es una ponderación suficientemente plausible de los valores políticos de una democracia liberal (y de las consideraciones compatibles con éstos) para contar como estándar público de justificación.

Como establece (ACE1), la primera característica de una razón aceptable es que ésta sea accesible. Partiendo de esto, la función de la deliberación pública tiene que ser entendida como una manera de poner a prueba las diferentes argumentaciones basadas en razones accesibles, con el fin de establecer cuál de ellas es la mejor. Algunas tendrán que ser desechadas, no solo por no incorporar alguno de los valores políticos centrales, sino por no representar un balance de ponderación que sea lo suficientemente bueno o competitivo frente a otras opciones de ponderación. Rawls señala, aunque también de manera apresurada (Rawls 2001: 169), que una doctrina comprensiva particular, incluso si ofrece razones basadas exclusivamente en los valores políticos a favor de determinada política pública, puede no brindar la mejor articulación de tales valores. En mi terminología, dicha doctrina comprensiva está cumpliendo con el estándar deliberativo de RP de ofrecer razones accesibles; sin embargo, después de haber sido sometidas a la prueba del debate y de la discusión pública junto con el resto de las opciones disponibles en el caso, dichas razones no cumplen con el estándar de justificación propio a RP, de modo que no son aceptables.

A lo largo de los capítulos siguientes intentaré poner en práctica la aplicabilidad de este estándar en el tema específico de la controversia moral del aborto. Analizaré, para ello, los argumentos tanto provida como los proelección sin presuponer que los argumentos pro – elección sean superiores a los provida (aún y cuando me incline a pensar que una articulación que sea lo suficientemente aceptable de los valores políticos tenga que favorecer una salida pro – elección). Después de leer mucha de la bibliografía especializada en torno al aborto, creo que hay argumentos pro – elección que poseen consecuencias cuya presencia en nuestras leyes y políticas públicas tendríamos que querer evitar. Por otro lado, considero que este ejercicio contribuirá a aclarar y a ejemplificar los alcances y límites del ejercicio de la deliberación democrática que, en torno a un tema altamente controvertido, se presente en una sociedad liberal (con cierto tipo de diversidad religiosa pero también de

concepciones morales). Espero que quede más claro por qué determinados argumentos pueden fallar por no representar una articulación buena de valores políticos que sea lo suficientemente buena.

Aunado a lo anterior, diré simplemente que para poder saber cuáles son las razones aceptables, en cada tema o controversia particular, es necesario transitar por los tres estadios, tanto de disusión como de decisión, que aquí ofrezco, así como especificar cuáles son los principales valores o consideraciones que exigen atención y protección en cada caso. No descarto, por otro lado, la posibilidad de que algún crítico señale que el contenido de las razones “aceptables” de mi clasificación, tal y como es presentado, pudiese derivar en una cierta indeterminación. Es decir, la respuesta a la pregunta sobre qué cuenta como una razón aceptable, podría argumentarse, depende de lo que se considere que exige tener una buena – y suficiente – ponderación de valores políticos sin que sepamos, de antemano, cuáles son los requisitos normativos necesarios para satisfacer dicha exigencia. Frente a esta crítica, creo que es cierto que la RP pueda ser, en ocasiones, indeterminada en el sentido de no ofrecer herramientas (de naturaleza exclusivamente políticas) para preferir una cierta articulación de valores políticos *Z* a otra cierta articulación de valores políticos *Y*. Sin embargo y como señala Schwartzman (2004) esta consecuencia no es, necesariamente, un inconveniente: si de lo que se trata es de examinar cuáles de las articulaciones son suficientemente buenas, no hay que esperar a que el ejercicio de RP nos lleve a saber, previamente a la discusión, qué tipo o sistema de razones se ajustan, de mejor modo, a las exigencias del triple estándar. Lo importante, por el contrario, es que ambos tipos de articulaciones puedan reflejar una debida protección a todos los valores políticos que estén involucrados en cada discusión. Que la RP sea indeterminada en este sentido, no quiere decir que sea incompleta. Como señalé en el capítulo anterior, aún y cuando sea difícil llegar a una articulación de valores políticos que sean del todo independientes de los contenidos de las doctrinas morales comprensivas, prescindir de las razones dependientes de mi clasificación (y comprensivas en la propuesta de Rawls) es un requisito que se debe de seguir con la finalidad de que tanto nuestras discusiones como la toma pública de decisiones se haga de una manera razonable y respetuosa hacia los demás ciudadanos. No hay que olvidar que lo que está en juego es que el uso de la fuerza sea legítimo y no se ejerza de manera sectaria (es decir, incorporando razones dependientes o inaccesibles de mi

clasificación). Por tanto, la dificultad que exige razonar en términos públicos no debe de llevar, finalmente, a renunciar a que nuestra tarea deliberativa se conduzca, precisamente, en términos de las concepciones políticas de la justicia (y no de las doctrinas comprensivas). Como señaló Larmore, más arriba, lo que se busca conseguir con el ejercicio de la RP es el respeto que nos deben nuestros conciudadanos y no la exclusiva reconciliación de posturas o creencias que tengamos al interior de cada controversia.

En este capítulo me he propuesto varios objetivos. En primer lugar, he cuestionado que el conocido ‘requisito de la accesibilidad’ se vea como aquello que está en juego cuando se solicita que se presenten razones públicas. Sostengo que existe una ambigüedad en el uso de este requisito que lleva a que no se pueda contestar, de forma satisfactoria, a las objeciones que se realizan desde la perspectiva de los dos escenarios hipotéticos A y B que formulo y que reflejan, de manera resumida, algunas de las posturas críticas de la RP. En segundo lugar, sostengo que lejos de pensar que lo que está en juego en el intercambio de RP es la accesibilidad de las razones tal y como ha sido presentada en la literatura, lo fundamental en el ejercicio de la RP consiste en el hecho de poder presentar versiones de los valores políticos (de la libertad, del respeto, de la tolerancia, de la reciprocidad, etc.) que realmente contribuyan a promover la vigencia de condiciones de justicia al interior de una sociedad democrática y liberal. En tercer lugar, propongo un estándar metodológico de deliberación pública que incluye un estándar negativo, cuyo propósito es el de filtrar las razones que no cumplen con los requisitos básicos para poder ser consideradas RP. También incluye un estándar positivo (razones accesibles) cuyo propósito es el de identificar qué razones son adecuadas para conducir los términos de la discusión pública y, finalmente, un estándar positivo superior (razones aceptables) que busca identificar qué razones, entre las que son lo suficientemente buenas para conducir la discusión, deben de ser adoptadas en las decisiones acerca de los contenidos que nuestras leyes y políticas públicas deben de incorporar con el objetivo de proteger y preservar nuestras libertades y derechos recíprocos.

Capítulo 3.- Tres argumentos morales en contra del aborto: Robert P. George & Christopher Tollefsen, Nancy Davis y Don Marquis.

En el presente capítulo presento tres de los argumentos más comunes que se ofrecen desde las perspectivas provida para defender que el aborto no sea una salida legítima (tanto desde una perspectiva moral como política) para ponerle fin, de manera voluntaria y por diferentes razones, a los embarazos. Quiero aclarar que elegí estos argumentos al tener en cuenta su influencia pública por formar parte de una tradición de pensamiento (como es el caso del que presentan dos de los integrantes de la tradición católica de la *Nueva ley natural*), así como por su novedad, ingenio y por constituir ejemplos importantes de las diversas formas en que actualmente se argumenta en contra del aborto. La caracterización de estas tres posturas no pretende, sin embargo, agotar todas las maneras – y contenidos posibles - en que se construyen argumentos provida. Por el contrario, buscan ser ejemplos relevantes y representativos de la manera en la que se argumenta, en contra de la interrupción de los embarazos, desde una perspectiva de filosofía moral. Presento el argumento de cada postura intercalando, a la vez, los comentarios y las objeciones que considero pertinentes. En un segundo momento, analizo cada uno de estos argumentos desde la perspectiva del *Triple estándar de la razón pública* introducido en el capítulo anterior. Mi objetivo es examinar si estos argumentos satisfacen los requisitos de mi clasificación de *razones dependientes*: (D1), (D2) y (D3). Como vimos en el capítulo anterior, los contenidos de esta nomenclatura son los siguientes: (D1) consideraciones comprensivas, (D2) consideraciones empíricamente falsas, altamente improbables o indemostrables, (D3) consideraciones fundadas en prejuicios sociales extendidos. Lo que se sigue de que alguno de estos argumentos cumpla, de forma disyuntiva, con uno o más de estos contenidos es que deban de ser excluidos de la deliberación pública. Posteriormente, me interesa saber si cumplen con los requisitos de la clasificación de *razones accesibles*: (A1), (A2) y (A3). Los contenidos de esta nomenclatura, son: (A1) no es dependiente, (A2) emplea consideraciones que pueden ser traducibles a ideas del sentido común, (A3) se basa en (o no se opone a) conclusiones científicas no controvertidas, (A4) articula valores políticos básicos de una democracia liberal. Cumplir con todos los requisitos de esta nomenclatura implica que el argumento en cuestión pueda ser, de entrada, utilizado en las discusiones públicas acerca de la legitimidad de la interrupción legal del embarazo.

Finalmente, también busco examinar si estos argumentos satisfacen los contenidos de (ACE1) y (ACE2). Estos contenidos son los siguientes: (ACE1) es una razón accesible. (ACE2) es una ponderación suficientemente plausible de los valores políticos de una democracia liberal (y de las consideraciones compatibles con éstos) para contar como estándar público de justificación. La consecuencia de que alguno de los siguientes argumentos cumpla con estos dos últimos requisitos es que sus contenidos (i.e. sus razonamientos, términos, valores y principios) puedan ser vistos como términos apropiados de la decisión (y no sólo de la discusión) pública. Si un argumento es *dependiente*, no puede ser ni accesible ni aceptable. En cambio, si un argumento es *inaccesible* no necesita ser *dependiente* pero definitivamente no es *aceptable*. Si, finalmente, un argumento es *aceptable*, no es *dependiente* y es también *accesible*.

Con el objetivo de saber si los siguientes argumentos pueden ser tanto *accesibles* como *aceptables* es necesario decir qué valores políticos deben de ser incorporados por estos argumentos con el propósito de cumplir con el requisito insoslayable de presentar alguna articulación de estos valores que sea lo suficientemente apropiada en relación a la discusión específica que me ocupa. Considero que los valores políticos relevantes en la discusión sobre el aborto son: 1) la preocupación por proteger la vida intrauterina y la especificación de las razones para hacerlo a partir de cierto momento de su desarrollo³³, 2) la protección de la vida, la salud e integridad física y emocional de las mujeres, 3) la preocupación por proteger la libertad y la autonomía reproductiva de las mujeres, 4) y la importancia que tiene que se adopten, desde una perspectiva del interés público, estrategias que aseguren la reproducción social de una manera adecuada. Considero que estos cuatro

³³ Si la discusión incorpora la perspectiva de los derechos en la que se asume (con fines argumentativos) que el feto es una persona, es necesario señalar qué tipo y grado de ayuda es la que resulta exigible con el objetivo de permitir que una persona, cuya vida depende de nuestra ayuda, sobreviva (i.e. que la mujer acceda a permanecer embarazada durante los 9 meses que el feto necesita para terminar de desarrollarse). Como se puede notar, de lo que estamos discutiendo, en este caso, es acerca de lo que la justicia exige en el contexto de una situación en la que nuestra ayuda es tanto necesaria para conseguir un cierto fin (que alguien sobreviva) como esperable de acuerdo a la caracterización de las obligaciones morales básicas que tenemos con otras personas. Jonathan Quong (2015) sostiene que el rol principal de la razón pública, frente a otros roles secundarios o subordinados, es el de dar cuenta de lo que Rawls denominó en *Teoría de la Justicia*, como “las circunstancias de la justicia”. A partir de presentar algunos ejemplos, Quong sostiene que de lo que tratan las discusiones sobre justicia social es, precisamente, acerca de cuáles son nuestros derechos y obligaciones legítimas así como acerca de la manera en la que hay que distribuir los recursos escasos que una sociedad tenga tomando en cuenta, para ello, que las personas no estamos motivadas, de manera exclusiva, por fines altruistas. Por el contrario, estamos también motivadas por una serie amplia de fines privados que conducen y dan sentido a nuestro actuar. De modo que la discusión que versa sobre qué comportamiento es el exigible en un caso en el que se asume que el feto es una persona y, en el que la escasez de recursos (i.e. cuerpo de las mujeres) es clara, tiene que incorporar un análisis de este tipo. “Sólo cuando una concepción de la justicia está regulada por la idea de la razón pública ésta puede servir, de manera apropiada, como una perspectiva compartida desde la cual las decisiones que se tomen acerca de los derechos individuales, los deberes y los privilegios pueden ser hechas de manera equitativa” (Quong; 2015: 22)

valores y preocupaciones políticas deben de estar presentes, aunque no siempre de manera explícita, en cualquier discusión que busque pronunciarse tanto sobre la moralidad - inmoralidad como sobre la legitimidad - ilegitimidad de la interrupción del embarazo que sea lo suficientemente adecuada.

3.1.- *Los argumentos morales provida de la Tradición de la Nueva ley natural.*

Robert George y Cristopher Tollefsen identifican el problema moral que implica tanto el aborto como las tecnologías de reproducción asistida de la siguiente manera: “La pregunta límite es si es o no injusto matar a miembros de ciertas clases – aquellos en una etapa embrionaria del desarrollo- para beneficiar a otros” (George &Tollefsen; 2008: 6.) Este argumento asume que el feto en el útero es, a la par de los niños y los adultos, una persona humana completa y que, como tal, merece el mismo tipo de respeto que las demás. Es importante señalar que George & Tollefsen defienden la base científica de su argumento que desean apoyar. Mencionan que, a pesar de su compatibilidad, no es necesario recurrir a argumentos teológicos o religiosos en la defensa de la posición provida que defienden. Al principio del texto, realizan una distinción entre las diferentes esferas que, de acuerdo a su argumento, nos ayuda a distinguir los aspectos involucrados en la discusión: *la perspectiva tecnológica del embrión, la perspectiva de la ciencia del embrión y, la filosofía moral.* Brevemente, la primera “representa la habilidad del investigador de hacer cosas usando fetos o embriones”³⁴. Se pueden hacer embriones en laboratorios, ya sea a partir de la fertilización in vitro o de la clonación” (George &Tollefsen 2008: 7). La segunda “nos dice que los embriones humanos son seres humanos en un momento (muy temprano) de su etapa de desarrollo embrionaria, y que en la gran mayoría de los casos, dichos seres humanos comienzan a ser tales desde la concepción (...) pero la ciencia por sí sola no nos provee con la guía pertinente para hacer los juicios y las decisiones morales correctas acerca del trato que nos merecen los embriones y los seres humanos que se encuentren en cualquier etapa de su desarrollo” (George & Tollefsen 2008: 7). Finalmente, la tercera “¿es la manipulación

³⁴ La diferencia fundamental entre “el embrión” y “el feto” es que los embriones son las células que han sido resultado de la fusión entre los espermatozoides y los óvulos, los cuales aún no se encuentran implantados en el endometrio de la mujer. La etapa fetal, por el contrario, inicia a partir de la 8va semana de gestación, una vez que el embrión ha sido exitosamente implantado. El feto, a diferencia del embrión, ya no posee la forma celular circular y ha adquirido, de manera incipiente, los órganos humanos que se desarrollarán en las etapas siguientes de la gestación. Ver: <http://www.reproduccionasistida.org/diferencias-entre-cigoto-embrión-y-feto/>. A pesar de las diferencias existentes entre el “embrión” y el “feto”, no me interesa hacer una comparación entre las diferencias y similitudes, moralmente significativas, entre ambos y las personas. En la medida en la que el argumento de George & Tollefsen centra la dignidad de cualquier ente con un genoma humano completo, una de sus implicaciones es la de que tanto embrión como feto poseen dicha dignidad que debe de ser respetada. Por tal razón, es posible que utilice los términos “embrión” o “feto” de manera indistinta o intercalada.

artificial del embrión moralmente correcta? ¿Es justa?, esta es la materia de la que se debe de ocupar la filosofía moral – la ética embrionaria, como podemos llamarla – para responder a esta cuestión” (George & Tollefsen, 2008: 8)

De acuerdo con estos autores y, como puede verse, es materia de la filosofía moral hacer las interpretaciones e inferencias morales pertinentes con base en la evidencia a la que la ciencia embrionaria ha podido llegar en relación a cuándo empieza la vida humana. Si la ciencia embrionaria muestra que los embriones y los seres humanos comparten las mismas características relevantes, entonces sería discriminatorio no tratar a los embriones de la misma manera en la que tratamos al resto de las personas. Éste es el mismo tipo de argumento que seguimos cuando descubrimos que existen maneras injustas de discriminación hacia clases específicas de personas que poseen ciertas formas de discapacidad o quienes son discriminadas en función de su nacionalidad, raza, religión o a partir de otras de sus características distintivas. El argumento sobre la discriminación funciona siempre que el trato diferente que ofrezcamos, por un lado, a las personas “normales” y, por otro, a quienes sufren de discriminación, esté fundado en una designación arbitraria. Argumentar a favor de la discriminación del feto, es, en consecuencia, asumir que la diferencia entre el estatus del embrión y el resto de las personas es arbitrario y que, a pesar del trato injusto que recibe, el primero comparte, en muchos aspectos relevantes, las mismas cualidades con base en las cuales se identifica correctamente el valor moral de las personas. Con el propósito de llegar, en consecuencia, a la posible conclusión sobre la discriminación del feto o del embrión, es necesario dar evidencias razonables que puedan apoyar la identidad entre el embrión y el resto de las personas. A continuación me gustaría expresar con base en qué argumentos, según George & Tollefsen, la dignidad de la persona es atribuida correctamente. El principal argumento para apoyar la tesis sobre la inmoralidad del uso de las tecnologías embrionarias consiste en afirmar que los embriones humanos, desde la concepción, son “un único, unificado, y auto-integrado sistema biológico” (George & Tollefsen 2008: 39). Lo que esto significa es que, en contraste con los espermatozoides del padre y los óvulos de la madre, los cuales son partes constitutivas del ser humano, el feto temprano es ya un organismo completo: la fusión entre el espermatozoide y el óvulo ha dado lugar a la formación de un organismo nuevo cuyo material genético lo hace radicalmente diferente de la identidad de cualquiera

de los progenitores. En este sentido, el feto está unificado. La cualidad de auto – integración significa que “su crecimiento y desarrollo es, desde este punto, determinado desde adentro” (George & Tollefsen 2008: 41). El desarrollo interno y auto guiado es exitoso siempre y cuando no existan interferencias externas que eviten que éste continúe su proceso natural ya iniciado y que tendrá su culminación cuando nazca el nuevo ser humano. La culminación de este proceso, en consecuencia, es sólo cuestión de tiempo; ninguna diferencia substantiva, sobre la estructura inicial del feto, tendrá lugar en las etapas siguientes de su desarrollo. Si una entidad ya está unificada y su desarrollo es auto – guiado de la manera en que ha sido explicada, entonces, un embrión muy temprano pero con identidad propia es ya un ser humano con todo el material genético que requerirá para continuar su desarrollo vital durante la infancia, la adolescencia, la adultez y la vejez.

La inmoralidad del aborto consiste en impedir, externamente, que concluya el proceso que le permitirá a este ser humano finalizar su desarrollo biológico. La comparación entre el aborto y el asesinato es presentada como correcta porque representa la aniquilación de la vida de un ser humano que tiene el potencial de nacer siempre y cuando se le provea de las condiciones externas adecuadas. Si el embrión es efectivamente una persona, la práctica del aborto no sería solo inmoral sino además un crimen que tendría que ser castigado por las leyes. Contrariamente, la falta de evidencia razonable sobre si hay una persona desde el momento de la concepción, hace irrazonable castigar a las mujeres que deciden practicarse un aborto (al menos dentro de un cierto plazo de tiempo definido con anterioridad). La pregunta que hay que hacerse en este contexto parece ser: ¿cómo saber si esta posición que defiende la inmoralidad del aborto es o no la correcta? La manera en la que los autores presentan la información sobre el desarrollo del feto en el útero está basada en argumentos científicos y no en argumentos de tipo religioso o teológico a pesar de que la corriente filosófica a la que se adscriben sea abiertamente católica.

3.2.- Análisis del argumento de George & Tollefsen desde la perspectiva del triple estándar de la RP

En primer lugar, al analizar si su argumento está basado en alguna razón dependiente del tipo (D1) vemos que George & Tollefsen hacen claras referencias a evidencias de la ciencia embrionaria sin hacer alusión a los contenidos de alguna doctrina

moral comprensiva (religiosa o filosófica). Por consiguiente, el argumento no es “dependiente” siguiendo el contenido de (D1). En segundo lugar, al analizar el contenido está basado en una razón (D2), vemos que estos dos autores no hacen ninguna afirmación abiertamente falsa en lo que se refiere a los aspectos científicos (estrictamente descriptivos) acerca de las características que el feto o embrión presenta en cada una de las fases de su desarrollo. La evidencia en la que su argumento principal se basa y que afirma que el embrión, desde la concepción, está ya unificado y completo en el sentido de que cuenta con la misma información genética que la persona tendrá como niño o adulto, puede ser aceptada por cualquiera que confíe en la autoridad de la ciencia, la cual ha llegado a dicha conclusión teniendo, para ello, toda la información relevante acerca de las características tanto de los embriones y fetos como de la reproducción humana. Si se revisa el contenido de revistas científicas para legos sobre el tema, se puede encontrar que la evidencia científica presentada por estos autores conservadores no es controvertida en los puntos científicos del debate que fueron señalados. Es verdad que un nuevo código genético tiene lugar desde el momento de la concepción que, por cierto, puede dar origen a dos fetos distintos en el caso de los gemelos idénticos (hecho que cuestiona la tesis de que la relevancia moral de contar con un código genético se deriva de que éste dota de identidad a un nuevo individuo). En contraste, el punto controvertido consiste en afirmar que el nuevo código genético encontrado en algunas células humanas en el momento de la concepción puede ser, a partir de dicho momento, identificado con una persona que cuente con todos los derechos e intereses de quien ya nació. Por tanto, el carácter problemático de esta postura se debe a que identifica el estatus moral de las personas con el hecho biológico exclusivo de que el embrión cuenta con un código genético completo, sin considerar la otra serie de características que la misma ciencia reconoce también como fundamentales para pensar que el feto, en cierta etapa de su desarrollo, comparte ya algunas de las funciones físicas y neurológicas del resto de las personas (desarrollo del sistema nervioso central, capacidad para sentir dolor físico, desarrollo neuronal, independencia motriz del cuerpo de la madre, entre otras. Sobre de este punto, véase Warren: 2000). Por tanto, mi postura es que este argumento falla como argumento de RP debido a que si bien la ciencia embrionaria se pronuncia, de forma no controvertida, acerca de las características genéticas del embrión, ésta no puede pronunciarse concluyentemente acerca su estatus moral. En este

sentido, resulta ser “indemostrable”, según la nomenclatura (D2) de mi clasificación que el feto sea una persona teniendo en cuenta, simplemente, su código genético. Es verdad, por otro lado, que continúa siendo problemático pronunciarse acerca de su estatus moral aún en etapas posteriores de su desarrollo y en el caso de que éste ya presente otras de las características humanas que sean comparables con las que tenemos el resto de las personas. La complejidad que esto supone se deriva de la dificultad de trazar, de forma clara y no arbitraria, el umbral a partir del cual cualquier vida (específicamente humana) cuenta ya con las características, tanto necesarias como suficientes, para que su protección sea prioritaria. A pesar de esta clara complejidad, mi posición es que “el momento de la concepción” no debe de ser el que resulte decisivo para ubicar la adquisición, por parte de los fetos o embriones, del estatus moral.

Esta reflexión podría llevarnos a hacernos las siguientes preguntas: ¿Qué es exactamente ser persona? ¿qué tipo de características presentes en un ente llevan a que sea posible atribuirle, con cierto grado de certeza y sin incurrir en ninguna falla de razonamiento, estatus moral? Las personas a lo largo de nuestra vida y, en contraste con etapas previas de nuestro propio desarrollo, somos muy diferentes. Nuestro grado de racionalidad e independencia respecto de otros (para ser alimentados, protegidos y cuidados) varía significativamente. Por tanto, el concepto de “persona” no puede ser demasiado exigente en el tipo de capacidades y destrezas, tanto físicas como intelectuales, que exija incluir debido a que, de otro modo, muchos individuos quedarían fuera de la definición de “persona”. El problema con excluir a un buen número de individuos del universo de las “personas” es que dicha consecuencia choca con nuestras intuiciones morales, más profundas, que consisten en pensar que la gran mayoría de individuos humanos nacidos y con mínimas competencias de juicio poseen estatus moral (es decir, creemos que pueden exigir la no interferencia con sus intereses en virtud del tipo de ente que son y del conjunto de capacidades mínimas que demuestran tener). Consideramos, por tanto, que la gran mayoría de individuos (a menos que estén en estado de coma no reversible o que no reflejen poseer algún grado de juicio o de autoconciencia) poseen estatus moral de forma independiente de si pueden o no ser considerados como “agentes morales” de la manera en la que la perspectiva de alguien como Kant podría exigirlo (i.e. entablar cadenas de reflexión acerca de las máximas de sus acciones así como de ser

capaces de asumir responsabilidad moral). Ésta es una exigencia que es simplemente demasiado elevada para atribuir estatus moral y para constituirse en el criterio que pudiera llevar a excluir a un número significativo de individuos de la protección de sus intereses.

Mary Anne Warren señala, por ejemplo, que es posible examinar el concepto de “personalidad” de dos maneras: la primera es la que ella denomina ser *la definición maximalista de la personalidad* la cual hace a la agencia moral o, al menos, el potencial para ella, una condición necesaria para poder ser una persona; y, por otro lado, *la definición minimalista*, la cual no exige la condición de la agencia moral sino solamente de la capacidad para tener pensamientos y autoconciencia. (Warren; 2000:90). Considero que la definición minimalista de Warren es la adecuada para asignar estatus moral a un cierto individuo y, por tanto, para ofrecer la protección a sus intereses más importantes. Incluso la definición minimalista de lo que implica “ser persona” descartaría, como adecuada, la perspectiva que la *Tradición de la nueva ley natural* ofrece para pensar que atribuir estatus moral a los fetos es adecuada. Lo que se tendría que demostrar para atribuir estatus moral es que los individuos en cuestión (fetos incluidos) posean el mayor número de características biológicamente relevantes que podrían, progresivamente y en conjunto, dar argumentos para sustentar que el feto (más allá de que sea o no una persona) posee cierto tipo de intereses que deban de ser protegidos. Es decir, es necesario que el feto cuente no sólo, y no por separado, con las características genéticas que nos hagan pensar que es un potencial miembro de la especie humana (código genético), que tenga también cierto grado de sensibilidad física (característica que compartimos con los animales) y que goce de un cierto nivel, aunque sea rudimentario, de percepción o de actividad cerebral que le permitan ser sujeto de una serie de expectativas (como las de ser alimentado o cuidado). A pesar de la inherente dificultad que posee el hecho de identificar todas las características completas (tanto necesarias como suficientes) que debe de presentar un ente X para considerar que sea razonable otorgarle estatus moral, la presencia de un código genético completo es una característica necesaria pero no suficiente de todo lo que asociamos, acertadamente, con el hecho de ser persona (en sentido físico, intelectual y moral). Por tanto, el argumento de George & Tollefsen está basado en un tipo de razón dependiente (D2) y debe ser excluido como RP cuya función sea la de fundar leyes o políticas públicas de justicia básica.

Por otro lado, considero que el argumento posee otros problemas que evitan que satisfaga el estándar de la *accesibilidad*. Desde mi punto de vista, un argumento de esta naturaleza no podría, por sí solo, contrarrestar la fuerza de las consideraciones acerca del innegable derecho de la mujer en proteger su vida (en caso de padecer un embarazo de alto riesgo), en defenderse de las consecuencias de un embarazo forzado (en caso de sufrir una violación) o en promover que la maternidad sea voluntaria desde que las primeras etapas de gestación tengan lugar (en caso de que, por cualquier razón, no desee ser madre a pesar de estar embarazada). La inaccesibilidad de esta argumento se basa, entonces, en que este argumento no articula, como lo exige (A4) “valores políticos básicos de una democracia liberal”. Y, específicamente no articula los valores políticos que toman en cuenta los intereses básicos de las mujeres (tanto respecto a proteger su vida, su salud y en controlar su reproducción). El argumento de Goerge & Tollefsen sólo expresa la preocupación por proteger, al máximo y, por encima de cualquier otro valor o conjunto de valores, el desarrollo intrauterino de la vida del feto. Esto último descarta las exigencias que interponen el resto de los valores políticos a los que me he referido y que, desde una perspectiva de razonamiento público, tenemos razón en incorporar.

La defensa de la vida desde la concepción presentada por George & Tollefsen constituye una versión modificada de la postura que la Iglesia católica ha defendido tradicionalmente. La nueva estrategia consiste no sólo en condenar moralmente el aborto sino en defender sus posturas en las Cortes a través del trabajo que realizan abogados católicos quienes han visto la necesidad de cuidar los contenidos de sus argumentos para evitar, precisamente, que se les tache de ser religiosos. La fuerza de estos argumentos se basa, por tanto, en recurrir a la razón humana como estrategia de justificación de sus posturas públicas y en excluir, en la medida de lo posible, los contenidos específicos de su dogma religioso. Como señala acertadamente Julieta Lemaitre, la interpretación que esta tradición hace del deber de preservar una vida humana es a partir de caracterizarla como “esencia” y no como “existencia” (Lemaitre; 2013: 39)³⁵.

³⁵ En *Catholicism, Constitutions, and Sex in the Americas*, Lemaitre menciona que el uso de la razón que la Tradición de la ley natural busca impulsar como fundamento de discusiones públicas dista de ser equivalente a aquella que es promovida por las tradiciones de constitucionalismo contemporáneas: “(...) De hecho, consitutionalistas católicos evitan los argumentos que se limitan a incorporar un contenido religioso y a partir de insistir que ellos pueden y, de hecho, apelarán sólo a la razón. Esta demanda, sin embargo, no toma en cuenta la dificultad que implica, para la cultura del constitucionalismo contemporáneo, tomar en cuenta una noción tal como de “un orden moral universal” – una premisa común del constitucionalismo católico. Claramente, aún y cuando es posible encontrar referencias

3.3.- *Argumento moral a favor de un conflicto de derechos entre personas que gozan del mismo estatus moral*

Existen otro tipo de argumentos antiaborto que no dan por sentado, de entrada, que exista una persona desde la concepción. Su estrategia inicial se basa en ofrecer argumentos novedosos que asumen, como lo hace Judith Jarvis Thomson³⁶, que tanto la mujer como el feto son personas que poseen derecho a la vida. Su línea argumentativa consiste en dilucidar si del hecho de que el feto tenga derecho a la vida se sigue, efectivamente, que pueda imponer sus condiciones de subsistencia a la persona de cuyo cuerpo está haciendo uso (la madre). La salida de Thomson es, como es sabido, a favor del aborto. Sin embargo, muchos argumentos antiaborto se sustentan, a raíz de la propuesta de Thomson, en esta perspectiva de los derechos. En lo subsecuente, analizaré dos propuestas en contra del aborto que considero ingeniosas pero que tienen fallas no sólo en las consecuencias políticas que se podrían derivar de su aceptación pública, sino en sus estrategias argumentativas. Mi intención al atender a algunos de los mejores argumentos antiaborto es la de poder explorar si existe una manera más razonable de argumentar en contra del aborto cuyos fundamentos normativos puedan contar como argumentos “accesibles” (en los términos de mi clasificación) en la deliberación pública y a diferencia de aquél que fue presentado por la *Tradición de la nueva ley natural* recién examinado. Como vimos, si mi interpretación de éste es correcta, tendría que ser descartado como fundamento legítimo de justificación pública.

La primera de estas propuestas es la que ofrece Nancy Davis en el artículo: “Aborto y defensa propia”. Es necesario señalar que Davis no busca descartar, como moralmente

ocasionales a “verdades auto – evidentes” en el discurso constitucional, estas referencias son generalmente hechas teniendo en mente ciertos contextos políticos e históricos. En contraste, la Tradición de la ley natural católica, no depende ni toma en consideración la relevancia de los contextos políticos” (Lemaitre; 2013: 41)

³⁶ El artículo de Thomson titulado simplemente: ‘Una defensa del Aborto’ salió por vez primera en *Philosophy and Public Affairs* en 1971. Desde entonces ha sido reimpresso en muy diversas fuentes y constituye una especie de ‘giro copernicano’ en este debate sobre el aborto. Brevemente, Thomson deja un lado la discusión sobre el estatus moral del feto como fundamento de justificación sobre la moralidad del aborto para asumir, en contraste, que podemos partir de la presuposición de que ambos agentes (tanto la madre como el feto) son personas. A partir de esto, ella busca defender que aún en este escenario, el feto no tiene derecho a esperar la ayuda de la madre con el objetivo de conservar su vida. La estrategia que Thomson sigue para defender su postura es la de presentarnos una analogía entre el feto y un violinista que fue conectado de manera forzada (mientras dormíamos) a nuestro cuerpo y quien requiere de permanecer conectado a él durante 9 meses con el objetivo de conservar su vida. Si lo desconectamos antes de este lapso de tiempo, el violinista morirá irremediamente. El punto que Thomson busca enfatizar, a través de la analogía entre el violinista y el feto, es el de que pedir que uno ayude a otra persona en una situación en la que la ayuda representa elevados costos, inclusive en los casos en los que la vida del violinista (en analogía con el feto) peligre, constituye una petición supererogatoria (es decir, que se encuentra más allá de nuestro deber por ayudar). Tanto la desconexión del violinista de nuestro cuerpo como el aborto del feto no constituyen, por tanto, actos moralmente reprochables y, en esta medida, las leyes deben permitir que las mujeres tengan acceso al aborto.

reprobable, la práctica del aborto. Más bien, considera que es muy difícil justificarla debido a que el argumento más sólido a su favor (el que sostiene que abortar representa algún tipo de defensa de la vida de la mujer) es muy endeble. Su estrategia argumentativa inicia identificando dos posturas a favor del aborto que, por razones diferentes, le parecen problemáticas. Por un lado, se encuentra la de los moderados ‘thomsonianos’ quienes introducen la relación entre la mujer embarazada y el feto como una relación que es moralmente relevante. Señalan que debido a que una de las vidas en cuestión (la del feto) depende biológicamente de la otra (la de la madre) se debe de dar una cierta prioridad a la preservación de la vida e intereses de la madre. Frente a esta postura, Davis critica que la caracterización del estado de dependencia del feto sea adecuada para defender la superioridad de los derechos de la madre. La segunda es la postura más radical de algunas feministas quienes argumentan que se debe de permitir abortar debido a que este derecho garantiza el derecho a la defensa propia. La implicación de esta última postura feminista es que la vida o la salud de la mujer puede estar en peligro a raíz de su condición de embarazo y que, en consecuencia, ella debe de poder defenderse de la invasión injustificada y, en ocasiones, perjudicial que su cuerpo ha sufrido. La presunta radicalidad de este argumento consiste en dar prioridad absoluta al derecho de la mujer a decidir y en caracterizar al feto como una presencia extraña y completamente ajena al cuerpo de la mujer. Como vemos, Davis cuestiona, de forma acertada, estos presupuestos feministas radicales.

Sin embargo, ella también cuestiona, de forma no igualmente afortunada, que la mujer tenga derecho a solicitar la asistencia médica necesaria para proteger su vida al indicar que no existen buenas razones para preferir proteger la vida de la madre por encima de la del feto. La analogía a la que recurre para apoyar su supuesto consiste en caracterizar al embarazo como una situación en la que dos agentes morales luchan, con todos los medios a su alcance, por preservar su vida de la amenaza que el otro respresenta. En respuesta a Davis, en primer lugar, recupero algunas tesis de Feinberg para apoyar que la superioridad de los derechos de la mujer se deriva de que la naturaleza de sus intereses son, a diferencia de los del feto, más amplios y concretos. Con este último punto busco desestimar que la variable fundamental para apoyar que las mujeres puedan interrumpir sus embarazos sea, como aseguran los “moderados thomsonianos”, la de la dependencia del feto al cuerpo de la madre. Considero, por tanto, que hay mejores estrategias pro – elección

que no sucumben ante la objeción de Davis. Por otro lado, me parece que la analogía utilizada por ella y que consiste en caracterizar la problemática del aborto como la lucha por la sobrevivencia entre dos agentes morales, cuya vida es de igual valor, no es apropiada. Finalmente, señalo algunos de los inconvenientes, de naturaleza política, que tiene el hecho de no preferir preservar la vida y salud de la madre por encima de los posibles intereses que tenga el feto. Entre ellos, menciono que la consecuencia de comprometer la salud de muchas mujeres, (al igual que el hecho de dejarlas morir) es simplemente inaceptable desde la perspectiva de los fines más importantes y prioritarios que cualquier Estado posee.

El primer término que Davis incorpora es el de “defensa propia justificada”. Bajo esta perspectiva, decir que una víctima se puede o se debe defender ante una amenaza externa es asumir que: “las víctimas no son responsables de hallarse en un predicamento. Sin embargo, cuando las víctimas se encuentran en circunstancias que amenazan su vida porque negligente o imprudentemente han tenido conductas cuyos resultados podrían haberse previsto, entonces su derecho a matar para conservar su vida es menos claro (...) Aunque tal vez (las mujeres) tengan derecho a solicitar un aborto para conservar su propia vida, no se puede decir que hacerlo sea claramente un caso de defensa propia justificada.” (Davis; 2001: 135). En primer lugar, el propósito de introducir la negligencia y la imprudencia como variables que tendrían que reducir la plausibilidad del argumento a favor de la defensa propia tiene implicaciones bastante cuestionables en el tema del aborto. El punto que Davis desea enfatizar es el de que no es del todo legítimo que una mujer busque “defender” o preservar su vida de las complicaciones de su embarazo si ella buscó deliberadamente embarazarse o si lo ocasionó imprudentemente. Esta objeción al aborto según la cual la mujer es responsable de su embarazo porque tuvo sexo con o sin la debida protección, omite la relación que existe, en muchos casos, entre la práctica del aborto y la falta de educación en salud reproductiva. ¿Qué tan responsable puede ser realmente una mujer de su embarazo cuando ella no contaba con la información o con los medios para adquirir alguno de los métodos de anticoncepción? En segundo lugar, la implicación más negativa de esta postura es el supuesto de que aún si la mujer no contaba con la educación o con los métodos de anticoncepción para evitar un embarazo, ella podría haber evitado un encuentro sexual que pudiese derivar en el embarazo. Lo que esta segunda postura omite es

la violencia física y sexual que han padecido históricamente las mujeres, quienes son violadas y asesinadas en números muy significativos en países como México³⁷. Otra de las suposiciones graves que se puede encontrar, de forma implícita, en este tipo de posturas es la de que las mujeres por ser las personas más vulnerables a padecer las consecuencias de un embarazo no deseado, tendrían que ser quienes intentaran refrenar los apetitos sexuales masculinos. Esta posición de machismo cultural responsabiliza a las mujeres por “permitir que el hombre se exceda” o por provocar, irresponsablemente, el deseo sexual masculino que lo llevó a cometer el delito de la violación. La mujer en cualquiera de estas dos situaciones de encuentro sexual (voluntario o involuntario) es la responsable de las consecuencias que de él se deriven, entre ellas, de haberse embarazado.

Coincido, por otro lado, con Davis en su postura de que el argumento sobre la “defensa personal” que expresan algunas feministas para defender el derecho de las mujeres a abortar falla porque de nada sirve intentar culpar al feto de una posible ‘invasión injustificada’ al cuerpo de la madre y de colocar la dicotomía entre víctima – atacante que es sumamente endeble para explicar el conflicto moral del aborto. Resulta muy problemático caracterizar al feto como un delincuente que deliberadamente quiso infligir algún daño en la madre. Sin embargo, que la estrategia basada en la “defensa propia” falle no quiere decir que no se pueda argumentar que la mujer realmente puede sufrir riesgos considerables a su salud que la lleven a optar por el aborto como una estrategia justificada de auto preservación. Para Davis, del hecho de que ambas entidades morales (el feto y la madre) tengan derecho a la vida en condiciones en las que ninguno de los dos se propone atender voluntariamente en contra de la vida del otro, se sigue que “(...) no existe ninguna razón para suponer que sea moralmente preferible (desde un punto de vista neutro o desinteresado) que quien sobreviva sea la víctima cuando el atacante no constituye más que una amenaza pasiva para su vida” (Davis; 2001:141) Esta situación de que alguien pueda

³⁷ Según el INEGI (en el documento titulado “Panorama de violencia contra las mujeres, endireh, 2011), “en el país de 16.2% de las mujeres casadas o violentadas por su pareja han sufrido agresiones de extrema gravedad. Esto significa la existencia de 1785469 víctimas” (p.7) Por otro lado, “ en el relación al espacio comunitario, de la ENDIREH 2011 se desprende que en el ámbito nacional 31.8% de las mujeres de 15 años y más han sido víctimas de alguna agresión pública (aunque no sea cotidiana) que pueden ir desde los insultos, hasta las violaciones de estas mujeres. De ellas, 86.5% sufren intimidación, 38.3% fueron víctimas de abuso sexual y 8.7% fueron violentadas físicamente” (p. 52). Ver estudio en: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/estudios/sociodemografico/mujeresrural/2011/702825048327.pdf

Según el portal “Animal político” en México entre los años 2006 y 2012 acumulamos poco más de 13 mil feminicidios en México, lo que equivale a casi 6 víctimas al día. Ver estudio en: <http://www.animalpolitico.com/blogueros-salir-de-dudas/2014/12/16/como-se-cuentan-feminicidios-en-mexico/>.

ser una amenaza pasiva para la vida de otra persona lleva inclusive, y según Davis, a que sea imposible diferenciar entre víctima y atacante. Ambos, de una u otra forma y de manera legítima, están peleando por preservar su vida. En esta lucha por preservar la propia vida, Davis introduce el término de “permiso – relativo –al – agente” que es el que avalaría, a cada una de las partes, a atentar en contra la vida del otro con el sólo propósito de preservar la propia.

Ahora bien, de este derecho a la vida que tenemos, incluso, en casos extremos en los que nos vemos orillados a recurrir a la violencia contra otros para sobrevivir, no se sigue según Davis “tener derecho a todo lo que sea necesario para mantenernos vivos” (Davis; 2001: 144). No tener derecho a todo lo que pueda ser necesario para mantenernos vivos implicaría, por ejemplo, no poder exigir la asistencia médica requerida para realizarnos un aborto en caso de que el embarazo haga peligrar nuestra vida. Que un médico ayude a preservar nuestra vida, al practicar un aborto, tendría implicaciones discrecionales a favor de la vida de la madre que el feto no podría, de modo alguno, contrarrestar. Para Davis, esto último es lo que se sigue de asumir, con seriedad y llevado a sus últimas consecuencias, el argumento de la defensa propia. Según Davis, entonces, la mujer tiene derecho a enfrentar las amenazas que ponen en riesgo su vida aunque no pueda hacer uso de cualquier medio para conseguir dicho fin. Del hecho de que el feto esté también luchando legítimamente por preservar su vida se deriva la restricción de que la mujer no deba de recurrir a la asistencia de terceros. Ahora bien, Davis menciona que inclusive en el caso de que se descartase la dicotomía víctima – atacante, todavía se podría justificar el derecho de la mujer con base en “la asimetría moralmente relevante entre la mujer y el feto” que ella identifica con la postura moderada thomsoniana. Sin embargo, sería improbable que las posturas más restrictivas la apoyen en tanto que lo que les interesa defender es, precisamente y según ella, la tesis de que el feto merece, desde la concepción, el mayor respeto y dignidad.

A diferencia de Davis, no me parece que el argumento a favor de preservar la vida de la madre con base en esta asimetría, lleve al rincón sin salida que ella supone. Descartar la dicotomía víctima – atacante no lleva a invalidar que la mujer pueda estar justificada en proteger su vida. Esto último se podría conseguir al señalar que si bien es posible pensar que tanto la mujer como el feto tienen un interés legítimo en tener una especie de futuro (de

entrada accesible a ambos siempre y cuando ninguno interfiera en contra del otro), la mujer es quien realmente tiene el derecho a exigir, frente la autoridad, el acceso a los medios y condiciones que le permitan preservar sus intereses que son, en su caso y a diferencia de los del feto, realmente existentes y concretos. En relación con este punto, estoy de acuerdo con Joel Feinberg (1980) quien señala que a pesar de que el feto es el tipo de sujeto a quien se le pueden adscribir, sin cometer ningún absurdo lógico, ciertos derechos en virtud de que se le puede identificar como depositario de un bien que le es propio ('a good of its own'), todavía no es posible adscribirle ningún interés presente debido a que en ningún momento ha tenido una serie de propósitos o deseos que funden su existencia: "(...) los niños no nacidos son el tipo de seres cuya posesión de derechos puede ser significativamente predicada aún cuando sean temporalmente incapaces de tener intereses debido a que sus futuros intereses pueden ser protegidos desde ahora, y no tiene sentido proteger los intereses potenciales aún antes de que su actualidad haya cobrado vigencia" (Feinberg; 1980: 213).

El único tipo de interés que Feinberg identifica que está ya presente en el feto es el de nacer libre de daño físico. La existencia de este interés, que se materializa siempre y cuando el feto nazca, no implica que el feto tenga derecho a nacer. Lo que implica, en contraste, es que el futuro individuo en el que el feto se puede convertir tiene el interés en que se le proporcionen todas las condiciones adecuadas para que, en caso de nacer, no padezca algún daño que pueda perjudicar el ejercicio de sus intereses futuros. De este modo, los derechos del feto no nacido: "constituyen receptáculos de los derechos que él asumirá cuando se convierta en un ser completo que goce de intereses (...) si muere en el útero o no ha aún nacido, entonces ninguna persona existirá que pueda reclamar que él ha sido dañado, nadie podrá tampoco representar sus quejas o demandas o ser capaz de derivar la existencia de ningún tipo de derecho a partir de tener en cuenta el tipo de ente que el feto es" (Feinberg; 1980: 210). Considero que la perspectiva de Feinberg es muy adecuada ya que a partir de ella podemos evaluar, con base en una caracterización apropiada de los intereses que son predicables de cada tipo de sujeto (fetos, animales, seres humanos que padezcan estados pasajeros o permanentes de inconsciencia, etc.) qué tan bien se ha llevado a cabo la discusión pública sobre la relevancia de proteger el principal tipo de bien que está en juego tanto en los debates acerca del aborto como en el de los derechos de

los niños. Dicho bien consiste, como señala Feinberg, en preservar a las personas que nacen de cualquier tipo de daño físico (y posteriormente psicológico). De este modo, se puede apreciar que el espíritu del artículo 123 constitucional³⁸ que protege tanto la salud de la mujer embarazada como las condiciones intrauterinas de desarrollo del feto, es apropiado. Los derechos ‘contingentes’ (contingente a que nazca) del feto exigen que a éste se le haya proveído de todo aquello que pueda requerir para que cuente, como persona futura, con una calidad de vida mínima. Sin embargo, lo que no se sigue de dicho espíritu es el derecho del producto a nacer. Por el contrario, si en verdad pusiéramos la atención debida en el principal interés involucrado, podríamos argumentar exitosamente que obligar a las mujeres a llevar a término sus embarazos no refleja una preocupación sincera por preservar a las personas nacidas de daño físico. La mejor manera de conseguir este fin sería mostrar la evidencia de que muchos de los embarazos no deseados dan lugar a niños abandonados, maltratados o que han nacido con serias deficiencias de diferentes tipos.³⁹ Obligar a que las mujeres den a luz argumentando a favor de los derechos de los niños, como muchos grupos conservadores intentan hacer, es distorsionar el espíritu de los derechos de los niños.

Por su lado, Feinberg señala también que el hecho de que alguien tenga intereses quiere decir que estos intereses: “deben de estar compuestos de alguna manera por deseos e intenciones, los cuales presuponen la presencia de ciertos estados como son las expectativas, creencias, y la autoconsciencia cognitiva que están presumiblemente ausentes en los vegetales” (Feinberg; 1980: 209). Esto último descarta que la asimetría moral entre el feto y la madre provenga, como Davis parece asumir, de alguna otra propiedad que el feto pueda tener y que no sea traducida al lenguaje de los intereses o del tipo de bien que al

³⁸ La fracción V del apartado A de este artículo, menciona textualmente lo siguiente: V.- las mujeres durante el embarazo no realizarán trabajos que exijan un esfuerzo considerable y signifiquen un peligro para su salud en relación con la gestacion; gozarán forzosamente de un descanso de seis semanas anteriores a la fecha fijada aproximadamente para el parto y seis semanas posteriores al mismo, debiendo percibir su salario integro y conservar su empleo y los derechos que hubieren adquirido por la relación de trabajo. En el periodo de lactancia tendrán dos descansos extraordinarios por día, de media hora cada uno, para alimentar a sus hijos; (reformado mediante decreto publicado en el diario oficial de la federacion el 31 de diciembre de 1974. Modificado por la reimpression de la constitución, publicada en el diario oficial de la federacion el 6 de octubre de 1986.) Es necesario señalar, brevemente, que esta fracción ha sido tomada en las discusiones realizadas por la Suprema Corte de Justicia de la Nación en materia de aborto. La recuperación de la fracción en cuestión se ha utilizado para enfatizar la innegable importancia que el texto constitucional le concede a la protección de vida en gestación ya que, de otro modo, no se entendería que a la mujer se le exima, durante el periodo que su embarazo dure, de las obligaciones laborales contractuales que ha asumido con su empleador. Además de esto último, la mujer es también beneficiaria de periodos de descanso obligatorio tanto antes como después del alumbramiento.

³⁹ Cuando se comparan las cifras anuales del número de niños que nacen con menos de 2500 gramos en el país, se puede notar que estas cifras van en aumento. En 2010, hubieron 147,523 niños que nacieron con menos de este peso que es considerado por los especialistas como aquél que permite un adecuado desarrollo físico y mental en etapas posteriores de crecimiento. (INMUJERES). Por otro lado, las cifras que en el año 2009 el DIF recibió sobre maltrato infantil ascienden a 59 mil 183. (Diario El Universal, 10 de agosto de 2009).

feto se le pueda adscribir sin incurrir en ningún error (lógico o empírico).“(…) nos inclinamos a pensar que la condición moral de su ser depende, de un modo fundamental, de la clase de cosa que es, y que el hecho de reconocer que el feto es dependiente, es algo temporal y contingente.” (Davis; 2001: 158). En respuesta a Davis, considero con Feinberg, que no es el estado de dependencia del feto lo que hace permisible abortarle. Por el contrario, que alguien pueda tener derecho a que sus intereses específicos sean debidamente protegidos depende de que ellos puedan ser formados a partir de algún estado mental como los que Feinberg ha señalado (expectativas, deseos, creencias, cierto grado de autoconciencia). Justamente por la clase de cosa que el feto es (es decir, el de un ser humano en ciernes) resulta que no se le pueden adjudicar algún bien más allá del de nacer sin daño físico, algún interés discernible que pueda ser representado y defendido por terceros y tampoco algún derecho más que el de proteger el tipo de bien que le es propio y el cual es también relativo a su situación particular de ser habitante temporal y contingente del cuerpo de la madre. La dependencia del feto respecto del cuerpo de la madre, para garantizar su sobrevivencia, no es la variable que explica, de mejor manera, por qué la protección de los intereses de la mujer adquieren prioridad por encima de los del feto. Tampoco lo hace la referencia a alguna propiedad del feto que no sea traducible a la existencia de intereses. Del hecho de que el feto sea el tipo de ente del que se pueda predicar la existencia de un cierto tipo de bien, no se sigue que éste, como señaló Feinberg, posea intereses además del que consiste en nacer sin sufrir daño físico.

Otra conclusión cuestionable derivada de la aparente imposibilidad de asumir alguna superioridad de los intereses de la mujer sobre los del feto, como Davis defiende, es que una concepción así no permitiría que un gran número de políticas de salud pública, en materia de reproducción, se lleven a cabo de manera apropiada. Conceder la afirmación de que es muy difícil priorizar en la protección a alguna de las vidas involucradas, a manera de una postura moral y cognitiva apropiada, llevaría a asumir la posición radical de que ante una circunstancia en la que la salud de la madre estuviese en riesgo, no sería moralmente permisible intervenir para salvarle la vida. Si acaso, lo único que podría justificarse sería la acción preventiva de tratar de evitar embarazos no deseados, pero una vez que el embarazo exista, sería muy controvertido intervenir. Sin embargo, sabemos que uno de los criterios públicos relevantes que se toman en cuenta en el diseño de ciertas políticas de salud, en las

que se incorpora el derecho a practicarse un aborto, es el de eficiencia y el de estar guiados de acuerdo a una lógica de obtener cierto tipo de resultados favorables a un estándar de salud previsto. (Faden; Sirine 2010). Esta lógica de salud pública que ve al Estado como moralmente justificado y obligado a proveer un bien público sería inconsistente con sus objetivos preventivos iniciales si se accediera a dejar morir a un número considerable de mujeres con el objetivo de salvar la vida del feto. Conservar la vida y la salud es el principal objetivo de la ética de la salud pública, encaminada a preservar un bien público legítimo. El Estado no estaría desempeñando su tarea en esta materia si no pudiera estar en condiciones de prevenir el deceso de las mujeres que, voluntaria o involuntariamente, se embarazan y sufren posteriores complicaciones en sus embarazos.

El argumento de salud pública que brevemente introduje y que establece que el Estado está justificado moralmente en intervenir en los casos en los que la vida de la madre corre peligro busca responder a la postura de Davis que sostiene que los argumentos a favor del aborto, basados en una justificación de los derechos de las mujeres a la defensa propia, son problemáticos. Mi intención al retomar el argumento central de Davis fue la de señalar los problemas, de naturaleza política, que se siguen de asumir su línea argumentativa. Por otro lado, coincido con ella en su evaluación de que formular los derechos de la mujer como si fuesen “derechos a la defensa propia” frente a la interferencia de un delincuente es una caracterización de la controversia que no refleja, apropiadamente, ni la manera en la que se lleva a cabo la reproducción humana (la cual ha dependido, innegablemente, del altruismo de las mujeres a lo largo de la historia) ni el hecho de que los fetos no posean intención alguna (específicamente la de atentar contra la madre). Sin embargo y, diferencia de Davis, considero que la mujer sí debe de ser vista como el agente que goza de intereses cuya preservación debe de ser moralmente prioritaria.

3.4. Análisis de los argumentos de Nancy Davis desde la perspectiva del triple estándar de la RP

El argumento de Davis forma parte de una categoría de argumentos provida cuya línea argumentativa no consiste en defender que el feto sea una persona y que, por tal razón, su vida deba de ser protegida. Por el contrario, estos argumentos se centran en examinar qué consecuencias, moral y políticamente relevantes, podrían derivarse de asumir

que, en primer lugar, el feto sea considerado como una persona cuyo estatus moral sea equivalente al de la mujer y, en segundo lugar, que su sobrevivencia dependa de tener que solicitar la ayuda al agente de cuyo cuerpo necesariamente tiene que hacer uso (el de la madre). La fortaleza de estos argumentos, como puede verse, es que omiten las discusiones, de naturaleza metafísica acerca del estatus del feto. El razonamiento central, en contraste, consiste en analizar quién puede reclamar con legitimidad el uso de un bien escaso (el mismo cuerpo de la madre) para llevar a cabo un fin legítimo (sobrevivir) a pesar de que quien tiene la titularidad de dicho bien esté en desacuerdo con proveer esta ayuda. Este tipo de razones, por tanto, no pueden ser clasificadas como “comprehensivas” por no provenir, como solicita (D1), ya sea de una doctrina comprensiva particular o de una familia de doctrinas comprensivas. El argumento de Davis, como vimos, tampoco está basado en contenidos que pudiesen ser clasificados dentro de (D2), es decir, que sean “empíricamente falsos, altamente improbables o indemostrables”. En la medida en la que el argumento de Davis se basa en analizar qué tan bien están caracterizados los presuntos intereses, facultades o derechos tanto del feto como de la madre, su argumento no hace uso (de antemano) de ninguna tesis falsa o indemostrable. Se podría cuestionar, sin embargo, que la analogía que utiliza fuese la adecuada pero ello no equivale a afirmar que la información que usa sea “improbable” en el sentido de que no pueda ser, al menos de manera inicial, una caracterización plausible de la situación de enfrentamiento en la que las partes se encuentran. Tampoco se basa en ningún contenido que pueda ser clasificado al interior de (D3), es decir, en algún prejuicio social extendido. Incluso, su argumento podría ser una respuesta exitosa frente a cierto tipo de posturas pro – elección que afirman, en varios casos, que lo que subyace de fondo en la polémica del aborto es una aparente misoginia (Véase Jack Holland, 2006) en ciertos contextos sociales y culturales en los que se espera que las mujeres sean madres y no aborten. La respuesta que la perspectiva de Davis podría aportar, frente a estos argumentos, es que si el feto efectivamente tiene derecho a que le provea de las condiciones externas en las que pueda desarrollarse, el hecho de que exista misoginia en una sociedad dada es irrelevante para la justificación del aborto. En dicha sociedad puede haber misoginia pero si al feto se le afecta de formas decisivas e injustificadas, la razón para prohibir el aborto está basada en los presuntos derechos de éste a estar libre de daño. Por tanto, la fortaleza de este tipo de argumentos morales radica en

que si logran demostrar que el feto tiene derecho a recibir la ayuda de la madre, necesaria para sobrevivir, algunas de las consideraciones (defendidas por algunas posturas pro – elección) que enfatizan la existencia de misoginia, patriarcado o discriminación histórica en contra de la mujer, no serían las más adecuadas para argumentar a favor del derecho de las mujeres a abortar.

El argumento de Davis, por otro lado, también parece ser “accesible” según mi propuesta. Es decir, siguiendo mi nomenclatura: (A1), ya descarté que este argumento sea dependiente. Por otro lado, teniendo en cuenta (A2), “emplea consideraciones que, en principio, pueden hacerse inteligibles ante cualquier ciudadano que cuente con mínimas capacidades morales y de juicio” y (A3) “se basa en (o no se opone a) conclusiones científicas no controvertidas”. Podemos conceder que, según los requisitos (A1, A2 y A3) el argumento de Davis sea accesible y, por tanto, sea también tentativamente aceptable según el primer requisito del estándar de justificación de las razones “aceptables” (ACE1). Sin embargo, según el requisito (ACE2) de las razones aceptables (es decir, las que sirven ya no para la discusión sino para la justificación de una ley o política pública) este argumento “no es una ponderación suficientemente plausible de los valores políticos de una sociedad liberal (y de las consideraciones compatibles con estos) para contar como estándar público de justificación”. Esto se debe a que, como señalé en la sección anterior, garantizar la salud pública de los ciudadanos es una de las tareas del Estado y una de las menos controvertidas que desempeña⁴⁰. El argumento de Davis, que busca equiparar el derecho a la vida tanto de la mujer como del feto, deja a la mujer sin la posibilidad de proteger sus intereses en las circunstancias más críticas (en las que su vida corre peligro) y sin la posibilidad de recurrir a la asistencia de terceros (médicos). Ninguna ponderación plausible de los valores políticos puede dejar desprotegida la vida y la salud de los ciudadanos.

3.5.- La inmoralidad del aborto: interferencia ilegítima al derecho del feto de tener un futuro.

⁴⁰ John Locke, por ejemplo, tanto en su *Ensayo como en su Carta sobre la tolerancia*, hace referencia a los argumentos de salud pública como aquéllos que justifican la intervención del Estado en circunstancias en las que la salud de los ciudadanos puede verse afectada (i.e. cuando se realizan rituales religiosos en los que se sacrifiquen animales sin las debidas precauciones para la salud de la población). (Ver Locke; 2005: 94)

Otra postura en contra del aborto que parece ser bastante persuasiva es la que propone Don Marquis en su artículo: *¿Por qué es inmoral el aborto?* En su caso, y en contraste con Davis, este autor no sitúa el dilema del aborto en términos de tener que optar, en una circunstancia de sobrevivencia extrema, entre la vida de la madre y la del feto. La fortaleza de su argumento consiste en sugerir que la controversia del aborto se encuentra en una situación de empantanamiento debido a que la tensión entre la “categoría biológica” y la “categoría moral” del feto a la que refieren ambas posturas (próvida y pro - elección) en la controversia del aborto, constituye una estrategia inadecuada e insalvable. Dicha tensión se expresa, en palabras de Don Marquis, de la siguiente manera:

“Si un ser humano se toma como una categoría biológica, entonces el antiabortista se queda con el problema de explicar por qué una categoría meramente biológica habría de marcar una diferencia moral. Se pregunta: ¿por qué es más razonable basar una conclusión moral en un número de cromosomas de nuestras células que en el color de nuestra piel? (...) Si el partidario de la elección intentara entender este problema diciendo que no se necesita una explicación, que de hecho tratamos a tal cúmulo de propiedades psicológicas como si tuvieran significación moral, el antiabortista ingenioso tendría una respuesta inmediata” (Marquis; 2001: 163 – 164)

De acuerdo con este autor, para poder emitir un juicio que aspire a ser objetivo respecto de la manera en que habría que tratar a los fetos, es necesario empezar por proponer (de una manera independiente) por qué el aborto sería problemático sin comprometerse con algún tipo de definición inicial de qué es una persona. Para Don Marquis, un argumento que ofrezca razones de peso en contra del aborto tendría que tratar de identificar cuáles son los daños claros y distinguibles (independientes al hecho de si es o no una persona) que el feto sufre cuando se le mata y no se le deja concluir con todas las etapas de su desarrollo biológico que culminen con su nacimiento: “La pérdida de mi vida biológica tiene como efecto que yo pierda todas esas actividades, proyectos, experiencias y gozos que de otra forma habrían constituido mi vida personal futura. Estas actividades, proyectos, experiencias y gozos son, o bien valiosos por sí mismos o bien medios para lograr algo más que es valioso por sí mismo.” (Marquis; 2001:167).

Este argumento que coloca la impermisibilidad moral del aborto en el daño que se le ocasiona al feto debido a que se le priva de tener un futuro que se presume valioso, es de entrada, un argumento que no busca atribuir al feto ningún estatus moral inicial. El punto

central del argumento es entonces que, independientemente de si el feto es o no persona, tiene también y, al igual que cualquier persona nacida, un futuro valioso en el cual poder desarrollar libremente sus intereses y proyectos. La inmoralidad del aborto consiste, en consecuencia, en la interferencia ilegítima de negarle a cualquier sujeto ese futuro al cual tiene derecho. Para Marquis, no sería un problema o reto para su propuesta la afirmación de Feinberg de que un feto no tiene, todavía, ningún interés que pudiese hallarse en la expresión de deseos, planes o motivos de ningún tipo. Aún y cuando Don Marquis pudiese concederle a Feinberg esto último, ello no descartaría de modo alguno el argumento de que el feto tiene innegablemente un futuro en el que plantear dichos intereses si su desarrollo evoluciona, efectivamente, de manera libre y sin interferencias. El argumento de Marquis sobre el daño que se le ocasiona a alguien por el simple hecho de privarlo de su futuro, depende de que se pueda demostrar que toda vida humana es, en algún u otro sentido, valiosa y que dicho valor es independiente del deseo que uno tenga o no de vivir. Toda persona prefiere, en su sano juicio, estar viva que muerta. Esto es lo que suponemos, por ejemplo, cuando tratamos de evitar que alguien que ha perdido los deseos de vivir se suicide. Creemos que su vida es valiosa a pesar de que esta persona no esté en condiciones de percibirla como tal. Don Marquis puede tener razón acerca de la presunción de valor que hacemos de cualquier vida y de que, en el caso del ejemplo del suicidio, nos llevaría efectivamente a tratar de evitar que alguien termine anticipadamente con ella. Ahora bien, lo que no se sigue del argumento anterior es su tesis sobre aquello en lo que reside la inmoralidad de terminar (o matar) el progreso de cualquier vida. Uno no necesita presuponer que la vida de un individuo X es efectivamente valiosa, aunque muy probablemente lo sea, para que matar sea condenable. Lo condenable de matar a ese individuo X consiste en la interferencia ilegítima e injustificada que implica terminar con una vida (muy o poco valiosa). Que la inmoralidad de matar o terminar con la vida de alguien se encuentre en la interferencia injustificada y no en la presunción del valor incondicional de dicha vida, ayuda a identificar que hay circunstancias desfavorables de la vida que llevan a que ésta sea no sólo percibida como menos valiosa por quien la vive, sino a que efectivamente lo sea. Decirle a alguien que ha perdido todo tipo de movilidad física debido a un trágico accidente, lo cual le impide realizar su proyecto de vida (ser alpinista, por ejemplo), que sus deseos de morir no están justificados, es ser paternalista. Claro, la

pérdida objetiva de valor de una vida sólo puede ser incuestionable en casos extremos en los que a la persona no le quedan muchas alternativas de florecimiento o auto – realización. Antes de dejar morir a alguien uno podría muy bien pensar que nuestro deber (como amigo o familiar) consiste en ayudarlo, por todos los medios posibles, a que salga, por ejemplo, del estado profundo de depresión en el que se encuentra o para que pueda encontrar otros motivos para seguir viva. Sin embargo, el punto que quiero enfatizar es que el valor de cada vida no es algo independiente de la manera en la que cada uno percibe su propia vida. A pesar de que mi vida sea, por tanto, objetivamente menos valiosa después de que he examinado mi circunstancia específica en el mundo, de ahí no se sigue, en sentido alguno, que alguien pudiese sentirse autorizado a terminarla (especialmente si se hace sin nuestra autorización). Matar a cualquier persona que progresivamente ha perdido todo tipo de interés en conservar su vida, sigue siendo un delito y un acto de interferencia moralmente injustificado. Sin embargo, parece que la situación es muy diferente si un moribundo recurre a algún tercero para solicitar una muerte digna en el caso de padecer alguna enfermedad incurable. La diferencia moralmente significativa entre los casos en los que la interferencia por parte de terceros es más razonable que aquellos casos en los que no, es relevante. Muchos sistemas penales en el mundo están ponderando si la eutanasia es una práctica que debe de ser despenalizada. Esta última posibilidad responde al hecho de que el valor de la vida no es algo que sea innegable y que no admita grados.

En el caso de un embarazo no deseado, es problemático pensar que el individuo, de nacer, tendría necesariamente un futuro valioso. Esto es justo lo que no pasa en la realidad. Hay evidencias de que las vidas de los niños cuyos embarazos fueron no deseados, serán precarias en el mejor de los casos y, en los peores, estarán sometidas a distintos tipos de daños físicos y psicológicos.⁴¹ Don Marquis puede afirmar y, con razón, que un bebé o un

⁴¹ En diversos estudios realizados en Estados Unidos por un equipo de sociólogos de la Universidad de Princeton, encontraron la siguiente evidencia en relación a la existencia de familias vulnerables y sus implicaciones en el precario desarrollo infantil: “Los autores encuentran que existen vínculos entre las familias frágiles y los resultados no uniformes en el desarrollo infantil. La inestabilidad familiar, por ejemplo, parece ser más importante que el tipo de estructura familiar en relación a los resultados cognitivos y de salud, mientras que crecer en una familia con una madre soltera (ya sea que haya o no estabilidad a lo largo del tiempo) parece ser más importante que la inestabilidad familiar en términos de condicionar cierto tipo de problemas de comportamiento. En general, los resultados son consistentes con aquéllos de otras investigaciones que indican que los niños criados en una familia integrada por una sola cabeza o por una pareja pero en donde exista (en ambos casos) cierta estabilidad, están en menos riesgo de ocasionar problemas de comportamiento que aquéllas en las que hay inestabilidad (estén integradas por una o dos personas).” (*The future of Children*, Vol. 20, Número 2. Otoño 2010). La breve conclusión que me gustaría sacar de estos hallazgos es que las mujeres solteras y con ingresos escasos que, además, no tienen probabilidades de procurar a su hijo de un entorno familiar estable, no actúan irracionalmente cuando optan por tener un aborto en lugar de dar a luz.

niño no deseado está en la misma situación que un feto no deseado y que, a pesar de ello, no se le mata por dicha razón. Marquis podría afirmar con Davis, que la dignidad que poseen ambos sujetos está dada en virtud del tipo de ente que cada uno es (y de sus intereses correspondientes) y que su dignidad no se fundamenta en las expectativas de realización que sus proyectos futuros puedan tener. Su defensa de la vida podría limitarse a expresar que la función propia del Estado es ofrecer que nadie interferirá (matándole) con el futuro de alguien más, independientemente de si dicha vida es o puede ser valiosa. Sería muy injusto concluir que debido a que el individuo X nació en determinadas situaciones de desventaja (que fue un bebé no deseado, que nació en situaciones de pobreza extrema y que tiene pocas posibilidades de alimentación y educación) de eso se sigue que sería mejor que no tuviese futuro alguno. Si bien en el caso de un individuo nacido sería sumamente problemático cancelarle su derecho a tener un futuro en virtud de que haya nacido en estas circunstancias desventajosas, en el caso de un feto que aún no ha nacido y que, además, no cuenta con la independencia física y el grado de desarrollo neuronal pertinente, no es descabellado pensar que ponderar sobre la deseabilidad de traer al mundo dicha vida es, al menos, pertinente. De acuerdo a Feinberg, el único derecho, con base en su circunstancia, que este individuo podría reclamar sería el derecho de nacer y crecer sin tener las perspectivas de sufrir daño físico alguno. La asignación de valor incondicional a cualquier vida que lleve a pensar que, en virtud de dicho valor, todo futuro humano es algo que debe de ser públicamente protegido omite que estamos lejos de vivir en las condiciones ideales en las que Marquis probablemente piensa. Vivimos en un mundo en el que existen males tales como la explotación infantil, la trata de personas y el tráfico de órganos de personas que viven en el tercer mundo. Estar a salvo de estos males es algo que desafortunadamente no se le puede garantizar de antemano a nadie y ello, en todo caso, no podría depender de la voluntad o compromiso de los padres a darle buenas condiciones de vida iniciales a sus hijos. Sin embargo, la consideración de que el bebé que nacerá es deseado y será bien recibido, me parece fundamental para tratar de evitar que este individuo padezca algún tipo de daño o sufrimiento que pueda condicionar, significativamente, la posibilidad de que pueda acceder a un futuro medianamente valioso.

Ahora bien, si fuese el caso de que la mejor manera de interpretar el valor de cualquier vida humana incluida la del feto (desde el momento en que es concebido hasta las

12 semanas de gestación) fuese apelando, como quieren los integrantes de la *Tradición de la nueva ley natural*, a que toda vida debe de contar con la atribución de la misma dignidad y de los mismos derechos, entonces ello llevaría a que no se le pudiese delegar, por ejemplo, la protección de los bebés recién nacidos a madres adolescentes que se embarazaron por imprudencia y quienes fueron obligadas a dar a luz. El Estado, como representante de los intereses comunes, tendría que poder garantizar que ningún niño, a partir de su concepción, sufriese de ninguna carencia que pudiese entorpecer su desarrollo tanto biológico como anímico que condicionase el tipo de futuro al que podría aspirar. Pero, más importante, tendría que asegurarse de que las mujeres que se han embarazado sin saberlo no incurrieran en ninguna negligencia aunque fuese involuntaria. Pensar en que lo que estamos protegiendo al evitar que las mujeres aborten es el derecho de alguien a tener un futuro valioso es inconsistente con la manera negligente en la que muchos niños no deseados crecen con escasas oportunidades de auto realización.

Mi postura en relación al argumento de Don Marquis de que la protección de la vida intrauterina desde su concepción es deseable debido al innegable derecho que todos tenemos a tener un futuro, cuestiona dos aspectos: por un lado, cuestiono que toda vida humana sea efectivamente valiosa para la persona de cuya vida se trata. Por el otro, no considero apropiada la prohibición de abortar bajo el supuesto del valor de la vida cuando dicha prohibición no consigue proteger el valor de la vida y los intereses de los fetos que si bien no han nacido, tienen probabilidad de nacer en condiciones de precariedad. Además de las objeciones anteriores, considero que hay un problema adicional con la propuesta de Don Marquis. Al final de su artículo, él anticipa una crítica que se le puede hacer a su argumento en contra del aborto, basado en el derecho que tenemos a tener un futuro. Se podría objetar que su argumento puede derivar, ante la dificultad de identificar claramente a qué sujeto se le obstaculiza el tener un futuro, en prohibir la anticoncepción. Es decir, si cualquier ente que esté vivo y cuya existencia tenga un propósito definido (continuar existiendo) tiene derecho a tener un futuro, entonces parece que tanto los óvulos como los espermatozoides cumplen con esta característica. Bajo esta perspectiva, sería dañino para los óvulos y espermatozoides privarlos de la posibilidad de cumplir con su función biológica (intentar formar parte constitutiva de un ser humano). Don Marquis, que ha anticipado esta crítica, la formula en estos términos: “(...) la anticoncepción impide que se haga real un futuro

valioso. Así que, a partir de la tesis de que los futuros valiosos deben maximizarse, se sigue que la anticoncepción es inmoral *prima facie*.” (Don Marquis; 2001: 182) A pesar de que parece una crítica fuerte, Don Marquis no cree que prospere debido a que existen un número indefinidamente alto de combinaciones entre el óvulo liberado y los millones de espermatozoides que podrían fecundar al feto y, por tanto, no habría ningún sujeto al que se le pudiese privar de futuro: “En el momento de la anticoncepción hay cientos de millones de espermatozoides, un óvulo (liberado) y millones de posibles combinaciones de todos ellos. No hay ninguna combinación existente. ¿Es el sujeto de la pérdida una mera combinación posible? ¿Cuál? Esta alternativa tampoco presenta un sujeto real sobre el que recaiga el daño.” (Don Marquis; 2001: 182).

A pesar de que Marquis intenta ofrecer una respuesta satisfactoria a esta objeción, considero que su respuesta no es suficientemente buena. Él ha querido evitar el reduccionismo biológico o genético como estrategia para identificar al sujeto de derechos pero su pretensión de lograrlo no prospera e, inevitablemente, cae en este tipo de reduccionismo. Su respuesta de que no se puede identificar el sujeto concreto sobre el que recaiga el daño porque no hay una combinación genética específica que sea resultado de la fusión de un espermatozoide y el óvulo liberado, constituye una salida que sigue dependiendo de la biología. Para que Marquis pueda evitar el reduccionismo biológico tiene que abstenerse de afirmar que el único candidato a ser privado de futuro es el sujeto que cuente ya con el material genético completo. Esto último se debe a que su crítica, precisamente, consistió en expresar que una serie de características biológicas no pueden traducirse satisfactoriamente en la atribución de estatus moral. Desde mi perspectiva, su argumento basado en el derecho a tener un futuro es débil porque no puede ofrecer criterios efectivos y no arbitrarios para identificar al sujeto del derecho. La manera en que su argumento podría ser más convincente al evitar las asociaciones entre categorías biológicas y las morales, sería conceder que a los espermatozoides y a los óvulos se les priva de tener un futuro. Tanto para el óvulo como para el espermatozoide tener derecho a gozar de un futuro significaría no ser privados de la posibilidad de ser fecundado, en el caso del óvulo, o de poder fecundarlo, en el caso del espermatozoide. Que no exista un individuo definido no quiere decir que, siguiendo una visión evolucionista de la lucha por la sobrevivencia en la que el más apto vence, al espermatozoide más apto o con más posibilidades de fecundar

al óvulo, no se le pudiese dañar al evitársele la justa oportunidad de fecundar al óvulo y garantizar, de este modo, la presencia de su contenido genético en un futuro e hipotético feto. En conclusión, me parece que el argumento de Don Marquis no constituye una postura que sea preferible, en su defensa que hace de la vida frente a otras posturas provida, como las que presenta *La nueva ley natural*, a las que me referí anteriormente.

3.6. *Análisis de los argumentos de Don Marquis desde la perspectiva del triple estándar de la RP*

Desde la perspectiva política del *Triple estándar*, podemos apreciar que el argumento de Don Marquis no se basa en consideraciones dependientes. Al igual que Davis, Marquis no recupera razones que provengan de (D1): “consideraciones comprensivas”, ni tampoco son del tipo (D2): “consideraciones empíricamente falsas, altamente improbables o indemostrables”, ni tampoco utiliza razonamientos del tipo (D3): “consideraciones fundadas en prejuicios sociales extendidos”. Por otro lado, logra satisfacer los requisitos de la accesibilidad (A2): “emplea consideraciones que, en principio, pueden hacerse inteligibles ante cualquier ciudadano (que cuente con mínimas capacidades morales y de juicio)”. Que el tipo de razones que Marquis use sean “accesibles” quiere decir que su razonamiento, en torno a qué tipo de intereses (realmente predicables del feto) se le clausuran u obstaculizan al abortarlo, es adecuado para identificar en qué sentido abortar sí podría constituir un caso de daño no justificable. Apelar al futuro, al igual que el interés de estar libre de daño físico, implica poder identificar un tipo de bien que realmente le aplica y que es consistente con las características que el feto presenta en función del tipo de ente que es.

Sin embargo, mi impresión es que el presupuesto que se desprende de la propuesta de Marquis (y con el que él expresamente se compromete) es el de que toda vida humana es presumiblemente valiosa, tal y como lo señalé más arriba. Este presupuesto, según mi apreciación, no logra superar el último de los requisitos (A3) de la accesibilidad: “se basa en (o no se opone a) conclusiones científicas no controvertidas”. Es decir, afirmar que todo ente (sea o no persona) debe de tener derecho a un futuro, aún y antes de que éste adquiera intereses, se basa en la suposición de que dicho futuro es presumiblemente valioso lo cual resulta ser (como señalé) controvertido desde el punto de vista de la evidencia con la que

cuentan muchas de las ciencias sociales involucradas en la medición del bienestar general de las personas (y que miden las cifras de felicidad, empleo, suicidio, bienestar, expectativa de vida, etc). Por otro lado, las consecuencias de su argumento del “derecho al futuro valioso”, si tengo razón, llevan a limitar el uso de métodos anticonceptivos. Esta consecuencia, resultaría, de acuerdo a mi interpretación, en una ponderación insuficiente de los valores políticos de una sociedad liberal en la medida en la que ello llevaría a limitar el uso legítimo de los métodos de anticoncepción lo cual constituye una consecuencia que deben de ser tomada seriamente en cuenta. La igualdad en el estatus de ciudadanía depende de que las mujeres podamos tomar decisiones informadas acerca de cómo regular nuestra reproducción, dado que somos nosotras las que tenemos que lidiar con las mayores cargas derivadas de padecer embarazos no deseados. Por tanto, el hecho de que un argumento anti – aborto conlleve el alto riesgo de que las mujeres no podamos usar métodos de anticoncepción, constituye un inconveniente que no pasa con éxito el requisito (ACE2) de las razones aceptables. Este requisito señala que una razón aceptable: “es una ponderación suficientemente plausible de los valores políticos de una democracia liberal (y de las consideraciones compatibles con éstos) para contar como estándar público de justificación”. Ninguna sociedad democrática y liberal puede prescindir de la protección de los derechos reproductivos, cuya primera garantía es la de tener acceso a los métodos de anticoncepción (más allá de que se vea o no a la despenalización del aborto como extensión de dicha protección). Por tanto, si la consecuencia del argumento provida de Don Marquis es ésta, aunque no sea su objetivo y ello sólo constituya una consecuencia no buscada, su argumento no lleva a la mejor ponderación de los valores políticos que una sociedad democrática debe de buscar.

Hasta aquí me gustaría hacer un breve recuento de las tres posturas que he presentado y discutido críticamente en contra del aborto. La primera, la de George y Tollefsen, que defiende la inmoralidad del aborto con base en la consideración de que un individuo que cuenta con el material genético completo debe de ser visto como una persona a la que lo único que le falta es nacer para tener los mismos rasgos que compartimos todas las demás personas. La segunda (la de Davis), fundamenta su reserva de que el aborto sea moralmente defendible en que aún cuando la vida de la mujer corra un riesgo inminente, ello no lleva a que sea obvio preferir la vida de la madre a la del feto, omitiendo cualquier

discusión sobre de si el feto es o no de entrada una persona. La tercera, (la de Don Marquis), argumenta que el daño indiscutible que el feto enfrenta es que se le priva de tener un futuro objetivamente valioso. Como se vió, todas estas posturas son sofisticadas e ingeniosas pero, por diferentes razones, no pasan alguno(s) de los filtros del triple estándar y, por tanto, ninguna de las razones anteriores pueden ser vistas como razones públicas en el sentido de expresar la mejor ponderación posible de valores políticos.

Capítulo 4: Análisis de los argumentos morales pro – elección. Fortalezas y debilidades a la luz de los argumentos y posibles objeciones pro – vida y del Triple estándar de la razón pública

Existe una variedad amplia de tipos diferentes de argumentos pro – elección. El tipo de argumentos que me interesa revisar aquí son los que corresponden a las perspectivas liberales que se caracterizan por defender que las personas, como agentes morales, deben de poder elegir sus fines (el de practicarse un aborto o el de adoptar medios confiables de anticoncepción) entre una variedad de opciones más o menos significativas. Estas perspectivas sostienen, además, que es posible defender el derecho de las mujeres a practicarse un aborto desde una perspectiva imparcial e independientemente de los puntos de vista particulares o de los intereses específicos que se puedan tener circunstancialmente. Descartaré, por tanto, los argumentos pro – aborto que se basen exclusivamente en consideraciones de tipo consecuencialista o auto - interesadas que de ninguna manera pueden ser vistos como argumentos morales a favor del aborto (un ejemplo de esto es la política de control de población adoptada por la República Popular de China que obliga a las mujeres a realizarse un aborto cuando quedan embarazadas por segunda vez⁴²). Los argumentos morales a favor del aborto, a diferencia de los argumentos parciales o auto interesados, buscan ofrecer un tipo de justificación que, de prosperar, ofrezca a cualquier agente razones morales para guiar su conducta. Los argumentos específicos que analizaré, de manera intercalada, son los siguientes: el primero es el que presenta Michael Tooley en su artículo *In Defense of Abortion and Infanticide*. El segundo es el de F.M.Kamm, denominado “El principio tentativo de la desconexión” presente en su libro *Creation and Abortion, A Study in Moral and Legal Philosophy*. El tercero corresponde a un balance de las críticas que realizan Michael R. Wicclair y Christopher Kaczor, cada quien por su lado, de la reivindicación que hacen las feministas de “este cuerpo es mío” en el caso de Wicclair y de la “objeción de consistencia” en el caso de Kaczor. Ésta última cuestiona la defensa feminista del derecho que deben de tener las mujeres a no ayudar a salvar la vida del feto cuando ello requiere de esfuerzos desmedidos que no están dispuestas a ofrecer. En cuarto

⁴² Esta medida acaba de cambiar recientemente. En China ya se permite que las familias puedan tener un segundo hijo. Véase: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/mundo/2015/10/30/china-pone-fin-la-politica-del-hijo-unico>. Las razones para flexibilizar la prohibición, sin embargo, siguen siendo de tipo consecuencialista (revertir los problemas poblacionales derivados de tener mayor población masculina) y no son razones morales o de justicia (basadas en el reconocimiento de la importancia de proteger los derechos reproductivos, por ejemplo).

lugar, me interesa contrastar las consecuencias que se siguen de ver al problema moral del aborto como una controversia sobre la existencia de un hecho moralmente reprobable (la aniquilación de una persona), por un lado, o sobre el valor diferenciado que le atribuimos a la vida humana, más allá de si dicha vida corresponde o no a la de una persona, por el otro. Para ello, examino el argumento que ofrece Elizabeth Harman en: *Creation Ethics: The Moral Status of Early Fetuses and the Ethics of Abortion*.

Ninguno de los argumentos anteriores busca descartar, de entrada, que el feto desde la concepción y, a lo largo de su proceso de desarrollo y maduración al interior del útero, sea una persona. Por el contrario, estos argumentos buscan pronunciarse sobre el posible derecho a la vida del feto al analizar las cualidades que le son propias y, a partir de las cuales, se podría derivar un deber moral hacia ellos. Después del análisis de cada uno de los argumentos, haré el examen de los mismos desde la perspectiva del *Triple estándar*. Como señalé en el capítulo anterior en referencia al análisis de los argumentos morales provida, mi objetivo es examinar si estos argumentos satisfacen los requisitos de mi clasificación de *razones dependientes*: (D1), (D2) y (D3), los contenidos de esta nomenclatura son los siguientes: (D1) consideraciones comprensivas, (D2) consideraciones empíricamente falsas, altamente improbables o indemostrables, (D3) consideraciones fundadas en prejuicios sociales extendidos. Lo que se sigue de que alguno de estos argumentos cumpla, de forma disyuntiva, con uno o más de estos contenidos es que deban de ser excluidos de la deliberación pública. Posteriormente, me interesa saber si cumplen con los requisitos de la clasificación de *razones accesibles*: (A1), (A2) y (A3). Los contenidos de esta nomenclatura, son: (A1) no es dependiente, (A2) emplea consideraciones que pueden ser traducibles a ideas del sentido común, (A3) se basa en (o no se opone a) conclusiones científicas no controvertidas, (A4) articula valores políticos básicos de una democracia liberal. Cumplir con todos los requisitos de esta nomenclatura implica que el argumento en cuestión pueda ser, de entrada, utilizado en las discusiones públicas acerca de la legitimidad de la interrupción legal del embarazo. Finalmente, también busco examinar si estos argumentos satisfacen los contenidos de (ACE1) y (ACE2). Estos contenidos son los siguientes: (ACE1) es una razón accesible. (ACE2) es una ponderación suficientemente plausible de los valores políticos de una democracia liberal (y de las consideraciones compatibles con éstos) para contar como estándar público de justificación. La consecuencia

de que alguno de los siguientes argumentos cumpla con estos dos últimos requisitos es que sus contenidos (i.e. sus razonamientos, términos, valores y principios) puedan ser vistos como términos apropiados de la decisión (y no sólo de la discusión) pública.

A diferencia del análisis de los argumentos provida, fuera del argumento de Tooley que considero por separado, agrupo al resto para ser analizados de manera conjunta desde esta perspectiva política. La razón de por qué los agrupo es debido a que me interesa seguir una cierta secuencia en el análisis: algunas de las flaquezas presentes en cada uno de ellos pueden ser contrarrestadas o corregidas por los contenidos o estrategias argumentativas de otros de los argumentos pro – elección que aquí mismo examino.

4.1.- La defensa del aborto y del infanticidio

Si bien el artículo de Tooley fue publicado hace cerca de tres décadas, la bibliografía más reciente continúa discutiendo su propuesta que se ve como ejemplo de una postura liberal radical. El autor inicia asumiendo lo que es familiar en la discusión sobre el aborto: la presunción de que identificar un punto determinante, y no arbitrario, del desarrollo del feto que permita saber a ciencia cierta cuándo éste es persona, no prospera. En contraste con las posturas provida para quienes la imposibilidad de ubicar claramente este momento del desarrollo del feto, se traduce en la prohibición categórica de abortar a lo largo del proceso de gestación debido al riesgo implícito de abortar a una persona, Tooley defiende la postura contraria. Es decir, él piensa que lo que se sigue de asumir que el feto desde la concepción no posea las características centrales que poseen las personas, como el hecho de poseer deseos o intereses, es que inclusive los recién nacidos no deban de ser considerados como personas. Para Tooley, en virtud de lo anterior, el infanticidio, hasta antes de que el bebé cumpla el primer año de edad, no debería de ser moralmente reprochable. En palabras de Tooley:

“En el caso de una entidad que no es capaz, en tiempo presente, de tener ningún deseo, sus intereses deben de estar basados enteramente en la satisfacción de deseos futuros. En esta medida, dado que la satisfacción de deseos presuponen la existencia continua de la entidad en cuestión, cualquier entidad que tenga un interés que esté basado en la satisfacción de deseos futuros tiene que tener también un interés en la continuidad de su propia existencia. Por lo tanto, una entidad que no es capaz, en tiempo presente, de tener algún deseo en lo absoluto (como en el caso de un cigoto) no puede tener intereses en lo absoluto a menos que tenga un interés en la continuidad de su propia existencia. En breve, argumentaré que

un cigoto no puede tener un interés de este tipo. De esto último se seguirá que no puede tampoco tener ningún interés en lo absoluto y, esta consecuencia, junto con el principio del interés, implica que no todos los miembros de la especie de *Homo sapiens* tienen derecho a la vida”. (Tooley; 1984: 120)

En la cita anterior, Tooley asocia la posibilidad de poseer deseos a futuro con la condición de que alguien tenga interés en su propia conservación. Tener un deseo en desarrollar futuros deseos u otros intereses implica que podamos proyectar dichos deseos a futuro y esto sólo lo logran aquellos seres a quienes se les puede adscribir deseos en el momento presente. A propósito de este punto, me parece que es verdad que ningún feto desarrollado o, inclusive, un bebé recién nacido, pueden expresar (por medio del lenguaje) que poseen estos deseos de manera consciente. Sin embargo, ello no quiere decir que un ser vivo, de acuerdo a su propio arreglo orgánico, no tienda inconscientemente a la auto-preservación. Esto último no implica que un feto deba de tener derecho a la vida, y a la no interferencia a lo largo de su proceso de desarrollo en virtud de su sola tendencia a la auto-preservación, pero sí quiere decir que es necesario diferenciar entre el derecho de alguien a la vida (cuya protección debe de ser garantizada por la autoridad del Estado) y la capacidad o posibilidad de hacer un uso discrecional de la vida de un ser vivo. Respecto de un chimpancé adulto, por ejemplo, no podríamos decir que tiene un interés en su propia conservación a la manera en la que Tooley lo expone. En la medida en la que el chimpancé no proyecta sus intereses en una línea temporal, podríamos pensar que no se le puede adscribir un derecho a la vida. Ahora bien, ¿qué quiere decir que un ser vivo no tenga derecho a la vida? Lo que creo que quiere decir es que alguien más puede encontrarse en una situación de ponderar si dicho ser vivo posee algún tipo de dignidad en virtud de la cual exista una prohibición categórica de no dañarle o matarle. Muchos de los animales comestibles (las vacas o las gallinas, por ejemplo) no tienen derecho a la vida de la manera en la que se ha explicado. Uno podría pensar, en esta línea argumentativa, que la necesidad de comer y de sobrevivir, justifican, hasta cierto punto, que podamos hacer uso de sus cuerpos con esta finalidad. Sin embargo, tendríamos una actitud moralmente diferente si los matáramos, por ejemplo, por el simple placer de verlos sufrir. Esto es algo con lo que Tooley estaría de acuerdo.

“A pesar de que los gatos tienen ciertos intereses incluidos, en particular, un interés en no ser torturado que se deriva de la capacidad de sentir dolor, estos no tienen un interés en su

propia existencia continua y, por tanto, no tienen un derecho a no ser destruidos.”(Tooley, 1984;125).

De acuerdo con Tooley, que un individuo X tenga derecho a que su vida no sea destruida (a diferencia del caso en el que tenga derecho a no ser torturado) implica que tenemos la obligación tanto de buscar preservar como de defender su vida frente a posibles fines o inclinaciones ajenos a sí mismo. Es justo en virtud de ello que dichos fines ajenos a sí mismo tendrían que ser, de antemano, descartados o negados (cualquiera que fuese su importancia subjetiva). Por tanto, en virtud de que una vaca no tenga derecho a la vida y de que podamos anteponer, con cierta legitimidad, nuestros fines a los de ella (inclusive por encima de su propia sobrevivencia) no es algo que sea consistente con pensar que podríamos simplemente dejarla morir de hambre. Que no tengamos obligación de no destruirla no quiere decir que estemos moralmente avalados a aniquilarla a discreción aún si buscáramos hacerlo de modo que no resulte doloroso para ella. Esto último no querría decir, por otro lado, que tendríamos que alimentarla a toda costa (es decir, que tengamos un tipo de obligaciones morales supererogatorias), lo único que quiere decir es que uno tiene la intuición moral de que aniquilar a cualquier vida animal, por razones frívolas, no es justificable independientemente de si a su especie en particular se le adscribe o no derecho a la vida. Es verdad que ni un bebé ni un animal poseen deseos en el sentido consciente en el que los tenemos todos los seres humanos desde que somos niños. Sin embargo, eso no quiere decir que el deseo de sobrevivencia no se pueda expresar de otra forma. El llanto de un recién nacido es un indicio de que quiere ser alimentado o de que tiene algún malestar que requiere de atención. Un animal, aunque no tenga proyectos individuales a largo plazo puede expresar frustración ante el hecho de no conseguir lo que inmediatamente se proponía (jugar con una pelota, por ejemplo). En el caso de los animales salvajes que se encuentran en su propio hábitat, ellos poseen estrategias más complejas de sobrevivencia que implican, por ejemplo, la distribución de roles y labores (pensemos en las hormigas o abejas) para el suministro de sus alimentos o para evadir exitosamente a sus depredadores.

Tooley identifica que su argumento puede llevarlo a negar el derecho a la vida de todos los seres que no sean adultos humanos quienes pueden proyectar sus deseos e intereses a futuro. Como se percata de que esta opción es muy fuerte, concede que algunos miembros de especies animales puedan tener también derecho a la vida:

“Estoy fuertemente inclinado a pensar que los miembros adultos de, al menos, algunas especies no humanas tienen derecho a la vida. La razón por la que afirmo lo anterior es que, en primera, pienso que algunas especies de animales no humanas son capaces de vislumbrar su futuro y de tener deseos acerca de sus estados futuros. En segundo lugar, considero que cualquier ente que tenga capacidades tiene también intereses en su propia existencia continua. Y, en tercero, pienso que tener un interés en nuestra propia existencia continua no es simplemente una condición necesaria sino que es también una condición suficiente para tener derecho a la vida.” (Tooley, 1984: 133).

El problema con esta atribución del derecho a la vida que se hace a ciertas especies de animales es que no especifica cuáles o en virtud de qué características biológicas o psíquicas algunas de estas especies sí son merecedoras al derecho y otras no. Nos dijo, por ejemplo, que los gatos no están contemplados dentro de los ejemplares de animales a los que sí estaría dispuesto a concedérselo (aunque no menciona qué especies son éstas). Por lo pronto, sabemos que ninguna necesidad biológica de un individuo cuenta como una cualidad moralmente relevante para suponer que éste tiene un interés en su propia auto-preservación. Como nos dijo Tooley, ser capaz de formular deseos conscientes es una característica necesaria y suficiente para poder apelar a un derecho de esta naturaleza que genere, a su vez, obligaciones de no interferencia por parte de terceros. Pero, ¿en qué se fundamenta realmente que ciertos animales, al igual que los seres humanos adultos, tengan derecho a la vida? ¿En su capacidad de planear a futuro aunque sólo lo hagan por el instinto de sobrevivencia (como las hormigas), en su capacidad de estrechar lazos de afecto y dependencia (como los perros), en su capacidad de asignar roles y funciones a cada individuo para su auto protección (como los monos y ciertas especies de aves)? Esto es algo sobre lo que Tooley no se pronuncia y, por tanto, no especifica, con el detalle necesario, en qué se sustenta que ciertos animales sí tengan deseos conscientes de tener un futuro y otros no. No está para nada claro en qué consiste dicho deseo o preocupación. Si algo comparten todos los animales con los fetos y los bebés recién nacidos es precisamente la falta del lenguaje a través del cual se podrían identificar, sin lugar a dudas, la presencia inconfundible de un deseo de esta naturaleza. Por tanto, para que su argumento prospere tiene que mostrar por qué ciertas especies de animales y no los bebés recién nacidos tienen derecho a la vida. Si no lo hace, de ello se seguiría que ningún miembro del reino animal, al igual que los fetos y los bebés humanos recién nacidos, pueden ser candidatos a tener intereses y derechos y, por tanto, sólo los tendríamos los seres humanos adultos. Su

argumento se resume en la siguiente conclusión que deriva de la estructura de su argumento⁴³:

“(5) Un individuo no puede tener derecho a su propia existencia continua a menos que se presente alguna ocasión en la que, por lo menos, posea el concepto de la continuidad de su ser o de su substancia mental.” (Tooley, 1984: 130).

La conclusión a la que llega Tooley es la de que si el individuo en cuestión no posee un concepto o deseo sobre la existencia continua en el tiempo presente (T), entonces es necesario que al menos haya algún momento en el que lo posea. Sin embargo, la conjugación del verbo en tiempo presente (‘posea’) deja ambiguo si el requisito hace referencia a que haya poseído en tiempo pasado este concepto o que lo pueda poseer en el futuro. Esta aclaración es relevante porque no es lo mismo decir que el derecho a la vida está garantizado a las personas que posean en tiempo presente (T) este concepto o en un tiempo pasado (P) a afirmar que la posibilidad de que este momento pertenezca al futuro (F). La opción de incluir sólo a las personas que poseen el concepto en tiempo presente (T) implica que descartemos a los seres humanos que aunque hayan tenido dicho concepto en el pasado (P), su estado presente (de coma, por ejemplo), impida que se le atribuya el derecho a la vida. Por el contrario, si incluimos entre los merecedores al derecho a quienes hayan tenido también el concepto en tiempo pasado (P), entonces el derecho a la vida de la persona que se encuentra en estado presente de coma, estaría protegido, no así el de un feto o bebé recién nacido quienes nunca lo han tenido en tiempo pasado (P) o en tiempo presente (T) pero que lo podrían tener en un tiempo futuro (F). Ahora, si hacemos extensivo el derecho inclusive a quienes podrían tenerlo en (F), la conclusión es la de que los fetos y bebés sí serían el tipo de entes a los que el derecho aplicaría, no así a algunos miembros de especies animales a los que Tooley busca incluir. En contraste, si afirmamos que sólo deben de tener derecho a la vida quienes tengan el concepto en tiempo presente (T) o en tiempo futuro (F) pero no en tiempo pasado (P), entonces se incluye a los fetos y bebés pero no a

⁴³ Su argumento completo es el siguiente: (1) El concepto de tener un derecho es tal que un individuo no puede tener derecho a su existencia continua en el tiempo T a menos que dicho individuo sea tal que esté en su mejor interés, en el tiempo específico T, que su existencia continúe. (2) Un individuo consciente no puede tener interés en su propia existencia continua en el tiempo T a menos que dicho individuo tenga un deseo, en el mismo momento T, a que su existencia, como sujeto de consciencia, continúe o que posea dicho deseo en, al menos, otros momentos. (3) Un individuo no puede tener, como sujeto consciente, un deseo a su existencia continua a menos que exista un momento específico en el cual posea también el concepto de la continuidad de su ser o substancia mental. Por lo tanto: (5) Un individuo no puede tener un derecho a su existencia continua a menos que haya al menos un momento específico en el cual posea el concepto de su existencia continua o de su substancia mental.

quien esté en estado de coma. Como se puede notar, no es sencillo saber por qué razones y, en virtud de qué cualidades físicas o psicológicas (presentes en tiempo presente, en tiempo pasado o en tiempo futuro) Tooley busca proteger a los individuos a los que incluye como merecedores al derecho a la vida. Incluso, pensando que la opción correcta es la de considerar que el tipo apropiado de sujetos a los que debe asignársele el derecho a la vida es, ya sea, quienes lo tengan en tiempo presente (T) o en tiempo pasado (P) y no los que puedan tenerlo en tiempo futuro (F) en virtud de que, por ejemplo, en ningún momento han adquirido ninguna identidad y sus posibles intereses no han tenido ninguna vigencia, no está claro por cuánto tiempo es posible preservar el derecho a la vida de la persona que está en coma y si sólo en virtud de que alguna vez tuvo el concepto de su continua existencia es suficiente para garantizarle este derecho de manera indefinida.

Por tanto, la conclusión a la que llega Tooley en (5) no es suficiente para justificar el que se proteja el derecho a la vida de los individuos a los que él ha hecho referencia y no a los que ha descartado como posibles sujetos de derechos (fetos, bebés y ciertos animales). Por otro lado, Tooley tampoco aclara si no tener derecho a la vida equivale a poder hacer un uso arbitrario y discrecional de la vida de las especies a las que no le atribuimos dicho derecho. En el caso de que pensáramos que no tener derecho a la vida equivale a poder hacer uso discrecional de la vida de quienes no tienen el concepto de su existencia continua (como en el ejemplo del gato que él puso), entonces podríamos deshacernos a discreción de dicha vida (sin preocuparnos si tenemos o no razones para ello o qué tipo de razones lo justifican) con tal de que el individuo no sufra a raíz de ser torturado (podríamos matarle, por ejemplo, dejando la llave del gas abierta mientras duerme). Me parece que la estructura del argumento de Tooley genera consecuencias que deberíamos querer evitar. Aún ajustando lo más posible su argumento a nuestras intuiciones morales y afirmando que sólo ciertas clases de animales no son sujetos del derecho a la vida, hay algo problemático en pensar que podemos hacer un uso discrecional de la vida de un gato. Creo que nuestra incomodidad ante esta posibilidad se debe a que, por lo general, buscamos asignarle a cualquier vida (humana o animal) un cierto valor aunque ante disyuntivas de a quién salvar en un incendio o inundación, muchos nos inclinemos claramente por la del ser humano. Nuestra creencia de que hay vidas más valiosas que otras (y de que unas tienen indiscutiblemente un derecho a la vida) no se traduce en que desconozcamos que hay una

presunción acerca del valor⁴⁴ de cualquier vida (humana o animal), al menos, hasta que se demuestre lo contrario (hasta que, por ejemplo, el individuo de cuya vida se trate dé razones para descartar que su vida sea efectivamente valiosa como lo mencioné en el capítulo anterior).

La discusión en torno a los argumentos morales sobre la permisibilidad del aborto o del infanticidio debe capturar esta preocupación por el valor que posee cualquier vida. El dilema que enfrenta una mujer sobre si aborta o no durante las primeras semanas de gestación debe entenderse desde la perspectiva de que hay circunstancias de la vida de una mujer que complican terriblemente el que ella dé a luz en condiciones que puedan resultar favorables para el ser humano que nacerá (y que podría llegar a desarrollar las capacidades intelectuales que lo hagan merecedor a tener derecho a la vida) aunque ello no quiera decir que la vida intrauterina carezca de cualquier valor. Lo que quiere decir es que pueden existir aspectos de la vida de una mujer que pueden adquirir mayor valor o relevancia en virtud de los intereses y proyectos que la mujer tenga. También puede querer decir que la maternidad no se encontraba dentro de sus deseos o intereses cuando concibió de forma accidental o resultado de una violación y que, como la mujer tiene derecho a la vida, también debe tener derecho a preservar la calidad de la misma en los términos en los que ella la conciba. Si el punto fundamental de tener derecho a la vida se deriva de la capacidad de tener un concepto sobre la continuidad de nuestra existencia, lo razonable sería pensar que lo que protege este derecho es precisamente la capacidad del agente para desarrollar los intereses y proyectos que se propuso como resultado de ser un ser humano auto - consciente.

Considero que hay una diferencia fundamental entre quitarle la vida a un feto y un bebé recién nacido o que tiene pocos meses de vida. Es verdad que tanto la existencia del feto como la de bebé pueden representar cargas considerables a la mujer que no desea o que no está en condiciones de asumir su maternidad. Sin embargo, podemos también pensar que la responsabilidad de la mujer frente a la vida valiosa en gestación consiste en poder

⁴⁴ La presunción de este valor lleva a que no podamos interferir o afectar su vida de cualquier manera y grado. Ello, sin embargo, no lleva a asumir que cualquier vida futura sea objetivamente valiosa, por un lado, o el simple hecho de que existan más vidas sea un escenario que sea preferible a aquél en el que existan menos vidas. Como argumenté en el capítulo previo, no es necesario presuponer que todas las vidas sean objetivamente igualmente valiosas para que el hecho de interferir con el destino de alguna de ellas sea un acto moralmente cuestionable.

decidir sobre si continúa con ella en un plazo de tiempo razonable. Después de que se cumple dicho plazo (cuya razonabilidad se establece en el DF al cumplirse las 12 primeras semanas de embarazo) el valor de la vida del feto, adquiere prioridad por encima de los intereses o proyectos de la madre salvo en los casos en los que la salud de la madre corra peligro o de que las causas del embarazo hayan sido la de una violación o la de una inseminación forzada. Decidir sobre la vida de un feto muy temprano es decidir, todavía, sobre la viabilidad de dicha vida que carece, al momento, de todas las características fisiológicas y neurológicas necesarias (salvo contar con un código genético completo) para ser comparada con la vida de una persona. Decidir sobre la vida de un bebé nacido implica, en contraste, omitir que una vida orgánicamente autosuficiente (por existir fuera del cuerpo de la madre) posee, aunque sea en un sentido muy primario, deseos de auto – preservación que merecen ser protegidos. Poseer en tiempo presente el concepto de la continuidad de nuestra vida en una línea temporal, como requisito para asignar cualquier grado de valor a una vida, es un requisito demasiado exigente que muy probablemente no está siquiera presente en un niño de un año, en alguien que cuente con deficiencias intelectuales serias o en una persona que se encuentre en un estado de coma transitorio.

Un feto no tiene una vida orgánicamente independiente, un bebé y un gato sí aunque sus vidas no sean tan valiosas como la de un ser humano adulto que posee deseos e intereses. Por tanto, no debe de ser moralmente permisible matar al bebé o al gato por las mismas razones válidas (tener otros hijos, no tener el respaldo financiero necesario, tener otros planes profesionales) en que sí sería concebible hacerlo con un feto. Esto no quiere decir que la mujer tenga que asumir el rol de maternidad o que posea la responsabilidad de cuidar y alimentar al gato indefinidamente. Lo que tocaría hacer en dichos casos sería dar en adopción al bebé y regalar al gato, no matarlos aunque fuese de manera no dolorosa.

4.2 Análisis de los argumentos de Tooley desde la perspectiva política del Triple estándar de la razón pública

Si tomamos en cuenta la clasificación de las razones que propuse en el *Triple estándar de la razón pública* en el segundo capítulo, podemos apreciar que el tipo de razones que Tooley utiliza tanto para justificar el aborto como el infanticidio no son dependientes debido a que, siguiendo mi clasificación, (D1): no incorpora consideraciones

comprehensivas provenientes de alguna doctrina moral, (D2): tampoco hace referencia a consideraciones empíricamente falsas, altamente improbables o indemostrables y (D3): su propuesta no está basada en consideraciones fundadas en prejuicios sociales extendidos. Por otro lado, si consideramos la clasificación del tipo de razones accesibles, y el contenido de (A2) Tooley efectivamente emplea consideraciones que, en principio, pueden hacerse inteligibles ante cualquier ciudadano que cuente con mínimas capacidades morales y de juicio. Su idea de que para adscribirle derecho a la vida a un ente es necesario examinar si posee intereses que preservar (a partir de tener un deseo sobre la propia existencia), es muy intuitiva. Tooley tampoco contradice el contenido del requisito (A3). Esto significa que su propuesta no se opone a conclusiones científicas no controvertidas. Decir que alguien tiene intereses en función de que es autoconsciente no constituye una descripción que sea para nada controvertida. Este es un requisito necesario (aunque quizá no suficiente, según algunos) para poder adscribirle intereses (y, consecuentemente, derechos) a un ente. También es el requisito necesario para que alguien pueda tener percepciones, entre ellas, la de que su vida es valiosa y merece la pena preservarla. No hay nada obscuro, metafísico o difícilmente inteligible en su propuesta que pueda ser condenable por los estándares científicos aceptables.

Continuando con la clasificación de razones aceptables, el requisito (ACE2) señala lo siguiente: “es una ponderación suficientemente plausible de los valores políticos de una sociedad liberal (y de las consideraciones compatibles con estos) para contar como estándar público de justificación”⁴⁵. Considero que la propuesta de Tooley falla al tener en cuenta este requisito específico. Su propuesta, como argumenté en párrafos anteriores, permite que ciertos sujetos autoconscientes tengan derecho a la vida en un momento presente T, mientras que el estatus de quienes están en estado de coma, de muchos tipos de animales y de los niños pequeños, sea indefinido. Mi postura es que esta indefinición en el estatus moral de muchos animales superiores (y de niños pequeños) con vida y capacidad cognitiva independiente constituye un costo muy alto para que el criterio de Tooley pueda tomarse como el parámetro o estándar con relación al cual asignar un derecho a la protección de la vida en general. El caso del aborto es muy diferente al del infanticidio debido a que, en el primero y como mostré en el capítulo anterior, los intereses de la mujer resultan ser

⁴⁵ Los valores políticos relevantes en esta discusión fueron mencionados en el capítulo anterior.

superiores a los del feto. En el segundo caso, sin embargo, ya existe una vida que ha adquirido movilidad e independencia orgánica. Contamos además con estudios recientes que demuestran que los niños pequeños de seis meses de edad responden, no sólo a estímulos sensitivos, sino que, además, poseen expectativas acerca de los estímulos que recibirán con base en su experiencia previa⁴⁶. Esta es una característica que los fetos no poseen (o no se ha demostrado que posean). Por tanto, las especificidades del caso del aborto no son replicables en otros muchos casos en los que la relación con cierto tipo de animales y niños pequeños (quienes para Tooley tienen el mismo estatus moral que los fetos) nos impone altos costos de atención y cuidado. En virtud de ello, la permisibilidad de matar al feto temprano no puede ser trasladada a los otros dos ejemplos aún y cuando la relación que tengamos con ellos nos imponga costos “de ayuda” que sean muy elevados. En esta medida, tanto la aceptación del infanticidio como la indefinición del estatus moral de algunos animales son implicaciones de la propuesta de Tooley que deberíamos de querer evitar con la finalidad de diseñar leyes y políticas públicas. Por tanto, si bien la propuesta de Tooley pasa los dos primeros estándares de mi propuesta de RP: no usa razones dependientes y se basa en razones accesibles, sus razones no pueden tomarse como justificaciones de leyes y política pública sobre las cuales fincar criterios públicos para determinar cuándo la vida (humana y animal) deba de ser protegida.

4.3. – El Principio Tentativo de la Desconexión: La referencia a los altos costos del embarazo, ¿constituye una justificación suficiente para permitir el aborto?

F.M. Kamm considera que lo relevante en el debate del aborto no es tanto pronunciarse sobre si el feto posee o no un derecho a la vida sino establecer hasta qué punto dicho derecho puede considerarse como un reclamo válido y justificado que le imponga a la mujer la obligación específica de preservar la vida del feto aún y en contra de los costos tan elevados que ello pueda implicar. Para ello, Kamm recupera el ejemplo del violinista

⁴⁶ Un estudio realizado, de forma conjunta, por la Universidad de Princeton, la Universidad de Rochester y la Universidad de Carolina del Sur ofrece evidencias para considerar que los niños pequeños (de 6 meses) son sujetos de aprendizaje y que responden, no solo, a los estímulos de sus sentidos sino a las expectativas que poseen sobre estos estímulos. Como señala el artículo, el procesamiento neuronal (que es resultado de la generación de expectativas por parte del sujeto de experiencia) es una cualidad que se pensaba que era, hasta ahora, exclusiva de los seres humanos adultos. Sin embargo, este estudio trabaja con nueva evidencia acerca de las características y capacidades de los infantes. Para consultar los resultados del estudio ver: <http://www.princeton.edu/main/news/archive/S43/71/42G91/index.xml?section=topstories>. En mi opinión, tener la capacidad de aprender del entorno, más allá de si uno posee o no el concepto (en tiempo presente, pasado o futuro) de la propia existencia, debe de ser una variable cuya presencia se tome en cuenta para considerar que el sujeto en cuestión posee algún tipo de intereses (aunque sea de forma básica o elemental).

propuesto por Judith Jarvis Thomson para argumentar que abortar sigue siendo una opción moralmente permisible inclusive en el caso de que el individuo que se aborte sea efectivamente una persona. La permisibilidad del aborto se sustenta en el principio que ella denomina como “el principio tentativo de la desconexión” y es el siguiente:

“(3) Matar al violinista significa la pérdida de lo que le fue proveído (su vida) por el apoyo que ni sus necesidades ni alguna otra obligación especial exige que se le proporcione, no se le dañe de manera relativa a las oportunidades que tenía antes de ser conectado y no se le causa que pierda ninguna cosa que tú seas causalmente responsable de que tenga y que él pudiese conservar de manera independiente a ti.” (Kamm; 1992: 22)⁴⁷

El punto principal de la cita anterior es destacar que para Kamm desconectarse de una persona que necesita para su sobrevivencia de nuestra ayuda, no es moralmente reprochable. En este caso, Kamm afirma que el violinista sólo es dañado de una manera independiente al tipo y grado de ayuda que es moralmente exigible (y a diferencia del escenario de alguien que ve sus intereses afectados y que no solicita ningún tipo de ayuda – o no una que sea muy costosa – del agente que los afecta). Kamm está de acuerdo con Thomson en que apelar a la buena voluntad de la persona que nos concede permanecer conectados a su cuerpo constituye una solicitud supererogatoria que se encuentra más allá de su deber por ayudarnos. La diferencia significativa entre rescatar a un náufrago que está en una balsa al momento de verle desde el barco en el que nos encontramos o el de evitar que una persona salte de un edificio con la intención de suicidarse y el ejemplo del violinista es que uno puede pensar que salvarle la vida a alguien que no ha dependido ni dependerá en ningún sentido de nosotros es algo que no nos representa un costo considerable que tuviéramos que tener en cuenta a la hora de decidirnos a ayudarlo. Salvar a alguien en altamar, si es que nuestro oficio no es el de rescatistas y estamos ahí por casualidad, no nos pide que asumamos ningún rol social (como el de la maternidad) ni tampoco nos exige que nos alejemos de nuestros intereses y proyectos. En la medida en la

⁴⁷ La estructura completa del argumento es la siguiente: (1) La necesidad de tener tu cuerpo, y sólo tu cuerpo, le provee del apoyo en el mismo sentido en el que el embarazo no confiere el derecho a recibir la ayuda (que ya ha iniciado) ni a tener que continuarla. Ni tampoco te da el deber de ayudar. (2) No tienes, *per se*, ninguna obligación especial de ayudar (e.g.) derivada exclusivamente de los actos realizados, considerados ya sea solos o en combinación con su necesidad. (3) Matar al violinista significa la pérdida de solo lo que se proveyó (su vida) a través del apoyo que ni su necesidad ni ninguna otra obligación especial exigía que se le proveyese, ni se le dañe de manera relativa a las oportunidades que tenía antes de ser conectado ni se causa que pierda ninguna otra cosa que tú fueses causalmente responsable de que tuviese y que pudiese conservar de manera independiente a ti. (4) Los costos de apoyar al violinista son suficientemente significativos para que, en conjunción con la verdad de las otras premisas, matarlo sea algo que esté justificado con el objetivo de detener dichos costos. (5) Con el objetivo de terminar la imposición, matar al ser dependiente constituye el único escenario que no implica la existencia de costos excesivos para quien provee la ayuda.

que los costos por ayudar a alguien en estas circunstancias o en otras parecidas no sean exorbitantes, podríamos entonces pensar que tenemos un deber de ayudarle con el fin de salvar una vida que se presume valiosa. Por el contrario, el deber de ayudar a alguien que se encuentra dentro de una casa en donde hay un incendio, circunstancia en la que tendríamos que arriesgar nuestra propia vida para salvarle, no puede ser considerado como un deber moral, lo cual no quiere decir que no sea un acto valioso para quien decida asumir el riesgo. Del supuesto de que las personas tenemos un deber general y abstracto de ayudar a los demás no se sigue que estos deberes nos impongan costos que puedan comprometer nuestra vida o su calidad. Los deberes supererogatorios son, en este sentido, los que se encuentran más allá de nuestro deber moral por ayudar.

A pesar de que estoy de acuerdo con lo que hasta aquí he expuesto del argumento de Kamm, hay al menos tres críticas que encuentro apropiadas realizarle a su argumento. La primera consiste en que si la permisibilidad de abortar radica en el requisito objetivo de que los costos que padece la mujer o, en el ejemplo de Thomson – Kamm, el violinista no sean considerables o exorbitantes, uno podría legítimamente preguntar qué implica o en qué consiste que un costo sea considerable o exorbitante y qué sea necesario y suficiente para que la mujer esté justificada en interrumpir una vida. Ya que, si los costos no son objetivamente altos (y la mujer está equivocada sobre la evaluación que hace de ellos), uno podría pensar que después de todo, sí tiene la obligación de ayudarle a quien depende de ella para sobrevivir.

La respuesta a esta pregunta podría ir en dos direcciones, por lo menos. En primer lugar, alguien puede pensar (como se ha asumido en la bibliografía feminista) que esperar a que cualquier persona conceda que alguien más haga uso de su cuerpo, con o sin su consentimiento, por nueve largos meses es un costo lo suficientemente alto como para tener el derecho de abortar y para poner en perspectiva el alcance del derecho a la vida que el feto, desde la propuesta de Kamm, de entrada posee. La segunda es que los costos del embarazo son relativamente bajos si se le comparan con el costo que implica asumir el rol social de la maternidad, el cual impone costos de cuidado y alimentación que se prolongan (al menos, legalmente) hasta que el hijo o la hija sean mayores de edad. Ahora bien, uno pensaría que la apreciación sobre lo considerable o exorbitante de este costo no es algo que

se pueda hacer con independencia de valoraciones sobre la responsabilidad frente a la vida y el bienestar de los demás. Si la finalidad principal de la biología de una mujer está encaminada a la reproducción, según la perspectiva de algunos, entonces la mujer que no esté dispuesta a llevar a término dicho rol social puede ser vista como irracional e irresponsable dado que parte del significado de tener este rol implica priorizar o anteponer el rol de la maternidad por encima de cualquier otra meta o elección personal. En contraste, uno puede considerar que los únicos roles que lo vinculan y que cuentan como deberes asumidos frente a los demás, son los que nosotros mismos elegimos y que, por esta sola razón, dotan de sentido y significado a las actividades y vínculos que adoptamos a lo largo de nuestra vida. Para una mujer cuyo fin y propósito ha sido el de querer ser ante todo madre, ni los costos del embarazo ni los costos subsecuentes de la maternidad serían vistos como costos exorbitantes. Por el contrario, para alguien que se embaraza por accidente, un embarazo no deseado sí puede implicar una gran pérdida de autonomía y de capacidad para llevar a término sus fines y propósitos individuales. Este contraste entre lo que se identifica como un modelo de femineidad valioso, que está de forma estrecha vinculado al rol social de la reproducción y de la maternidad, depende de la perspectiva que uno ha asumido y de la importancia asignada a dicho rol. Este contraste entre lo que se debe promover y lo que se debe desincentivar como fines femeninos valiosos o desfavorables, está presente en el punto de vista que adoptan las activistas que se manifiestan tanto a favor del derecho a abortar, por un lado, como en las opiniones expresadas por las activistas que asumen una postura provida, por el otro. La antropóloga Faye D. Gainsburg, expresa su conclusión sobre lo que ella percibe que está presente en el discurso de las mujeres feministas que entrevistó:

“El punto clave radica en la construcción de la alimentación y del cuidado como un logro. Sus historias del embarazo, de los nacimientos y de la maternidad no son narrados como parte de una sucesión lineal de etapas sino como dramas que implicaron superar dificultades y dudas. Dicha trama persiste en tensión directa con los cambios en el entendimiento de lo que resulta ser “propio” en las biografías femeninas de las norteamericanas. Por otro lado, sus historias implican una suversión a la historia convencional de ver la reproducción como algo que es “natural” en la vida de las mujeres.” (Gainsburg, 1989: 143)

Desde el punto de vista expresado por Gainsburg, el valor que posee el activismo que las mujeres pro – elección llevan a cabo es el de posicionar a la maternidad como un

logro o elección y no como una función natural a la que las mujeres estén irremediabilmente destinadas. Para ellas, es precisamente esta capacidad de elección sobre su propio destino lo que está en juego en la polémica sobre el aborto. Por otro lado, el discurso de las activistas provida se enfoca en resaltar los rasgos heroicos y de renuncia que caracterizan la decisión de una mujer de continuar con su embarazo. En palabras de una de las mujeres entrevistadas por Gainsburg:

“En ocasiones, las conquistas frente a las dificultades y dudas acerca del embarazo y nacimientos parecen ser casi heroicas. De este modo, adquirir tanto las cualidades necesarias para alimentar a otros como el comportamiento apropiado que exige la identidad femenina es algo que tiene que ser ganado a través del esfuerzo. Paradójicamente, a pesar del estrés derivado del vínculo con el cuerpo físico, la alimentación (vista como una característica de la maternidad y de la domesticidad) no es algo que sea entendido como una cualidad moral que sea exclusivamente natural sino como un atributo que se adquiere” (Gainsburg 1984; 172)

En esta cita la idea que se expresa, de alguna manera, es la de que cumplir con el rol social valioso de la maternidad requiere de esfuerzo y renuncia y que ello, lejos de ser un costo, constituye una ganancia. Cumplir con la propia responsabilidad, en este contexto, es un logro y no sólo una muestra de conformidad con la propia naturaleza. A diferencia de las feministas quienes abogan por el derecho de la mujer a sortear por cuenta propia las tensiones y conflictos que se le presentan entre el ámbito del trabajo y del desarrollo profesional, por un lado, y el ámbito doméstico, por el otro, como una decisión que le incumbe a ellas tomar, las activistas provida identifican que su lucha consiste en contrarrestar los rasgos negativos, por ser materialistas e individualistas, de la sociedad contemporánea en la que viven.

En respuesta a estas diferencias de apreciación y valoración, el liberalismo político puede limitarse a afirmar que el Estado no puede decidir qué opción de vida es objetivamente valiosa y que, en esa medida, debe de proteger las preferencias que las personas tienen y respetar que para algunas mujeres el embarazo y la maternidad puedan ser vistos como opciones que implican costos significativos. A pesar de esto, considero que esta salida no resuelve la preocupación inicial por definir hasta qué punto el embarazo y la maternidad constituyen, efectivamente, un costo social suficiente que puede llevar a la mujer a optar por un aborto. Esto último se debe a que se puede argumentar que hay

opciones encaminadas a proteger la libertad de las mujeres que, por ser absurdas, no son razonables. Es decir, si pensamos que el violinista sólo solicita permanecer conectado a nuestro cuerpo por un par de horas con el objetivo de conservar su vida, pensaríamos que el valor en juego (su vida) es superior a los costos que la conexión a nuestro cuerpo nos pueda representar. Sin embargo, si aún así decidiéramos desconectarnos se cumpliría la condición de aceptabilidad respecto de nuestra desconexión propuesta por el principio de Kamm. Al desconectarnos, al violinista (o al feto) no le estamos provocando un daño que consista en la pérdida de una condición o cualidad valiosa que pudiese conservar independientemente de nosotros (en el caso del violinista; sin embargo, alguien más podría querer ayudarlo a sobrevivir aunque aún así tendría que asumir el riesgo de que la persona que finalmente accedió a ayudarla decidiera retractarse). Sin embargo, en contra de lo que estipula el ‘principio tentativo de la desconexión’ de Kamm, no sería descabellado llegar a la conclusión de que decidir desconectarnos, en este contexto, es un acto que, aunque tengamos libertad para llevarlo a cabo por no constituir ninguna violación de derechos, reflejaría algo más que una simple falta de altruismo en la medida en la que el costo de la ayuda al que nos enfrentamos está lejos de ser objetivamente elevado. Por tanto, considero que aún desde una perspectiva de liberalismo político que pretenda no pronunciarse sobre qué tan valiosa sea una decisión perteneciente al ámbito privado e íntimo de las personas, hay límites que deben de ser trazados en referencia al momento en el que abortar deba de ser aceptable.

A pesar de que el “el principio tentativo de la desconexión” no considere las consecuencias indeseables que se pueden desprender de ciertos escenarios de decisión en el ejemplo del violinista (quien una vez desconectado de nuestro cuerpo seguirá su propio camino), la situación del feto es diferente en la medida en la que una vez terminado el embarazo, la decisión de convertirse en madre (como un rol que uno asume de por vida) no es menor. Aunque justo porque la deseabilidad y el nivel de costos que la mujer debe de asumir no es algo independiente a los proyectos personales que se tengan, no se puede esperar que para todas las mujeres situadas ante la misma posibilidad (la de la maternidad) resulten igualmente obvias las características deseables o costosas que, en sí mismas, refleja la decisión. La conclusión provisional a la que quise llegar con esta primera crítica a la propuesta de Kamm es que no resulta para nada transparente qué significa afirmar que una

decisión sea muy costosa y que, en todo caso, en torno a ello, existe un desacuerdo que debe de ser tomado en cuenta. Mi postura ante lo que el Estado debería de hacer (o no hacer) frente a la posible definición de los costos que implica la maternidad, es que se debe poder preservar la libertad de decisión de la mujer lo más posible dentro de ciertos márgenes de razonabilidad. Una mujer debe de poder ponderar, por sí misma y dentro de un plazo definido previamente, si quiere o no ser madre (a diferencia de las posturas provida que asumen que la mujer ya decidió al momento de quedar embarazada). Sin embargo, también creo que este plazo no debe de ser indefinido y mucho menos estoy de acuerdo con la postura de Tooley de que nuestro derecho a decidir deba de ser tan amplio como para permitir el infanticidio. Por tanto, considero que tanto en el escenario de abortar en los casos de embarazos próximos al alumbramiento o en los de matar a bebés nacidos, podríamos pensar que lo que el Estado estaría concediendo es la protección irrazonable de la posibilidad de decidir sobre si continuar o no la vida de alguien que, en el caso del bebé, ya es persona y, en el caso de quien está por nacer, comparte ya varias de las características distintivas de las personas.

4.4. - El Principio tentativo de la desconexión, F.M. Kamm: ¿Qué tan plausible resulta justificar el aborto sobre la base de que al ‘desconectar’ al feto del cuerpo de la madre no se le niega oportunidad alguna que no fuese provista por ella y que el feto pudiese conservar de manera independiente?

La segunda crítica al principio de Kamm está relacionada con el punto anterior. Kamm amplía el contenido del principio que expuse más arriba y señala que la permisibilidad de abortar debe de consistir en lo siguiente:

“(…) Resulta permisible terminar una vida que es mantenida a través del uso de nuestro cuerpo con el objetivo de detenerlo cuando la ayuda que le proveemos no es exigida por alguna necesidad u obligación especial, siempre y cuando la persona que se mata no sea dañada en relación con las oportunidades que él hubiese tenido si nunca hubiera sido conectado a nuestro cuerpo y, además, si no pierde nada que no hubiésemos sido causalmente responsables de que tuviese y que pudiera conservar con independencia nuestra y dado que la pérdida que se busca evitar es suficientemente grande para justificar que se le mate y no hay otra manera de terminar con los esfuerzos desmedidos que de nosotros se espera recibir más que matándole. Este principio explica por qué a pesar de que la persona asesinada es dañada de forma relativa a la condición de mejora que significaba estar conectada a nuestro cuerpo, no se le trata de manera injusta cuando se le daña” (Kamm; 1992: 36)

En este pasaje encuentro varios aspectos problemáticos que trataré en las próximas críticas. El siguiente en el que me quiero enfocar es el que puede conceder, involuntariamente, el infanticidio. A diferencia de Tooley, Kamm no se pronuncia a favor del infanticidio y me parece, además, que es algo que ella no defendería. Sin embargo, considero que afirmar que a diferencia de cualquier asesinato, el hecho de decir que el aborto está justificado, en parte, debido a que al efectuarlo no le estamos quitando al feto oportunidad alguna que no hubiese tenido si nunca hubiese sido ‘conectado’ a nuestro cuerpo y que pudiese, además, retener independientemente de nuestra ayuda, es una condición que, por sí sola, podría hacerse extensiva a los bebés recién nacidos o incluso a los niños. La exclusiva dependencia de una vida respecto de otra (en la que se pueden incluir la necesidad de brindar alimentación y cuidados) no puede ser el criterio que nos permita cortar la relación con quien requiere para sobrevivir de nuestra ayuda (sea esta persona un hijo pequeño, una madre anciana o un muy buen amigo). A pesar de que nuestra madre anciana, por ejemplo, haya tenido una vida valiosa y fructífera por sí misma, uno puede prever que habrá un momento de su vida en la que los costos de la alimentación y del cuidado recaigan casi exclusivamente en nosotros (si es que se es hijo único). En dicho caso, ella dependería casi exclusivamente de nosotros y nuestra negativa de ayudarla podría perfectamente cumplir el requisito de que no le estaríamos quitando ninguna oportunidad que fuese independiente de nuestra ayuda, ni tampoco le estaríamos privando de ningún beneficio más allá del que nosotros le proveemos. A pesar de que este puede ser un escenario desafortunado (nadie quiere cargar solo con los costos del cuidado de otra persona), ello no justificaría matar a la anciana. Kamm, sin embargo, podría responder que en el caso del violinista, nosotros simplemente nos estamos ‘desconectando’ es decir, interrumpiendo un proceso de ayuda que es costoso, lo cual no equivale a matar intencionalmente al violinista. La muerte del violinista, en contraste, es la consecuencia no buscada de desconectarlo de nuestro cuerpo. En el ejemplo hipotético de nuestra madre anciana, tampoco necesitamos matarla usando algún medio idóneo para el fin (veneno, gas LP, una almohada para provocarle la asfixia), podríamos provocarle la muerte a raíz de dejarla sin alimentación y cuidados, con lo cual incurriríamos en una falta moral por omisión más que por haber perpetrado una acción perjudicial. Es importante señalar, sin embargo, que tanto en el caso del feto, del violinista y de la madre anciana, aunque la

muerte del ser humano no sea lo que deliberadamente nos proponemos, la muerte de los tres, en cada circunstancia, sí sería la condición necesaria para alcanzar nuestro propósito de librarnos de los costos de la ayuda. De este modo, la muerte no es una consecuencia no buscada, es el medio idóneo para conseguir el fin (no es algo que suceda a manera de accidente, siendo un resultado que nos propusiéramos evitar a toda costa) y utilizar medios erróneos para un fin aceptable, es incurrir en un acto moralmente cuestionable. Esta crítica es también identificada por Christopher Kaczor, quien defiende una postura provida: “No estamos simplemente separándonos o cortando un cordón que nos une al violinista. Por el contrario, le estamos haciendo algo al cuerpo del violinista quien, si es una persona, tiene el mismo derecho que nosotros a tener integridad corporal” (Kaczor; 2011: 152).

4.5. .-Ejercicio de nuestra autonomía: substrato en el que se sustenta nuestro deber de ayuda a otros seres humanos

A pesar de los rasgos moralmente relevantes que comparten el caso del violinista, el del feto y el de la madre anciana, hay también algunos aspectos que nos pueden llevar a diferenciarlos. Las circunstancias en las que un feto y un violinista pudieron haber sido ‘conectados’ a nuestro cuerpo son relevantes al momento en el que tenemos que decidir si permanecemos o no conectados a ellos. Que un día despertemos y nos percatemos de que alguien infringió nuestra integridad corporal además de haber transgredido nuestra autonomía al no consultarnos si deseábamos o no ayudar a sobrevivir a alguien respecto de quien no teníamos ningún deber especial (el caso del violinista en contraste con el caso nuestra madre anciana), implica ser víctima de un acto inmoral y de un delito. Es necesario señalar, además, que dicha falta se efectuó antes de que nosotros nos decidamos a actuar en el mismo sentido y a raíz de buscar defendernos del atentado sufrido. Que el violinista no haya sido el agente que se haya conectado, por sí mismo, a nuestro cuerpo no es algo que sea relevante para que él sea quien finalmente tenga que padecer los costos de ser desconectado ya que uno podría suponer que quien lo conectó actuó a manera de representante de los intereses del violinista. De igual manera, es irrelevante que el feto engendrado como producto de una violación no se haya propuesto atentar en contra de nuestra integridad corporal. Podríamos suponer que su condición de habitante de nuestro cuerpo es una consecuencia no buscada (amoral en sí misma) de un acto moralmente

cuestionable perpetrado por alguien más. En este caso y, en contraste con el del violinista, el responsable de nuestro embarazo (el progenitor del feto) no está actuando como representante del feto pues, muy probablemente, ni él mismo se proponía embarazarnos como uno de sus fines. A pesar del carácter involuntario del perjuicio que el feto nos provoca, esta circunstancia no se debe de traducir en que la mujer embarazada deba de asumir los costos de la maternidad sin habérselo propuesto. El hecho de que existan personas en el mundo que sean afectadas por fenómenos naturales que no fueron deliberadamente buscados o propiciados por la negligencia de nadie (por un terremoto, por ejemplo) no se traduce en que haya un grupo de personas en particular que tenga el deber moral de redistribuir parte de sus bienes con el objetivo de ayudarnos a que seamos menos pobres. De igual manera, alguien a quien por mala suerte le falla un riñón o el corazón no tiene, por el simple hecho de ser afectado sin que medie voluntad alguna de por medio, derecho a que alguien más le dé uno de sus riñones en detrimento de su calidad de vida o que renuncie a ella, dándole su corazón (ni siquiera una madre tiene obligación de esto). En los casos de estos últimos escenarios, alguien que con la fuerza quiera procurarse la ayuda que, en estricto sentido, no merece recibir de nadie en particular, estaría ilegítimamente atentando contra la integridad física o la propiedad de esa persona aunque sus razones para hacerlo sean, desde su punto de vista e intereses, poderosas. Por otro lado, en el caso del ejemplo de la madre anciana, los costos que su cuidado nos representan no provienen del hecho de que ella haya sido conectada a nuestro cuerpo de manera ilegítima. Por el contrario, los deberes de cuidado provienen del vínculo estrecho que con ella tenemos como hijos y de que ella, a su vez, también nos ha brindado, en otro momento de nuestra vida, muchos cuidados. Ante esta respuesta, alguien que tenga una postura provida, como es el caso de Kaczor, podría contra argumentar que la vida del feto se puede defender también con base en argumentar que tenemos una responsabilidad especial con él (al igual que con nuestra madre anciana) en virtud de que es nuestro hijo. Desde esta perspectiva, pensar que tenemos un deber con nuestra madre y no con nuestro hijo sería arbitrario.

El punto importante para responder a esta objeción provida es que la decisión de convertirse en madre y asumir un rol con todas las implicaciones y responsabilidades que, ante otro ser humano ello supone, no puede ser obviada. No podemos pensar, como lo hacen los activistas provida, que una mujer que se embarazó decidió, voluntaria y

libremente, hacerlo. Que un embarazo sea un fenómeno natural no tendría que traducirse en que tengamos que cumplir con los dictados de la naturaleza (a menos que pensemos que por alguna razón son normativos). En muchas circunstancias, las personas tratamos de contrarrestar muchos de los efectos perjudiciales de los fenómenos naturales que nos rodean (sismos, inundaciones, sequías, etc.) y esto es algo que en la medida en la que incrementa nuestra calidad de vida y capacidad de planeación, es positivo. En el contexto de lo hasta aquí señalado, se puede enfatizar la diferencia significativa que existe entre los casos de los fetos/violinista y el de la madre anciana. La manera involuntaria y, en ocasiones, forzada en la que ciertos embarazos se efectúan al igual que la manera coercitiva en la que el violinista fue conectado a nuestro cuerpo, en el caso del ejemplo de Thomson - Kamm, ilustra que sí es moralmente relevante tener en cuenta la manera en la que llegamos a una situación frente a la cual debemos de decidir si estamos o no en condiciones de ofrecer ayuda a quien depende de nosotros para sobrevivir. El deber de ayudar a otro ser humano, podemos argumentar, no se origina a raíz de la sola dependencia, vulnerabilidad o inocencia de dicho ser humano. Tampoco depende del simple hecho de que los costos de la ayuda sean percibidos como moderados por el agente que está en condiciones de ayudar. El tercer componente que fue señalado es que este deber se funda en nuestra obligación de ayudar en virtud del vínculo familiar tan estrecho que tenemos con dicho ser vivo. Como se trató de expresar, ninguno de estos tres tipos de razones, por sí solos o en conjunto, convierten en obligatorio el deber moral de ayudar a alguien más a sobrevivir. La conclusión que considero aceptable ante la pregunta sobre qué tipo de razón funda nuestro deber de ayudar (si es que existe alguno) es la de que un deber de ayudar debe de estar en función del nivel de los costos que la maternidad conlleva, como lo ha afirmado Kamm. Sin embargo, la ponderación sobre qué decisión implica objetivamente los mayores costos no constituye la perspectiva decisiva y relevante para que la decisión de abortar sea considerada como moralmente aceptable. La ponderación de los costos de la ayuda debe de ser evaluada desde la perspectiva de los intereses y proyectos de quien asumirá el rol de la maternidad (lo cual implica los costos del embarazo más los del cuidado y alimentación por varios años), sólo así puede tener relevancia que la decisión de continuar con un embarazo sea o no percibida como costosa. Además, podemos considerar que lo que está en juego en un embarazo es precisamente que la madre no ha decidido, aún y de manera voluntaria,

optar por el rol de la maternidad, decisión que se puede pensar que ya está presente en el caso del tipo de vínculo que tenemos con nuestra madre. Más adelante, al exponer los argumentos de Elizabeth Harman, buscaré señalar de qué manera se puede considerar que una decisión de este tipo se materializa apropiadamente en el caso de un embarazo que busca llevarse a término. Por ahora, me limitaré a subrayar que para que un deber de ayudar realmente exista, es necesario que la mujer que se embaraza lo haga de manera voluntaria y consciente debido a que, de otra manera, sería opresivo que padeciera los costos de llevar a cabo un rol que de ninguna manera fue elegido sino que, por el contrario, haya sido producto de las circunstancias o de una voluntad ajena.

Una última objeción que se podría interponer a esta última conclusión es la de que, siguiendo la lógica hasta aquí expuesta, el deber de ayuda que tenemos con nuestra madre anciana fue producto de una relación que tampoco elegimos sino que fue contingente al hecho de que dicha persona haya sido nuestra progenitora. Me parece que esta última objeción no le quita fuerza al requisito de que si es verdad que tenemos una obligación de ayudar, ésta no puede depender de nuestros deseos circunstanciales para llevarlo a cabo (y en este sentido nuestro deber u obligación de ayuda no es ‘voluntario’). Sin embargo, podemos afirmar que dicho deber no sólo se funda, en el caso de la madre anciana, en el hecho circunstancial de que esta persona en particular sea nuestra progenitora biológica, sino en el hecho de que ha asumido, efectivamente, el rol de maternidad (biológico o por adopción) y que lo ha realizado apropiadamente, es decir, en nuestro beneficio. Podemos concluir que una progenitora que da a su hijo recién nacido en adopción, ha declinado a ser madre y, por tanto, no se le podrá evaluar como tal en el futuro. De igual forma, alguien que se realiza un aborto no ha elegido ser madre y, consecuentemente, tampoco se le podrá evaluar como buena o mala madre. En contraste, alguien que abandona a su hijo en el transcurso de su infancia, sí puede ser considerada como mala madre. La conclusión es que a una persona colocada en el escenario de un embarazo por violación o situada en el caso de la conexión del violinista, no se le pueden imponer las obligaciones de ayuda que la

identidad práctica de una madre supone, pues esa persona no ha decidido ser ni madre ni buen samaritano⁴⁸.

En referencia a la segunda crítica que hago a Kamm, el punto a rescatar es que la obligación o deber moral de ayudar a alguien no se deriva de la simple afirmación de que la carga de la ayuda sea o no excesiva o de que la persona pudiese, hipotéticamente, perder algún beneficio que fuese independiente de dicha ayuda, pues el tipo de identidades que en ocasiones elegimos puede llevar a que alguna de las cargas sea efectivamente muy elevada (como en el ejemplo de la madre anciana) sin que ello represente el verdadero obstáculo para ofrecer la ayuda. En contraste, el deber de ayudar surge a partir de que en el momento de tomar la decisión de ayudar hayamos estado conscientes de los costos y beneficios que nuestra decisión implicaría y de que a partir de ello, hayamos adoptado voluntariamente dicha identidad con todas las exigencias y requerimientos que su sola elección introduce. El punto relevante no es, por tanto, si la decisión de ser madre constituye, por sí misma, una carga excesiva, como afirma Kamm, sino que hayamos decidido serlo. Haber elegido ser hija de alguien, sin habérselo propuesto voluntariamente al nacer implica, sin embargo, que a lo largo de nuestra vida hayamos asumido dicha identidad y que exista una relación de reciprocidad que nos haya vinculado con nuestra madre, sea ésta biológica o adoptiva.

Como se ha intentado mostrar, además, la fortaleza de este argumento pro – elección (el de la libre elección de nuestras identidades) es independiente de la consideración sobre si el feto es o no persona. Es decir, no es necesario descartar que el feto sea una persona para que, de cualquier manera, no tengamos la obligación de ayudarle en cierta etapa de su desarrollo. Mi postura es que el feto no es persona pero el hecho de negar que tengamos una obligación de ayudarle con independencia de si es o no persona, contribuye a fortalecer una posición pro – elección que sea moderada. Esta conclusión a la que he llegado de manera provisional, sin embargo, depende de la validez de otra afirmación, sin la cual no sería procedente. La condición para que no sea válido declinar una petición de ayuda hecha por otra persona sería la de que el cuerpo, del que ambos dependen para sobrevivir, no sea de la persona a la que presuntamente se solicita la ayuda,

⁴⁸ Esto no descarta que en virtud de nuestra simple humanidad cada uno tenga deberes que son independientes de nuestras elecciones. Cualquier persona debería acceder a ayudar a alguien que, como en el ejemplo de quien se está ahogando, requiere para sobrevivir de nuestra ayuda siempre y cuando ello no implique, a su vez, la imposición de ningún rol o carga excesiva que comprometa nuestros propios intereses o proyectos, (es decir, que no atente contra nuestra propia identidad).

sino de ambos (o al menos que ambos tuvieran “derecho” a su uso aunque la propiedad perteneciera a uno de ellos). Si este fuese el caso, no podríamos distinguir, al menos de forma clara, entre quién es el ‘buen samaritano’ y quién el receptor de la ayuda. Esto nos colocaría en un escenario parecido al de Davis en el que si una persona quisiera expulsar a la otra del uso del mismo cuerpo, ambos estarían legítimamente luchando por preservar su vida y nadie podría ser visto como el propietario del cuerpo.

4.6.- El principio tentativo de la desconexión; F.M Kamm: ¿Puede la mujer afirmar ‘este cuerpo es mío’ a manera de justificación necesaria y suficiente para que el aborto sea permitido?

La tercera crítica a la propuesta de Kamm se deriva justo de esta suposición, ampliamente compartida, entre los partidarios de la postura pro – elección, de que el cuerpo de la mujer es exclusivamente propiedad suya y de nadie más⁴⁹. Mi postura frente a esta afirmación es la de que la mujer tiene derecho sobre su cuerpo y que puede descartar como ilegítimos ciertos usos ajenos a su voluntad. Sin embargo, considero que si fuese una afirmación realizada en términos absolutos y válidos para cualquier persona en cualquier circunstancia e independiente de otros posibles intereses que estén en juego (como el del interés del feto a nacer sin daño físico que menciona Feinberg), ello podría llevar a ver como permisible que una mujer consuma heroína o incurra en otras negligencias aún y cuando haya decidido ser madre. De esta manera, dependiendo de la fuerza y de la validez de los posibles intereses que estén en juego, la afirmación de que ‘este cuerpo es mío’ considerada en términos absolutos, no puede ser válida.

Hay algunas objeciones a este presupuesto (que consiste en afirmar que la mujer es dueña de su cuerpo y que, en consecuencia, sólo ella puede decidir de qué manera usarlo para sus fines exclusivos) que considero válidas, a diferencia de otras que creo que son problemáticas. Las críticas que más me interesan provienen de la propia perspectiva pro – elección. A partir del análisis de la validez de estos argumentos espero poder evaluar si la suposición de que el feto es una persona es o no necesaria para descartar que éste tenga

⁴⁹ Para muchos lectores, no familiarizados con los términos de las discusiones feministas, puede resultar raro o contraintuitivo que algunas de las discusiones acerca de la interrupción del embarazo se presenten en términos de propiedad privada como si fuese adecuado referirnos al cuerpo como algo que se “posee” en contraste a referirnos a él como formando parte de lo que somos (para muchos filósofos desde Platón, el cuerpo es parte de lo que somos ya que también tenemos alma racional y, para otros como Hume, el cuerpo es todo lo que somos). Al margen de estas discusiones filosóficas, la retórica feminista, al menos la más exitosa en la defensa de la interrupción del embarazo, ha consistido en subrayar que las mujeres somos quienes debemos de decidir qué pasa y qué usos darle a nuestro cuerpo. En este contexto, la afirmación de: ‘este cuerpo es mío’ adquiere un significado político específico y con mucha fuerza retórica.

derecho a usar el cuerpo de la madre, ya que si el feto es efectivamente persona y el cuerpo de la madre no le pertenece a ella de manera exclusiva, de ello podría derivarse la prohibición de abortar. Ahora bien, si el feto no es persona aún en el escenario en el que el cuerpo de la madre no fuese exclusivamente suyo o no pudiese hacer uso de él a discreción, a partir de ello podría derivarse la permisibilidad de abortar con algunas restricciones. En contraste, si el feto es persona pero el cuerpo de la madre le pertenece sólo a ella, sería también concebible que el aborto fuese permisible bajo ciertas condiciones.

Mark R. Wicclair quien asume una postura pro – elección menciona en su texto: “La controversia sobre el aborto y el reclamo de que este cuerpo es mío”, algunas objeciones interesantes al supuesto feminista de ‘este cuerpo es mío’ y señala que, más allá de su postura, tenemos razones para no defenderlo de manera acrítica. Las críticas de Wicclair parten del supuesto de que la manera en la que se reproducen cierta clase de extraterrestres es a partir de caer, a los cuarenta años de edad, en un estado vegetativo o de coma por dos meses. No hay nada que se pueda hacer para evitar que esto suceda y, cuando el sujeto recobra la conciencia tiene conectado a su cuerpo a un clon que posee la capacidad intelectual de una persona de veinte años. Con el fin de desarrollarse adecuadamente, el clon tiene que permanecer unido al cuerpo del padre por un periodo de nueve meses después de que el padre ha recuperado la conciencia. El clon necesita permanecer conectado, específicamente, al corazón del padre por este lapso de tiempo. Si es desconectado antes del término de dicho plazo, el clon muere. Wicclair supone que un diálogo entre el padre (Alfa) y su clon (Beta) en relación al uso del corazón (C), se puede llevar a cabo entre ambos ante la posibilidad de que Alfa le objete a Beta el uso de C por las incomodidades que esto le puede representar. Me parece que la crítica principal de Wicclair va dirigida al supuesto de que es adecuado referirse en términos de propiedad privada al presunto derecho que sobre el uso de órganos vitales, tienen las personas, especialmente cuando del uso de dichos órganos vitales depende la sobrevivencia de otra persona (el feto o Beta, en el caso del ejemplo).

En primer lugar, Wicclair señala, a través del diálogo hipotético entre Alfa y Beta, que si bien antes de la existencia de Beta estaba claro que C era de propiedad exclusiva de Alfa, una vez que Beta ha cobrado existencia y siendo que su vida depende de igual manera

de C, no está claro que los derechos de propiedad en este momento permanezcan sólo a Alfa. Ante la negativa de Beta a aceptar el presupuesto de que C le pertenece sólo a Alfa, éste podría replicarle de la siguiente manera: “C es un órgano vital con el que me dotó la naturaleza. C es parte del sistema biológico que naturalmente mantiene mi vida. Este es un hecho natural. En consecuencia, existe una relación natural entre C y yo que no existe con nadie más. Por consiguiente, basándome en esta relación natural única, afirmo que C es mío.” (Wicclair; 2001:214). La respuesta de Beta, ante el argumento de Alfa de que C es suyo en virtud de que la relación de dependencia entre su cuerpo y C es tan estrecha que su propiedad sobre C es de un hecho natural y de que el tipo de relación entre él y su corazón es, por tanto, exclusiva, Beta responde inteligentemente: “Oye, sí ésa es la base de tu afirmación de que C es tuyo, tienes que reconocer que no puedes afirmar que C sea exclusivamente tuyo ahora. En vista de la manera como la reproducción ocurre aquí, en Estet, durante los siguientes nueve meses puedo afirmar que C es un órgano vital con el que me dotó la naturaleza. Durante ese lapso, C será parte del sistema biológico que mantenga naturalmente mi vida. Esto, como tú dices, es un ‘hecho natural’. De modo que, según el principio que tú mismo citaste, durante los próximos nueve meses C será tan mío como tuyo.” (Wicclair; 2001: 214). Me parece que esta última cita expresa un punto moralmente significativo que omiten quienes afirman que ‘este cuerpo es mío’ es una reivindicación obvia ante el posible derecho que alguien más podría tener al uso del mismo cuerpo. Beta posee un argumento fuerte cuando señala que en virtud de la manera en la que se efectúa la reproducción, afirmar que el solo ‘hecho natural’ de que el corazón del que ambos dependen para sobrevivir esté en el cuerpo de Alfa, le otorgue a éste el derecho exclusivo de propiedad, es problemático. Por tanto, quienes conceden, como Kamm, que el feto puede hacer un uso ‘impropio’ del cuerpo de la mujer y que por tanto, es posible declinar ayudarle con el fin de evitar costos que no se desean asumir, no poseen un punto fuerte en su favor. Si la única manera en la que los fetos humanos pueden desarrollarse es a partir de cohabitar en el cuerpo de alguien más (por lo menos, hasta ahora) por un lapso de tiempo, decir que el uso que uno de ellos realiza es ‘impropio’ o argumentar que el feto puede ser comparado con un delincuente que se cuela sigilosa y alevosamente al cuerpo de la madre para explotarla, no tiene sentido.

Alfa, por otro lado, intenta reforzar la tesis de que el corazón es suyo en virtud de que C no sólo forma parte de su cuerpo sino que está en su cuerpo y que esto ha sido el caso por los 39 años previos a la aparición de Beta. Esto, según Alfa, le otorga ‘derechos anteriores’ de propiedad sobre C. Ante este argumento, Beta responde lo siguiente: “Tu posición parece reducirse a los siguiente. Inicialmente afirmaste que C era exclusivamente tuyo basándote en el siguiente principio que designaré con la letra ‘P’: un órgano que es parte del sistema biológico que naturalmente sostiene la vida de X pertenece a X. Cuando respondí que, con base en P, C nos pertenece a los dos, contestaste que tu caso fue el primero en el que se cumplió P. Ahora bien, en la medida en la que esto sea todo lo que quieres decir cuando hablas de un ‘derecho anterior’ a C, no me opongo. Sin embargo, en la medida en que también quieres sostener que con base en ese derecho previo, C es exclusivamente tuyo ahora, sí me opongo. En particular rechazo tu suposición de que tener un derecho anterior a C, con base e P, te confiere un *derecho permanente y exclusivo de propiedad sobre C.*” (Wicclair; 2001: 215 – 216). Lo que en esta cita Beta le cuestiona a Alfa es que un derecho de propiedad anterior frente a C conceda, efectivamente, un uso permanente y exclusivo sobre C. Si es el caso de que la vida de dos personas pueda depender del uso que hagan simultáneamente de C, entonces parece que la regla del primer propietario es arbitraria. Como Beta afirma, una regla así no está, en principio, mejor justificada, frente a los intereses de Beta, que una posible regla que se basara en la realización de un sorteo para asignar los derechos de propiedad sobre C. Ante la respuesta de Beta, Alfa señala que existe un principio ‘(...) comúnmente reconocido del primer ocupante. Según este principio, la primera persona que ocupa y usa tierras hasta entonces sin dueño y ociosas gana los derechos de propiedad permanentes sobre ellas. Un principio similar también valdría para el caso que estamos discutiendo.’ (Wicclair; 2001: 217). Beta, a su vez, ante la defensa que hace Alfa de la regla del primer propietario, legítimamente señala que la regla del primer propietario está justificada siempre y cuando no exista una: “(...) severa escasez y cuando los demás no se ven significativamente dañados al quedar privados del uso de la propiedad en cuestión.” (Wicclair; 2001: 217) Además, Beta también señala que si la regla del primer propietario siguiera la lógica de otorgar derechos permanentes y exclusivos sobre el tipo de bien en cuestión (en este caso, el uso del corazón) entonces la consecuencia de pensar que es legítima la desconexión es la

irremediable muerte de los clones. Esta consecuencia lógica implica, además, que la regla admita, como su consecuencia, algo que tendría que ser rechazado por razones éticas pues “Cualquier regla de propiedad que legitimara la muerte evitable de una persona inocente en aras de evitar la incomodidad o las inconveniencias temporales de otra debería rechazarse por razones éticas’.” (Wicclair; 2001: 217).

La conclusión es que el argumento según el cual los sacrificios que sufren las madres en el embarazo constituye una razón válida para permitir abortar, no refleja adecuadamente la magnitud de la pérdida de una vida humana en relación a los simples costos e inconvenientes que representa un embarazo. En el ejemplo de Wicclair, en la medida en que las vidas respectivas de Alfa y Beta no corran peligro, no hay motivo para decidir de quién es el corazón y, por tanto, tampoco hay razón para pronunciarse sobre quién podría tener el derecho a excluir al otro sujeto del uso del corazón. Como señala Wicclair, me parece que el éxito que, desde mi punto de vista, tiene la objeción que le plantea a la tesis ampliamente compartida de que ‘este cuerpo es mío’, lleva a apreciar la dificultad que tiene para la postura pro - elección el hecho de concederle a la postura provida que el feto, aunque sólo sea para fines argumentativos, pueda ser visto como una persona.

4.7.- La objeción de consistencia: Un problema adicional a la suposición de que ‘este cuerpo es mío’

La tercera crítica al argumento de Kamm proviene de la acertada objeción que Kaczor le hace a las implicaciones del ejemplo del violinista de Thomson - Kamm. Si uno concediera que el violinista, al igual que el feto, tuviera el legítimo derecho de desconectarse del cuerpo de quien ofrece la ayuda (o de la madre), aún y con la consecuencia de provocarle a ésta la muerte, lo pensaríamos dos veces antes de admitir que la desconexión del violinista fuese una solución moralmente deseable. A esta posibilidad de la desconexión hipotética del feto, Kaczor la denomina ‘La objeción de la consistencia’ (The Consistency Objection) y consiste en que si uno admite que uno se puede desconectar del feto provocándole la muerte, también él podría legítimamente hacerlo ya que, finalmente, se ha presupuesto que el feto es una persona con el legítimo derecho a la vida. Esta situación, además, es reforzada por la conclusión a la que llegó Wicclair de que si no

es posible atribuir la propiedad del cuerpo, de forma no controvertida, a la madre, entonces la propiedad del cuerpo sería indefinida y ambos agentes podrían tener el legítimo derecho de desconectar al otro del mismo cuerpo si se estima que los costos de permanecer conectados son elevados y conllevan muchos sacrificios. En cada caso, supongamos que las consecuencias de la desconexión sólo perjudican a quien se ve desconectado y no a quien decide hacerlo. Kaczor identifica esta posibilidad de la desconexión del violinista de la siguiente manera:

“El violinista preferiría que no te muras y, tristemente, tu muerte es un desafortunado efecto secundario de la desconexión, pero no sería correcto forzarlo a ser un buen samaritano solo para mantenerte con vida durante nueve meses. ¿Sería moralmente permisible que él se desconectase de ti si la única manera de lograrlo sería a través de tu muerte?. Después de todo, si tú puedes desconectarte del violinista, causando su muerte, entonces él debe también de ser capaz de desconectarse de ti, causando tu muerte. Las cosas tienden a verse un poco diferente desde esta perspectiva y nuestras intuiciones cambian. Parecería que el violinista no está justificado en desconectarse de ti causando tu muerte.” (Kaczor; 2011: 174)

La objeción de Wicclair a la tesis de que ‘este cuerpo es mío’, sumada a la consecuencia lógica derivada de la objeción de consistencia de Kaczor, de que el violinista podría con legitimidad desconectarse con el mismo argumento de que los costos de mantenernos conectados al mismo cuerpo son muy elevados, llevan a poner en una seria dificultad el ejemplo del violinista de Thomson/ Kamm en el que se concede que el feto es de entrada una persona y de que aún en ese escenario no tendríamos obligación alguna de ayudarlo a sobrevivir. Esta consecuencia, además, derribaría el argumento, señalado más arriba, de que la mujer puede decidir voluntariamente si desea o no ser madre. La mujer sólo podría ejercer su autonomía frente a un embarazo si estuviera claro que su cuerpo, en alguna medida, le perteneciera exclusivamente. En contraste, si ello no está claro, se podría pensar que la autonomía del feto también estaría en juego en el escenario hipotético de que él quisiera, sin ninguna consecuencia para su sobrevivencia, desconectarse del cuerpo de la madre. Además, parece que el problema no podría resolverse aún si uno argumentase que la madre es el agente que cuenta con los proyectos e intereses plenamente acreditados ya que, como intenté dejar claro en el contexto de la objeción hecha a Tooley, aunque un bebé no sea un agente autónomo (en el sentido de tener fines e intereses propios), su vida no debe de ser tratada de manera discrecional y al gusto de la madre o padre. Si la objeción de que

no se le puede atribuir a la mujer propiedad sobre su cuerpo prospera, parece que lo que se sigue de ello es la prohibición de abortar con el fin de preservar la vida valiosa de una persona. Me parece que la solución para poder defender la autonomía de la mujer, que es la que está en juego en este caso, no consiste en afirmar que el cuerpo de la mujer le pertenece, ya que vimos que esta salida no esclarece en qué punto la mujer puede abortar o llevar a cabo actividades que puedan dañar al futuro bebé que nacerá. Por el contrario, creo que la estrategia a través de la cual se puede solucionar esta objeción es a partir de exponer, de manera convincente, que la atribución de estatus moral al feto depende de si el feto se convertirá, efectivamente o no, en una persona que habite fuera del vientre materno. De esta manera, el feto no podrá ser visto como un agente (con posibilidad de reclamar propiedad sobre el cuerpo materno) en el caso de que no llegue a ser persona con las características intrínsecas que le son propias (ser, en alguna medida, sujeto de experiencia). Esta última es, precisamente, la estrategia argumentativa de Elizabeth Harman.

4.8- No constituye una verdad necesaria el que todos los fetos tempranos posean estatus moral

Harman empieza por examinar la manera en la que hay que concebir a un ‘feto temprano’:

“(1) ‘feto temprano’: un feto antes de que tenga propiedades intrínsecas que, por sí solas, confieren estatus moral al feto (...) Asumo que hay un periodo de tiempo, no arbitrario, en el cual los fetos son fetos tempranos teniendo en cuenta la manera en la que presento esta definición; este periodo puede ser tan corto como unas pocas semanas o tan largo como varios meses dependiendo de qué propiedades intrínsecas pueden conferir, por sí mismas, estatus moral. Una manera posible de identificar cuándo un feto es temprano es hacerlo antes de que se pueda comprobar que exista en él experiencia consciente y antes de que pueda ser apropiadamente descrito como sujeto de experiencia (...)” (Harman; 1999: 311)

Después de haber presentado la definición de “un feto temprano”, Harman expone el tipo de intuiciones que, sobre el estatus moral del feto, puede poseer una madre (de nombre Katherine) que está pensando en llevar a término su embarazo:

“Ella tiene la intuición de que un feto temprano que muera en un aborto prematuro carece de estatus moral; ella hace entonces la generalización de que todos los fetos tempranos carecen de estatus moral. Al mismo tiempo, tiene la intuición de que los fetos tempranos que se convertirán en personas, tienen algún estatus moral. Parece que Katherine debe de dejar de lado alguna de sus intuiciones. La cuestión se presenta de esta forma porque todos hacemos la siguiente suposición: (2) En el caso de dos fetos que se encuentren en el mismo grado de desarrollo y en la misma situación de salud, ya sea que ambos tienen estatus moral

o ninguno lo tiene. Esta suposición es dejada incuestionada no solo por filósofos quienes escriben acerca del aborto sino por cualquier persona quien discuta sobre el tema. La afirmación (2) puede ser negada. Katherine puede conservar sus dos intuiciones mientras niega que sea adecuado hacer las generalizaciones correspondientes. Ella puede tomar la siguiente postura sobre el estatus moral de los fetos tempranos: (3) *El principio del futuro real o efectivo*: un feto temprano que se convertirá en persona tiene algún estatus moral. Un feto temprano que morirá mientras que es todavía feto no goza de estatus moral alguno.” (Harman; 1999: 311)

A partir de la conclusión (3) que nos presenta Harman, la justificación sobre la permisibilidad del aborto está sujeta a que el feto tenga estatus moral ya que, respecto de los fetos que no cuentan con dicho estatus, ninguna justificación es necesaria. La posibilidad que introduce Harman es la de que los fetos puedan ser, sin que exista ninguna contradicción, el tipo de entes que merezcan consideración y respeto, siempre y cuando se cumpla la condición estipulada en el ‘Principio de tener acceso a un futuro real o efectivo’ a la vez de poder ser apreciados como el tipo de entes que no tendrán futuro alguno y cuyo paso por el vientre materno es una circunstancia moralmente irrelevante. Considero que esta perspectiva es compatible con la presentada por Feinberg en el capítulo anterior. Es decir, esta postura permite defender, desde una perspectiva liberal, la tesis de que los fetos que tendrán un futuro fuera del vientre materno, estén exentos de daños o perjuicios. La postura de Harman es además compatible con la posibilidad de poder hacer consistentes nuestras intuiciones morales respecto de la posibilidad de sufrir un aborto involuntario que le pueda ocurrir a un feto temprano al que se veía como un ente merecedor de afecto y cuidados. Lo que esto último podría querer decir es que la viabilidad del estatus moral que le atribuimos a un feto temprano está condicionada al hecho de que el feto efectivamente sobreviva el umbral en el que adquiere las características intrínsecas que, por sí mismas, le confieren dicho estatus. A pesar de las expectativas que Katherine o cualquier madre, podría albergar en tener un hijo, es concebible que el feto no lograra alcanzar las etapas de desarrollo necesarias para que dicha expectativa prosperase. Desde esta perspectiva, se puede entender el tipo de respuesta que Harman ofrece ante un escenario inesperado de esta naturaleza:

“(…) Pero como al final resulta, el feto no era su hijo al comienzo de su desarrollo; su existencia completa careció de algún momento de consciencia o experiencia. Resulta que el feto no tuvo ningún estatus moral. La pareja reconoce, correctamente, que el aborto espontáneo fue algo terrible que les ha sucedido, no sólo es algo traumático sino que su

proyecto de tener un hijo debe de iniciarse de nuevo. A pesar de ello, deben de reconocer que la muerte del feto no debe de ser lamentada – no debe de ser vista como la muerte de un ser vivo cuya vida hubiese sido significativa – debido a que resulta que el feto abortado carecía de estatus moral.” (Harman; 1999:316)

Uno de los aspectos más relevantes de la propuesta de Harman es el de que la atribución de estatus moral a un feto no puede ser visto como un fenómeno que forme parte de la naturaleza humana. Es decir, un feto por el simple hecho de formar parte del género humano, al menos en el sentido de estar completo genéticamente, no puede poseer estatus moral a menos que quienes estarán a cargo de su cuidado (los padres) están dispuestos a verlo como un futuro integrante del género humano y, en consecuencia, poseen el plan de llevar el embarazo a término. Lo que se puede desprender de la propuesta de Harman es, por tanto, la presuposición de que el estatus moral de los seres humanos no constituye un hecho o fenómeno de la naturaleza, sino algo que atribuimos en virtud de que valoramos la presencia de ciertas cualidades en un ente. Este punto, aunque parezca que resuelve de manera satisfactoria la polémica sobre si los fetos poseen o no estatus moral, puede ser sujeto a crítica por parte de la postura conservadora que puede ir en la dirección en la que ha señalado Roger Wertheimer en su artículo: “Comprender la controversia del aborto”: “Creo que los liberales pisan terreno firme cuando dicen que un embrión no tiene valor si nadie tiene una buena razón para querer hacer otra cosa que no sea destruirlo. Pero el conservador no dice que el embrión tenga una propiedad realmente maravillosa, tan preciosa que destruirla sea una pérdida horrenda. No, dice que el embrión es un ser humano, que está mal matar seres humanos, y que por eso no se debe destruir al embrión.” (Wertheimer; 2001:40).

Esta objeción, nos regresa a la discusión sobre si al valorar el estatus de un cierto ser vivo (miembro de la especie humana o animal) realizamos juicios correctos o incorrectos en virtud del tipo de ente que dicho sujeto es. Que la mayoría de las personas hayan valorado incorrectamente el estatus de los afroamericanos antes de la abolición de la esclavitud, no se traduce en que los afroamericanos hayan carecido de estatus moral. Lo que quiere decir, en contraste, es que dicho estatus no fue apreciado por un número significativo de personas quienes realizaron, a este respecto, juicios morales equivocados. Podríamos pensar que lo mismo sucede en el caso de los fetos. Que las personas no los valoren correctamente y que prefiriesen extinguir su existencia a conservarla, no tendría

que traducirse en que ellos no formen parte del género humano y que, por tanto, podamos negar fehacientemente que posean el mismo estatus que cualquier persona. Esta objeción, por tanto, iría en la dirección de negar que la evaluación sobre si un feto posee o no estatus moral sea algo que tenga que ver con si de hecho posee tal valor. Por el contrario, lo que los conservadores responderían frente a la evaluación que se realiza en torno al estatus moral de un feto es que una evaluación de este tipo requiere de ser vista como una cuestión de hecho. Lo que una postura provida estaría defendiendo es, entonces, una dirección de adecuación distinta a la postura pro - elección entre hecho y valor. Es decir, el valor que tiene un ente debe de depender del tipo de ente que éste sea y no de las valoraciones que hacemos.

Aún si estamos de acuerdo en esta última conclusión, apoyada por las posturas provida, de que el juicio que emitamos sobre el valor de un ente tiene que capturar apropiadamente las características esenciales y moralmente relevantes de dicho ente, ellos no lo logran. En el ejemplo de los afroamericanos, mencionado más arriba, se podría argumentar que todas las características esenciales que otorgan estatus moral y que comparten los afroamericanos con los anglosajones, son precisamente las que fueron omitidas al permitir la esclavitud (la capacidad de poseer intereses en virtud de proyectar planes a futuro). Inclusive Tooley, quien defiende una postura radical que pretende justificar el infanticidio, reconocería como inaceptable una distinción entre afroamericanos y anglosajones que lleve a permitir la esclavitud o el exterminio de los primeros. En contraste, el argumento de Harman puede evadir, satisfactoriamente, la posible objeción de que su argumento consiste en defender el aborto como una controversia sobre el valor de los seres humanos más que sobre si el feto cuenta o no, efectivamente, con el estatus moral de las personas. Al principio del artículo, Harman afirma que la definición de un ‘feto temprano’ corresponde a un feto antes de que éste posea las propiedades intrínsecas que le confieren estatus moral. Esta definición implica, entre otras cosas, que las personas sí nos podemos equivocar respecto de los juicios morales que realicemos en torno a si un tipo de ente tiene o no estatus moral. Si una madre potencial pensara que un feto que está a punto de nacer y que, con mucha probabilidad, es sujeto de algún tipo de experiencia, no posee estatus moral, podríamos decir que ella posee una apreciación equivocada en torno a la ausencia del estatus moral en el feto. Por eso, es importante resaltar que lo único que el

argumento de Harman defiende es que los fetos tempranos no sean, invariablemente, el tipo de entes que tengan estatus moral. Tanto cierto tipo de fetos, como los bebés, los niños y los seres humanos adultos, poseemos estatus moral y, si alguien es incapaz de reconocerlo, podemos concluir simplemente que esta persona está equivocada. Para Harman, en consecuencia, la asignación de estatus moral no es algo que dependa del valor que para cualquier persona pueda o no tener la vida intrauterina. Esta apreciación, así como la intención de ser madre, puede legítimamente variar siempre y cuando dicha intención concierna a los fetos tempranos y no a los que han cruzado la frontera de la viabilidad, por ejemplo. La discusión en torno a si un feto posee o no estatus moral, por tanto, puede versar tanto sobre una cuestión de hecho como una cuestión de valor, ya que ninguna de estas cuestiones, por separado, podrían ser apropiadas para dar cuenta de las distintas tensiones y niveles de discusión, que abarca la polémica del aborto. Una reflexión de hecho sobre qué propiedades realmente presentes en un feto son comparables con aquéllas con las que cuenta una persona, es un tipo de aproximación que le corresponde realizar a la ciencia. Por otro lado, evaluaciones de valor, en torno a qué tan apropiado resulta, por ejemplo, partir de la presuposición de que toda vida humana es intrínsecamente valiosa, son también muy apropiadas en la discusión y no pueden quedar excluidas u opacadas por las discusiones que versen en torno a los hechos. Como se mencionó en el capítulo anterior, aún suponiendo que los fetos son personas, hay algo problemático en asumir que el valor de la vida es exactamente igual para todos, de manera independiente a las circunstancias por las que cada vida transite, ya que dicho valor depende, en muy buena medida, de qué tan capaces seamos de poner en práctica muchos de los planes e intereses que hagan de una vida valiosa.

Alguien que esté en estado de coma, no es capaz en lo absoluto de llevar a cabo ninguna actividad con valor. Alguien que nace en una familia que cuenta ya con cinco integrantes en la que se emprende una batalla diaria por conseguir el número de calorías necesarias para mantener a todos con vida, tampoco se encuentra en un escenario en el que una nueva vida vaya, con altas probabilidades, a florecer. Sin embargo, alguien podría aún replicar que ninguno de los males que reflejan estos dos escenarios es consecuencia de falla moral alguna de la persona que las padece o que podría padecerlas. Aún así, y como ha expresado la postura de Feinberg, aunque ninguna persona merezca estar en ninguno de los

escenarios anteriores y todos deseáramos evitar estas consecuencias indeseables (unas atribuibles a la mala suerte y otras a la injusticia social), las posturas que defienden que se continúe con una vida que se encuentra en estado indefinido de coma o que se traiga al mundo a una persona que se sabe que, de entrada, padecerá efectos graves de desnutrición, implica no privilegiar los intereses primarios de las personas.

En conclusión, en mi opinión una postura como la de Harman incorpora estas dos perspectivas (tanto la de hecho como la de valor) y podría muy bien aceptar que existan personas que se equivoquen tanto en sus juicios de hecho como en los de valor que se consideren relevantes para suponer que el aborto de un feto que está por nacer es un acto moralmente justificable. La postura de Harman es compatible con que una mujer que se embarazó intencionalmente y que pensaba llevar a término su embarazo pueda cambiar de opinión durante el periodo de tiempo en el que el feto es temprano. Kamm defiende una postura similar: “En algunas ocasiones iniciamos proyectos intentando completarlos pero los detenemos si se vuelven extenuantes, por ejemplo, si la persona que apoyamos no es dañada en relación a sus oportunidades previas a la de ser conectada y como resultado de haber iniciado y luego detenido la ayuda y, en relación al escenario en el que la ayuda nunca se hubiera iniciado (...) Proveer el apoyo necesario exige de esfuerzos continuos, de manera de que ella puede negarse a brindar la ayuda correspondiente. Es quizá relevante resaltar que el feto no está consciente y que el solo hecho de que su existencia haya iniciado no generó ninguna expectativa en él.” (Kamm; 1992: 79). A pesar de que tanto Harman como Kamm defienden la misma postura sobre la posibilidad de que la mujer pueda cambiar de opinión respecto de llevar a término su embarazo, Kamm lo hace al enfatizar que a un feto no se le daña en relación a sus perspectivas de vida previas al hecho de haber sido concebido o ‘conectado’ al cuerpo de la madre. Sin embargo, y como ya señalé previamente, este mismo requisito podría también aplicar a un bebé recién nacido pues si tomamos las perspectivas de vida que el feto tenía antes de ser concebido como el criterio relevante para justificar el aborto, vemos que cualquier ser vivo que esté en una relación de dependencia clara con respecto de otra persona, se podría encontrar en un escenario semejante que pudiera avalar dejar de ayudarlo o permitir su muerte (como en el ejemplo de la madre anciana). Me parece que el punto relevante no es entonces que al feto se le dañe en relación a las perspectivas de vida previas a encontrarse en el cuerpo de la madre, sino

precisamente que no es el caso que todos los fetos tempranos cuenten con estatus moral. Podría parecer; sin embargo, que la propuesta de Harman introduce, como ella lo ha denominado, un ‘absurdo metafísico’ sobre el estatus del feto. Con la intención de dejar en claro los contenidos del ‘Principio sobre el Futuro real o efectivo’ (The Actual Future Principle) del feto, ella diferencia este principio de un posible *Principio de la intención de la madre* (*Mother’s Intention Principle*), el cual podría estipular que el estatus del feto depende exclusivamente de la intención de la madre de traer a término su embarazo en un momento presente X. El feto, en el momento X, cuenta entonces con estatus moral pero si la madre cambia de parecer sobre llevar a término su embarazo en un momento Y, entonces resultaría que el feto perdería el estatus moral que poseía en X. En relación a este principio, Harman cree que justo por el absurdo metafísico que introduce, es necesario desecharlo como fundamento de cualquier justificación:

“Este es un absurdo metafísico; estas fluctuaciones en el estatus moral del feto no corresponden a ninguna fluctuación en nada que podamos decir que se encuentra en la naturaleza del feto. Las intenciones de quien alberga el feto en su vientre son débiles. Por otro lado, las propiedades relacionales del feto no son el tipo de cosas que puedan determinar qué tipo de ente el feto es. El principio del futuro real no exige de nosotros que aceptemos ningún principio metafísico que sea igualmente absurdo. A través de la existencia del feto en una etapa temprana, la pregunta de si tiene estatus moral tiene una respuesta clara. Esta respuesta no depende del día de la semana del que se trate” (Harman; 1999: 318).

A partir de desechar este posible principio que se podría confundir con el ‘Principio del Futuro real o efectivo’, se puede estar en una mejor situación de entender qué implica exactamente el principio de Harman. Este principio no implica conceder, por tanto, que un feto temprano pueda ganar o perder a discreción el estatus moral que la madre quiera darle en virtud de que sus planes personales puedan ser altamente variables. El punto fundamental que me parece que Harman defiende, en contaste, es el de que hay condiciones cuya existencia es necesaria para otorgarle a un feto temprano estatus moral y sin las cuales, este estatus no puede estar presente. Una condición necesaria para la existencia de este estatus es que la mujer se proponga tomar todas las medidas y precauciones para llevar a término, y con éxito, su embarazo. Si la mujer falla en conseguir este objetivo, podríamos decir que el estatus moral nunca estuvo presente en el feto, lo cual no significaría asumir que el feto lo haya perdido. Una mujer que consume heroína desde el inicio de su

embarazo, no le está concediendo al feto una de las condiciones necesarias para que él pueda tener acceso al estatus moral correspondiente, más allá de lo que ella crea o le diga a los demás. Otra condición para que el feto tenga estatus moral es que el embarazo efectivamente prospere adecuadamente (es decir, que no exista ningún imprevisto o accidente que impida que el feto se desarrolle adecuadamente) ya que aún cuando esté presente la intención de la mujer en ser madre, hay muchas variables que salen de su control y que, sin embargo, son necesarias para garantizar que existan las condiciones necesarias y suficientes para que un feto pueda nacer (condiciones tanto internas al feto, genéticas por ejemplo, como de viabilidad externa).

La propuesta de Harman supera, por las razones señaladas, las complicaciones del argumento de Kamm. Como vimos, según la postura de Kamm, la justificación del aborto está basada, en primer lugar, en que los costos de la ayuda que padecen las mujeres al estar embarazadas, durante nueve meses, son objetivamente muy elevados con independencia de la perspectiva valorativa que la mujer tenga. En segundo lugar, asume que el feto no puede verse agraviado por algún daño que sufra y que sea independiente de las oportunidades que la mujer le ayudó a generar a partir de permitir que permanezca conectado a su cuerpo. En tercer lugar, esta postura también supone que la mujer tiene la propiedad (o titularidad) exclusiva sobre su cuerpo. Por las razones expuestas, estas tres suposiciones son problemáticas. Considero que la ventajas del argumento de Harman sobre el de Kamm consiste en que hace compatible nuestra intuición moral de que es preciso generar todas las condiciones de bienestar para que una futura persona pueda nacer con la intuición de que un feto temprano que sea producto de una violación no cuenta con el mismo estatus moral.

4.9. Análisis de los principales argumentos de Kamm, Wicclair, Kaczor y Harman desde la perspectiva del Triple estándar de la RP

Desde la perspectiva específica del *Triple estándar*, es posible apreciar que la propuesta de Thomson – Kamm no viola el estándar negativo de *razones dependientes*. No está basada ni hace referencia a consideraciones comprensivas, como lo estipula (D1). Como hemos visto hasta ahora, no hay ninguna discusión sobre el valor intrínseco, inviolable o “sagrado” con el que cuentan una o varias de las características del feto. Tampoco se basa en consideraciones empíricamente falsas, altamente improbables o

indemostrables como lo exige (D2). Al igual que en el caso del argumento provida de Davis, el éxito de este tipo de argumentos depende de que la analogía del violinista que se usa refleje, de forma adecuada y suficiente, la situación que se presenta en un embarazo que quiere interrumpirse. Sin embargo, el uso de dicha analogía no lleva a obtener conclusiones que sean ni empíricamente falsas, improbables o indemostrables. Si presuponemos que el feto es una persona entonces toca analizar, como lo haríamos en cualquier otro caso en el que se nos solicita nuestra ayuda, si tenemos o no obligaciones tanto morales como legales con dicha persona que harían de nuestra ayuda no solo esperada sino exigible. Finalmente, este argumento no presupone ni se basa en consideraciones fundadas en prejuicios sociales extendidos siguiendo a (D3).

Los retos que podría enfrentar esta propuesta están situados al interior del estándar de decisión, es decir, en la clasificación del tipo de razones “aceptables”. El reto de definir hasta qué punto una persona tiene la obligación de ayudar a otra a sobrevivir se presenta en la propuesta de Thomson – Kamm en términos de valores morales con fácil traducibilidad política -como lo exige (A2) del estándar de discusión de razones accesibles-, tal es el caso de la postura según la cual la prestación de un tipo de ayuda supererogatoria o muy costosa no debe de ser moral o políticamente obligatoria (en función de que quien presta la ayuda debe de poder evaluar si está o no en condiciones de prestarla). Del hecho de que muchas personas puedan sobrevivir a partir de recibir cierto tipo de ayuda (beneficiándose de la existencia de donadores de órganos, por ejemplo) no se sigue que alguien en específico tenga la obligación de ayudarlo, menos cuando sus propios intereses pueden estar en juego. Las preguntas acerca de quién decide sobre el uso legítimo del cuerpo de la mujer, sobre qué puede esperar una vida que depende de otra para sobrevivir y sobre los límites de la exigencia acerca de recibir la ayuda requerida, dan cabida a que se analice el tipo de función que el Estado debe de asumir en regular tanto la libertad de la mujer como la expectativa que alguien (como el feto) tenga de que se le ayude (o se le provean de las condiciones adecuadas) para sobrevivir. Debido a lo anterior, mi postura es que esta propuesta está presentada en términos de razones “accesibles” (es decir, el requisito ACE1 de mi clasificación, está cubierto). Sin embargo, teniendo en cuenta el requisito ACE2, que analiza si la salida constituye o no la mejor ponderación de los valores políticos que están en juego, creo que la propuesta enfrentaría algunos problemas. En primer lugar, el derecho

de la mujer a decidir hasta qué punto prestar su ayuda debería de estar regulado teniendo en cuenta los intereses de ambas partes (dado que se ha hecho a un lado, de entrada y con fines argumentativos, la posibilidad de que el feto no sea persona). La propuesta de Thomson – Kamm deja indefinida la respuesta en torno a qué constituye un costo alto como límite para prestar la ayuda. Considero que dicha indefinición minimiza los posibles intereses, progresivamente adquiridos, de la vida en gestación. Quiero señalar, sin embargo, y como desarrollaré en el capítulo quinto de esta tesis, que preocuparnos por los intereses contingentes y progresivos de los fetos no quiere decir que ellos se deban de ubicar por encima de los intereses de la mujer, ni que la protección de los mismos se deba de hacer a partir de desplazar algunas de las razones que las mujeres tengan para abortar. Considero que una manera en la que se pueden proteger ambos tipos de intereses es con un esquema de plazos (como ocurre en el DF). Este esquema es, desde mi punto de vista, respetuoso tanto de las características progresivas que van adquiriendo los fetos, como de la decisión que las mujeres puedan adoptar acerca de si continuar o no con sus embarazos. Por tanto, el derecho de la mujer a decidir abortar (y por qué razones hacerlo) es compatible con la protección de los intereses que los fetos, en cualquier momento de su desarrollo, puedan ir adquiriendo.

En contraste, el *principio tentativo de la desconexión* de Kamm lleva a que la interrupción de los embarazos esté permitida en cualquier momento del embarazo, incluso durante los meses próximos al alumbramiento. A este respecto, considero que es inadecuado tomar el análisis acerca de qué beneficios u oportunidades recibió de nosotros la persona en cuestión (el feto, en este caso) como condición para poder quitarle sólo aquello que obtuvo gracias a nuestra generosidad. El contraejemplo que presenté sobre el tipo de ayuda que puede exigir de nosotros nuestra madre anciana, cuestiona que ésta sea la mejor manera de entender nuestras obligaciones (morales o incluso legales) con personas que son vulnerables, que dependen de nuestra ayuda y que adquirieron dicha dependencia de forma inocente o no intencional. Me parece que la estabilidad y funcionamiento de las sociedades cooperativas depende, en ocasiones, de que ciertos individuos “ayuden” o contribuyan, en mayor medida que otros, a la sociedad con la finalidad de tener un esquema de cooperación justo. Esto no debería de implicar que las personas puedan decidir quitar aquello con lo que creen haber contribuido. Hay exigencias de ayuda, por muy costas que

sean en términos subjetivos para las personas, que no son supererogatorias sino de justicia y, en esa medida, el requisito de Kamm no debería de constituirse en el estándar de referencia para regular las relaciones políticas (es decir, las que se originan a partir de la formulación de leyes y políticas públicas) entre individuos.⁵⁰

Más arriba señalé que me parece que Kamm se equivoca al asumir que el cuerpo de la mujer es exclusivamente suyo en el sentido de que puede hacer uso discrecional y absoluto del mismo teniendo solo en cuenta su propio parecer (y sin atender a otras posibles consideraciones como la de si el feto es “temprano”, de acuerdo a la definición de Harman, o si se encuentra en etapas de desarrollo avanzadas). Aún cuando considero que el “uso” o el tipo de decisiones que la mujer haga en relación con su cuerpo deban de ser limitadas en los casos en los que existan, en torno a él, otros posibles intereses involucrados, (idea que defendí a partir de poner el ejemplo de que consumir heorína⁵¹ es una actividad que no debe de estar disponible para una mujer embarazada por buenas razones) creo también que la posición que apoya que otra persona pueda reclamar propiedad legítima sobre el cuerpo de la mujer (defendida por Wicclair y Kaczor, cada quien por su lado) falla. Dicha falla debe de ubicarse al interior del estándar de discusión (específicamente en el tipo de razón “A2”). Poner en duda que la mujer sea la propietaria de su cuerpo lleva, de forma contraintuitiva, a descartar que sea ella quien pueda exigir la legítima jurisdicción sobre su cuerpo. Es decir, considero que a menos que uno adopte una posición filosófica (como la de la dualidad mente – cuerpo), poner en duda a quién pertenece el propio cuerpo, constituye una posición que resulta ininteligible para cualquier ciudadano que cuente con mínimas capacidades morales y de juicio. Me gustaría subrayar, sin embargo, que este argumento no está basado en la presentación de razones dependientes de mi clasificación, pues se parte del presupuesto de que hay una disputa sobre la titularidad de una propiedad (o bien escaso) y, en dicha medida, se justifica analizar las consecuencias políticas y legales que se siguen de tener en cuenta esta disputa. Sin embargo, creo que poner en duda que la mujer es la única

⁵⁰ Kamm utiliza la restricción del *principio tentativo de la desconexión* pensando en las condiciones en las que una mujer embarazada podría rechazar “ayudar” al feto a nacer a partir de permanecer embarazada. Sin embargo, mi postura es que las consecuencias generales (y más allá del caso específico del aborto) que se siguen de tener en cuenta este principio, no son válidas si pensamos en otra serie de ejemplos análogos a los del aborto como los que presento en este capítulo.

⁵¹ Existen otras muchas actividades que, debido a las consecuencias perniciosas que poseen para el desarrollo del feto, tampoco deben de estar disponibles para las personas que piensan llevar a término su embarazo (consumir alcohol o fumar). Existen síndromes incapacitantes como el “foetal alcohol syndrome” que incapacitan, de diferentes maneras y grados, la vida adulta de las personas cuyas madres fueron asiduas bebedoras durante su embarazo. Véase la nota en el periódico inglés “The Guardian”: <http://www.theguardian.com/society/2015/apr/04/my-mother-the-alcoholic-living-with-foetal-alcohol-syndrome>

persona que puede tomar, de forma legítima, las decisiones concernientes a su cuerpo, llevaría a adoptar un principio que es abiertamente incompatible con la protección de la integridad del cuerpo como uno de los fines políticos más importantes de las sociedades liberales. Que los derechos de una vida en gestación deban de ser protegidos en función de que dicha vida nacerá, siguiendo a Feinberg y Harman, no debería de llevar a poner en duda quién es la legítima titular de su cuerpo.

Finalmente, considero que la postura más razonable, entre las analizadas, para conducir la toma de decisiones sobre el polémico caso del aborto, es la de Harman. Creo que su postura acerca de cómo hay que ver el estatus moral de los fetos tempranos es compatible con que los futuros padres tomen todas las medidas correspondientes para cuidar de la vida en gestación y con proteger la libertad de la mujer a decidir sobre su cuerpo y maternidad. Del hecho de que se ponga en duda que todos los fetos tempranos tengan estatus moral no se sigue que no se preserven los intereses de los fetos que ya han adquirido cierto grado de desarrollo físico y neuronal. Esta postura es también consistente con la posibilidad de que el feto no logre adquirir estatus moral debido a que le sucedan accidentes inesperados que comprometan su desarrollo. Por tanto, me parece que dicha postura protege muchos de los valores políticos y preocupaciones que están involucradas en el tema del aborto: protege los intereses de la vida en gestación (a partir del momento en que la ciencia considera que hay razones para hacerlo) a la vez de brindarle a la mujer un plazo razonable para que decida sobre su cuerpo, su maternidad y sobre de si es capaz o no de ofrecer las condiciones apropiadas en las que una futura persona nacerá y se desarrollará (mirando tanto por el bien de la persona futura como por el de ella misma).

Capítulo 5. El aborto: independencia ética, autonomía reproductiva y calidad de vida

La controversia del aborto da lugar a un espectro amplio de posiciones, más radicales o moderadas, que pretenden justificar ya sea, por un lado, el derecho de la mujer a practicarse un aborto, atendiendo a ciertos plazos y circunstancias, o, por el otro, el derecho a la vida del feto. Si el derecho de la mujer a abortar no admite grados o plazos temporales, entonces, se evita que un feto “viable”⁵² pueda vivir fuera del vientre materno a pesar de que tenga la capacidad para ello. Contrariamente, si el derecho a la vida del feto no admite grados (como sostienen algunas posturas conservadoras) ello limita la libertad de la mujer a interrumpir su embarazo y, por consiguiente, a decidir tanto acerca de su cuerpo como de su maternidad. Las posturas conservadoras tienden, por tanto, a privilegiar la perspectiva que pone énfasis (casi, de forma exclusiva) en el derecho a la vida de los fetos desde el momento de la concepción. Por el contrario, las posturas feministas más extremas, ponen el acento en la importancia crucial que posee el que las mujeres podamos ejercer nuestros derechos reproductivos sin ninguna interferencia por parte de terceros.

El contraste entre los discursos extremos de ambos bandos lleva a generar la impresión de que estas dos posturas en conflicto no son solo opuestas sino que hablan de cosas diferentes y que, por tal razón, sus argumentos pueden llegar a ser simplemente incomparables. Sin embargo, más allá de las retóricas que cada bando emplea para buscar enfrentar a su contrario, me interesa examinar cuál es la variable o variables que realmente operan cuando se busca tanto penalizar como despenalizar la práctica del aborto desde una perspectiva de interpretación política y legal. Mi impresión es la de que más allá de que tanto los discursos provida como los pro – elección se presenten desde estas retóricas contrastantes (la defensa de la vida vs. la protección de la libertad de las mujeres) y de que apuesten por apoyar diferentes leyes y de políticas públicas (prohibir o restringir al máximo la práctica del aborto vs. despenalizarla) hay un común denominador cuya presencia es clara, al menos, al interior de las posiciones más moderadas sobre el aborto. Este común

⁵² Los fetos viables son aquellos que pueden vivir, con o sin el debido apoyo tecnológico, fuera del vientre materno. La Suprema Corte de Estados Unidos adoptó en 1973 en su resolución *Roe vs. Wade* este criterio para determinar hasta cuándo es legítimo que las mujeres puedan interrumpir sus embarazos antes que la las leyes limiten esta libertad con base en la preocupación por la “potencialidad de la vida humana”. Este criterio busca centrarse en la capacidad del feto para tener una vida independiente fuera del vientre materno, lo cual sucede alrededor de las 24 semanas de la gestación. Los críticos del criterio de la viabilidad objetan que éste posee consecuencias arbitrarias ya que, a pesar de que busca centrarse en las capacidades de los fetos para sobrevivir fuera del vientre materno en un cierto momento del embarazo, en lo que realmente se basa es en el estado de la tecnología y en el tipo de ayuda que puede ofrecer, en un momento dado, para permitir que un feto viva fuera del vientre materno. (Véase Boonin; 2006: 129)

denominador es la convicción de que dentro del universo de razones que las mujeres ofrecen (o pueden ofrecer) para solicitar un aborto, hay razones que son aceptables y otras que no lo son. La influencia que ejerce la aceptación pública de ciertas razones se refleja en el hecho de que tanto posturas liberales como conservadoras admiten introducir algunas excepciones en sus propias posturas. Por un lado, las posturas conservadoras moderadas pueden consentir que la defensa de la vida de los fetos tiene límites en los casos en los que la vida de la madre corra peligro o, incluso (aunque de forma menos probable), en los que el embarazo sea producto de una violación. Por el otro lado, las feministas moderadas aceptan que, a pesar de que la mujer sea la “propietaria” de su propio cuerpo, después de transcurrido un cierto plazo de tiempo, el feto comienza adquirir una serie de intereses (estar libre de sufrir dolor físico, por ejemplo, en virtud de que el sistema nervioso central se encuentre ya desarrollado) que deben tomarse en cuenta como límites al ejercicio de su libertad.

Este capítulo tiene los objetivos siguientes. En la primera sección, señalaré que la controversia del aborto (vista desde una perspectiva más práctica que filosófica) puede ser entendida de mejor manera si se considera que lo que realmente lleva a consentir la interrupción de los embarazos es la aprobación o reprobación que se hace de las razones que las mujeres tengan para abortar. Esto último descarta que la preocupación por la defensa absoluta del valor en el que cada bando pone el acento (ya sea el de la vida o el de la libertad) sea la variable que explique por qué ciertas leyes en la materia poseen determinados contenidos. Para poder ilustrar lo anterior, presento los resultados de una encuesta pública llevada a cabo en México en los años 2000 y 2006 (años previos a la despenalización del aborto en el DF) y resalto la correspondencia existente entre las opiniones ahí expresadas y el tipo de excluyentes de responsabilidad que las leyes en la materia contemplan en muchos estados de la república mexicana. Aquí analizo las implicaciones que se siguen del hecho de que las leyes en la materia se definan con base en la evaluación moral que el Estado hace de las razones femeninas. Una de estas implicaciones es que cuando el Estado desincentiva que las mujeres aborten en los casos en los que se ofrecen razones de tipo económico (como sucede en muchos estados de la República, si bien no en el DF), el Estado toma partido por las razones que resultan ser más aceptables atendiendo a lo que se considera estar, de manera más o menos generalizada, a

favor del “interés público”. (i.e. ser madre así como tomar decisiones que promuevan los nacimientos y el “respeto” por la vida humana). Quiero aclarar que el punto que quiero enfatizar no es que haya una explicación causal directa entre la opinión pública y la manera en la que, en muchos contextos, se definen las leyes (como si los legisladores locales tomaran con seriedad los resultados de sondeos públicos con el propósito de adecuar a ellos el contenido de las leyes). Lo que me interesa enfatizar es, más bien y como dije arriba, la existencia de una correspondencia entre la opinión pública y los contenidos que, finalmente, adoptan las leyes. La presencia de una correspondencia de este tipo resalta el lugar privilegiado que, en torno a la protección a la vida humana, poseen los valores y creencias compartidas. Ronald Dworkin (1993) señala que el valor compartido entre las posturas provida y las pro - elección es el de que la vida humana posee un valor intrínseco o “santo”, valor que se expresa de distintas maneras (y grados) según la doctrina moral que se afirme y de acuerdo con la interpretación que de este valor se haga en cada caso. Peter Singer, por su lado, se refiere a estos valores compartidos como la fuente de lo que él denomina ser “la doctrina de la santidad de la vida humana” (2003: 278). Para Singer, el hecho de subscribir esta doctrina lleva, de manera equivocada, a tener un trato preferencial (y moralmente arbitrario) a favor de cualquier vida humana en perjuicio de algunas vidas animales cuyas capacidades e intereses pueden llegar a ser superiores a los de ciertas vidas humanas. Singer coincide con Dworkin en que a pesar de que esta doctrina tiene su origen en tradiciones religiosas, actualmente está presente en la corriente de pensamiento ético secular más influyente: “Al examinar la doctrina de la santidad de la vida humana, no voy a tomar el término “santidad” en ningún sentido específicamente religioso. Aunque pienso que esta doctrina tiene un origen religioso – y en breve diré algo más acerca de esto -, ahora forma parte de una ética ampliamente secular, y como parte de esta ética secular es máximamente influyente en la actualidad. No todos lo que hablan sobre la “santidad de la vida” son religiosos, pero aunque lo sean, su afirmación de la santidad de la vida es en muchos casos independiente de sus creencias religiosas” (Singer; 2003: 278). Si Dworkin y Singer tienen razón acerca de la presencia e influencia de “la doctrina de la santidad de la vida” en los debates de moral pública más comunes (en los que se incluye el del aborto), entonces limitar la libertad de las personas con base en esta doctrina, posee consecuencias indeseables tanto desde una perspectiva de análisis ético, como lo desarrolla el propio

Singer, como desde una perspectiva de filosofía política. Esta postura coincide, además, con el contenido del *Triple estándar de la razón pública* que propuse en el segundo capítulo y que considera que, con el objetivo de analizar la pertinencia de ciertos argumentos en el debate público, los funcionarios encargados de diseñar leyes constitucionales y penales deben de examinar los contenidos presentes tanto en los argumentos religiosos como en los seculares antes de aceptarlos como argumentos de RP.

En la segunda sección expresaré que si lo anterior es correcto, es decir, si lo que está en juego en el diseño de estas leyes es la interpretación que se hace de lo que implica que “toda vida humana tenga valor intrínseco” entonces y como señala Ronald Dworkin, *la independencia ética* de las personas está bajo amenaza cuando el Estado limita, de forma significativa, el espectro de razones por las que las mujeres pueden solicitar un aborto. La noción de independencia ética es, desde mi punto de vista, muy útil para apreciar por qué la controversia del aborto constituye una discusión acerca de la libertad (tanto de conciencia como de elección) de las mujeres como señalan muchas feministas liberales. Sin el uso de esta noción, lúcidamente introducida en el debate por Ronald Dworkin, no quedaría claro hasta qué punto la autonomía reproductiva de las personas está en juego cuando se penaliza abortar.

En la tercera sección, pongo énfasis en el vínculo conceptual que existe entre la noción de independencia ética y el ejercicio de la autonomía reproductiva. También señalo que la protección de esta autonomía debe de traducirse en que el Estado adopte una serie de deberes positivos que provean las condiciones materiales para que las personas podamos ejercer, de manera apropiada, nuestros derechos reproductivos. Para ello, hago mención de la noción de “opciones abiertas” y presento la manera en la que tanto Joel Feinberg como Philip Petit la recuperan, cada quien por su lado, con la finalidad de analizar los contextos en los que los ciudadanos de sociedades democráticas tomamos una serie de decisiones sensibles acerca de nuestra vida y bienestar. Las “opciones abiertas” son todas aquellas opciones legítimas (contempladas en un espectro amplio de temas) cuya presencia pública está garantizada por el Estado con la finalidad de que las personas contemos con alternativas significativas entre las que elegir. Mi opinión es que contar con el servicio de aborto asistido constituye una opción legítima que debe de estar abierta (tanto en el sentido

de que no cuente con obstáculos legales como de que se garantice la existencia de condiciones materiales que la hagan posible) con la finalidad de contribuir a que las personas podamos regular nuestra reproducción con un alto grado de eficacia. El hecho de que el Estado no provea estas condiciones materiales (y que ponga en riesgo el que una opción tan relevante para la autonomía reproductiva, como la del aborto, esté abierta) posee la grave consecuencia de limitar el ejercicio de los derechos reproductivos. Ello es particularmente serio cuando en el caso de países como México, prevalece una gran inequidad en el acceso a los métodos de anticoncepción. Las cifras muestran que hay un número considerable de mujeres que ven afectada su salud⁵³ por no poder tener acceso a abortos seguros (especialmente en los estados de la república). La calidad de vida y la posibilidad de vivir según la propia concepción del bien se ven seriamente perjudicadas por la incapacidad de muchas mujeres de planear el número y el espaciamiento de sus hijos. Esto lleva, ente otras cosas, a minimizar el estatus de igualdad ciudadana de muchas mujeres y a perpetuar el estereotipo de que su destino natural es el de ser madres.

5.1.- La controversia sobre el aborto: las razones que son aceptables para la opinión pública mexicana y sus implicaciones

A pesar del violento apasionamiento que suele adoptar el debate del aborto, las posturas moderadas de cada posición (ya sean provida o pro - elección) convergen en la deseabilidad de que el aborto esté permitido en las circunstancias en las que: A) la vida de la madre corra peligro y B) el embarazo sea producto de una violación. Hay que decir, sin embargo, que no todas las posturas provida moderadas piensan que se deba de permitir abortar atendiendo a la razón B). A estas dos excluyentes de responsabilidad, las feministas añaden otras dos: C) las dificultades económicas que puede enfrentar la mujer o D) la simple manifestación de querer interrumpir su embarazo. La razón que las feministas tienen para argumentar a favor de C) y D) es que a la par de proteger la vida, la salud y la integridad física de las mujeres, es importante que ellas puedan ejercer su autonomía en materia de reproducción. Esto último significa que su embarazo sea, desde su inicio,

⁵³ Según un estudio de la CONEVAL, “de las 992 muertes maternas ocurridas en México durante 2010, 92 fueron por aborto, lo cual representa el 9% del total y la tercera causa en el orden de importancia, sin considerar las vinculadas a otras complicaciones, sobre todo, el embarazo y el parto que incluyen varias entidades nosológicas”. (CONEVAL; 2010: 95) Por otro lado, según un informe del GIRE: “Según datos de la Secretaría de Salud Federal, en 2010 el aborto significó 11% de las muertes maternas. Estas muertes, enteramente prevenibles, se hubieran evitado con el acceso de las mujeres al aborto legal y seguro. Aunado a los muertes, muchas mujeres sufren complicaciones de salud por abortos inseguros: sólo en el año 2009 el número de mujeres que acudieron al hospital por complicaciones de abortos inseguros fue de 159,005.” (“Aborto legal y seguro” GIRE, consultar en: <http://informe.gire.org.mx/caps/cap1.pdf>).

voluntario y permanezca siendo tal en lo sucesivo y hasta antes de que se cumplan las 12 semanas de gestación. Éste constituye el plazo en el que, debido al grado de desarrollo del feto, su vida adquiere un mayor grado de protección⁵⁴.

Es interesante notar que, más allá de la convicción que se posea acerca del estatus moral del feto, las razones que tenga la mujer para abortar resultan ser muy poderosas a la hora de buscar condicionar la prestación de los servicios de aborto asistido. Esto es, independientemente de que el feto temprano sea o no una persona (o de que exista manera de probarlo), si la mujer pretende abortar argumentando a favor de salvar su vida o por haber estado sujeta a violencia sexual, el aborto es admisible para una mayoría de la opinión pública mexicana. De acuerdo a los resultados de un sondeo público llevados a cabo en los años 2000 y 2006, el 81% y el 72% de la población entrevistada, respectivamente en cada uno de estos años, opinaba que ésta era una causal válida para solicitar los servicios de aborto asistido. En segundo lugar, el sondeo arrojó cifras de aprobación de 64 y 68% cuando la razón de la mujer para abortar es la de haber sufrido una violación. Es notorio que la aprobación del aborto por las razones anteriores comience a decrecer cuando la razón de la mujer es la de que enfrenta dificultades económicas. Los porcentajes de aceptación en estos casos son de 20 y 13%, respectivamente. Por otro lado, en el caso de que la razón para abortar sea porque la mujer simplemente lo decida, sin ofrecer ninguna otra razón para ello, se cuenta con porcentajes de aprobación de 10 y 14%. (García et al. 2004; García 2007)⁵⁵

Esta aprobación mayoritaria con la que cuentan algunas de estas razones que ofrecen las mujeres para abortar se refleja en el hecho de que muchas de las constituciones locales de los estados de la república mexicana, introduzcan como excluyentes de responsabilidad: A) que la vida de la madre corra peligro (los estados que no la tienen

⁵⁴ Hay que decir que esta postura no está fuera de controversia. Algunas posturas provida señalan que permitir abortar conlleva el ineludible riesgo de matar a una persona debido a que cualquier plazo que se utilice con la finalidad de proteger al feto (el de la “viabilidad” que se utiliza en Estados Unidos, o el de las 12 semanas que aplica en el DF) es arbitrario. Es decir, debido a que el desarrollo del feto, que va desde la concepción y hasta el alumbramiento es continuo, no es posible delimitar (sin correr el riesgo a equivocarnos) sobre cuándo las características del feto no son lo suficientemente significativas como para dejarlas desprotegidas. El riesgo que se corre es que cualidades humanas moralmente relevantes, como la sensibilidad o la presunta actividad cerebral, sean afectadas y, con ello, aquéllas que nos otorgan nuestra identidad como especie. Reconozco que la objeción acerca de la arbitrariedad de los plazos posee cierta fuerza, sin embargo, mi opinión es que el plazo de las 12 semanas resulta ser adecuado para proteger los intereses que el feto podría, efectivamente, adquirir de forma progresiva. La evidencia científica muestra que es a partir de este plazo cuando el feto comienza a desarrollar las cualidades humanas antes señaladas. (Margarita Valdés: 2001)

⁵⁵ Citada en: Wilson, K; 2011: 175 – 182.

prevista en sus códigos penales son Chiapas, Chihuahua, DF⁵⁶, Guanajuato, Guerrero, Hidalgo y Querétaro) y B) que el embarazo sea producto de una violación, (presente en el 100% de los estados de la república junto con la inseminación artificial no consentida) mientras que los tipos de razones C) económicas (Yucatán es el único que la contempla, “siempre y cuando la mujer tenga al menos tres hijos”) o D) porque la mujer lo decida (el DF es la única entidad que la contempla), sigan estando contemplados como móviles causales de delito en la gran mayoría de los estados de la república mexicana⁵⁷ (Cossío; Orozco; Conesa; 2012: 78 -79). La implicación de lo anterior es la de que aún si lo que se busca es proteger la vida en gestación ya sea por corresponder a la de una persona o por tener valor intrínseco, dicha protección no es absoluta. La vida, la salud y la integridad física de las mujeres son aspectos que las leyes en la materia toman en cuenta a la hora de decidir qué tipo de bienes e intereses se deben de proteger. La segunda implicación de esta postura es la de que las razones de índole económico o las que se suponen frívolas (i.e. la mujer simplemente no desea asumir su responsabilidad por haber mantenido relaciones sexuales) son desplazadas y se favorece, en su lugar, el presunto derecho a la vida del feto en la ponderación de intereses que se lleve a cabo en cada caso.

Ante la pretensión del Estado de restringir el acceso a los servicios de aborto asistido tenemos dos opciones.

En primer lugar, considerar que la evaluación moral que la opinión pública y el Estado hacen de las razones femeninas está justificada con el objetivo de diseñar o

⁵⁶ Hay que aclarar que el DF no contempla ninguna excluyente de responsabilidad porque en la interrupción del embarazo hasta la 12va semana de gestación está despenalizada y las mujeres pueden solicitar este servicio, de forma gratuita, sin que la consideración de las razones que tenga para abortar sea relevante para acceder a dicho servicio. Después de cumplido este plazo, las mujeres que interrumpen sus embarazos pueden incurrir en responsabilidad penal salvo en los casos en los que se presente alguna de las siguientes causales excluyentes de responsabilidad (según el artículo 144 del Código penal del DF).

I. Cuando el embarazo sea resultado de una violación o de una inseminación artificial a que se refiere el artículo 150 de este Código;

II. Cuando de no provocarse el aborto, la mujer embarazada corra peligro de afectación grave a su salud a juicio del médico que la asista, oyendo éste el dictamen de otro médico, siempre que esto fuere posible y no sea peligrosa la demora;

III. Cuando a juicio de dos médicos especialistas exista razón suficiente para diagnosticar que el producto presenta alteraciones genéticas o congénitas que puedan dar como resultado daños físicos o mentales, al límite que puedan poner en riesgo la sobrevivencia del mismo, siempre que se tenga el consentimiento de la mujer embarazada; o

IV. Que sea resultado de una conducta culpable de la mujer embarazada”. Ver: <http://www.gire.org.mx/component/content/article?id=234:distritofederal>

⁵⁷ Según el informe de GIRE al que hice mención más arriba: “Con datos de tribunales superiores de justicia, obtenidos a través de solicitudes de acceso a la información, en el periodo del 1º de abril del 2007 al 31 de julio del 2012, en 19 entidades federativas existen 127 sentencias por el delito del aborto. Por su parte, la Suprema Corte de Justicia de la Nación presentó cifras en relación con el número de denuncias de mujeres que acuden a los servicios de salud en busca de atención posparto. Durante el periodo 1992 – 2007, consisten en aproximadamente 1,000 causas penales y averiguaciones previas tramitadas en relación a este delito, lo que resulta en un promedio de 62.5 mujeres denunciadas y/o procesadas al año en el país”(Informe “Aborto legal y seguro”. Ver en: <http://informe.gire.org.mx/caps/cap1.pdf>)

modificar leyes constitucionales o penales; o, en segundo lugar, considerar que dicha evaluación no está justificada con los mismos propósitos. Entre estas dos, la posición más extendida es, quizá, la de que el Estado (visto como garante del interés público) debe de poder pronunciarse acerca de la calidad de las razones que tengan las mujeres para solicitar un servicio que está siendo subsidiado públicamente. Bajo esta perspectiva, al Estado le competiría definir hasta qué punto puede resultar imprescindible limitar la libertad de la mujer a decidir abortar por cualquier razón cuando de lo que se trata es de proteger a una vida en gestación (ya sea que se considere ser la vida de una persona, la de una vida humana con valor intrínseco o la de una persona potencial.). Si la vida del feto en desarrollo tiene valor intrínseco, entonces y siguiendo este razonamiento, cualquier costo que la mujer padezca, por más grande que sea (i.e. padecimientos físicos y/o responsabilidades asociadas al embarazo y la crianza), no resulta ser suficientemente grave o importante como para contrarrestar el riesgo de “matar a un ser humano” o “dañar gravemente un bien jurídico tutelado”.

A pesar de que esta posición puede ser muy persuasiva, quiero argumentar que cuando el Estado le dice a las mujeres que tienen derecho a abortar siempre y cuando el embarazo atente contra su vida pero no cuando ellas atraviesan problemas financieros que puedan dificultar la crianza de un hijo más, el Estado toma partido por las razones que la mayoría de la opinión pública reconoce como válidas en detrimento de aquéllas que las mujeres consideran importantes. Es verdad, sin duda, que la razón más fuerte para justificar que las mujeres necesiten abortar es la de que su vida corra peligro o la de que su embarazo comprometa, de forma significativa, su salud. Mi posición, sin embargo, es que el ejercicio de la autonomía reproductiva de las mujeres está en juego cuando solicitan un aborto ofreciendo, para ello, razones de tipo económico, manifestando que nunca eligieron ser madres, o cuando ellas expresen que tienen otros hijos que cuidar. Tal como menciona la profesora de la escuela de derecho de la Universidad de Boston, Linda McClain, si el Estado restringe el acceso a los servicios de aborto argumentando que algunas de las razones que ofrecen las mujeres son malas razones, lo que realmente hace es normar los derechos reproductivos siguiendo “la perspectiva del bien común de la sociedad” (McClain; 2006: 223 – 255). La influencia que dicha perspectiva tiene a la hora de incorporar cierto tipo de contenidos en las leyes, se hace patente cuando se expresa (ya sea de forma

explícita o velada) que las leyes y políticas públicas que realmente están a favor del interés público son las que apoyan (o son consistentes con) promover la adopción del rol social de la maternidad. En esta misma línea de ideas, la antropóloga Kristin Luker, en su influyente libro *El aborto y las políticas de la maternidad*, expresa: “ En esencia, el round en el debate del aborto es tan apasionado y difícil de enfrentar debido a que constituye un referéndum acerca del lugar y significado de la maternidad. (...) Mientras que en la superficie, es el destino del embrión lo que parece estar en juego, el debate del aborto es realmente acerca del significado que posee la vida de las mujeres” (Luker, 1984: 193 – 194). Al mismo tiempo, la filósofa feminista Diana Tietjens señala que en las decisiones sobre el aborto: “(...) la salud de las mujeres no es todo lo que está en juego; su capacidad de ejercer control acerca de qué tipo de riesgos ellas asumen, está también en riesgo. Por tanto, las feministas deben de trabajar en promover la autonomía de las mujeres en lo concerniente a sus decisiones relacionadas a la maternidad, a la vez de trabajar también para minimizar los riesgos específicos que ellas enfrentan ” (Tietjens; 2002: 46)

Una activista provida podría contra argumentar que no es correcto pensar que lo que está principalmente en juego, al interior de esta controversia, sea la libertad de la mujer para decidir ser madre tal y como lo he señalado. Su razonamiento podría ir en el sentido de que el tipo de razones que expresan preocupaciones de tipo consecuencialista (i.e. las que atienden, como dije, a las cargas tan severas de la maternidad) no pueden nunca ubicarse por encima de las razones que expresan una preocupación de tipo deontológico por proteger una vida en gestación cuyo valor no es negociable. Considero que esta objeción del activista provida es digna de consideración. Sin embargo, lo que esta posición minimiza es el carácter controvertido del estatus del feto. La evidencia científica a la que varios autores recurren para argumentar ya sea a favor o en contra de que el feto deba de ser considerado como una persona, no es concluyente. Dicha evidencia científica resulta útil para saber en qué punto del embarazo el feto comienza a adquirir ciertas características fisiológicas cuya presencia valoramos en función de que permiten desarrollar capacidades característicamente humanas. Sin embargo, la ciencia no puede pronunciarse acerca de si la presencia incipiente de dichas cualidades constituye o no una prueba fehaciente de la existencia de una persona (Warren: 2000; Valdés: 2001). Tampoco puede pronunciarse sobre qué número de cualidades fisiológicas humanas resultan ser necesarias y suficientes

para que cualquier entidad (el feto, en este caso) sea una persona. Si la ciencia no puede orientarnos (de forma concluyente) acerca de cómo tratar a los fetos debido a que, como ha afirmado Gustavo Ortiz, “el concepto de persona es moral y no científico” (Ortiz; 2009: 55), la discusión en torno a la moralidad de la práctica se convierte en una discusión sobre a quién le corresponde decidir si abortar es o no legítimo y, a la par, en discusiones acerca de qué razones son válidas o inválidas para solicitar un aborto.

Mi posición es que ante el carácter altamente polémico del estatus del feto se debe de privilegiar la libertad de las mujeres sobre la preocupación del Estado por promover los nacimientos. Esta misma naturaleza esencialmente controvertida y divisiva del estatus del feto es, precisamente, lo que explica que buena parte de las discusiones feministas que se presentan en torno a la moralidad del aborto, sean discusiones acerca de si las mujeres cuentan o no con condiciones que garanticen su libertad de elección para practicarse un aborto. Si, por el contrario, fuese fácil probar que el feto temprano es una persona (como, en ocasiones, está implícito en muchos argumentos provida) sería raro (o incluso completamente absurdo o descabellado) que las feministas recuperasen un discurso pro – elección basado en la defensa de la autonomía reproductiva. En la siguiente sección quiero mostrar por qué la discusión del aborto constituye una discusión sobre la libertad de las mujeres y la posibilidad real de que ellas decidan abortar por las razones que ellas mismas consideren que son más convenientes, más allá de lo que crean o digan los partidarios de cada postura. La posibilidad de que las mujeres decidamos sobre cómo proteger nuestros intereses, sin interferencias substantivas por parte de terceros, es lo que nos permite ser autónomas en el ámbito reproductivo. Por el contrario, una concesión del derecho a abortar sujeta a la aprobación pública y de los funcionarios del Estado, lleva a que el ejercicio de nuestros derechos no esté garantizado.

5.2.- Aborto e independencia ética: Ronald Dworkin

Al tratar de descifrar qué es lo que está realmente en juego en la polémica del aborto (la libertad de la mujer, la protección de una vida inocente, la regulación de la reproducción social, la perspectiva del bien común de la sociedad, entre otras) es interesante analizar la manera en la que Ronald Dworkin vincula nociones políticas centrales como la de la libertad de elección, por un lado, y la de independencia ética, por el otro. La relación que

Dworkin establece entre estas dos nociones es que ella resulta ser muy útil para entender por qué existen posturas pro - elección que ponen el acento en que la libertad de conciencia,⁵⁸ o la reivindicación del derecho a gozar de independencia ética⁵⁹, constituyen preocupaciones que están presentes en la controversia del aborto.

En *Life's Dominion* (1993) Dworkin cuestiona que el tipo de desacuerdo entre los discursos próvida y los pro – elección sea efectivamente irreconciliable como aparenta serlo en primera instancia. Por el contrario, considera que este desacuerdo tiene un común denominador: el de que para ambos bandos la vida posea “valor intrínseco e inviolable” (Dworkin; 1993: 28). El significado que tiene el que la vida humana tenga valor intrínseco puede variar de una religión a otra o de una religión respecto de una doctrina filosófica (la kantiana, por ejemplo) o, incluso, frente a una concepción del bien que no presuponga ninguna religión o filosofía concreta (como es el caso en las perspectivas ateas o agnósticas del bien). Para saber qué significa que la vida humana tenga valor intrínseco es necesario emprender una labor interpretativa que cada quien realiza desde la perspectiva valorativa en la que se encuentra. Hay que decir que cada religión o filosofía interpreta esta convicción de diferente manera ayudándose de las herramientas que posee a la mano (los valores presentes en la religión, la tradición hermenéutica de sus textos religiosos, los imperativos morales específicos asociados a dicha religión, etc.) A pesar de los contrastes en la interpretación (y en las exigencias morales que de ella se deriven) que se tengan en torno al significado de esta creencia compartida, el punto de encuentro de las diferentes filosofías y cosmovisiones es el de que la vida humana nos exige respeto. En palabras de Dworkin, dicha idea: “promueve que tanto los conservadores como los liberales entiendan sus

⁵⁸ Las demandas de libertad de conciencia, al interior de la polémica del aborto, se realizan desde diferentes tradiciones y de modos diversos. Por ejemplo, en las discusiones latinoamericanas (ya sean éstas filosóficas, constitucionales o de difusión pública) se habla de que la defensa de los derechos reproductivos exige un mayor grado de laicidad de nuestras instituciones, recientemente mermada por la decisiva influencia y activismo de la iglesia Católica. (Lamas: 2013; Ortiz Millán: 2009) En contraste, tradiciones de liberalismo anglosajón (Gaus 2012, Macedo: 2000; Macedo: 2015; Guttman: 2002 , Nussbaum: 2010, entre otros) discuten hasta qué punto las diferentes controversias de moral pública (aborto, eutanasia, educación pública y las que conciernen a la institución del matrimonio, etc.) realmente constituyen discusiones acerca de la injerencia de ciertas tradiciones de pensamiento moral para limitar (de forma injustificada) las libertades públicas. Todas estas discusiones comparten una preocupación común aunque utilicen diferentes marcos conceptuales: la preocupación por preservar las libertades ciudadanas (de conciencia y de elección, particularmente) de la presumible injerencia sectaria de ciertas religiones (como la católica).

⁵⁹ Es interesante notar que la reforma al artículo 24 constitucional (realizada el 19 de julio del 2013) pone énfasis en que la libertad que se protege no es exclusivamente la religiosa, sino la de convicciones éticas. En esta medida, la noción de “independencia ética” a la que aquí me refiero, es muy útil para saber bajo qué circunstancias dicha libertad se ve cancelada a partir de los obstáculos e interferencias que terceras personas interpongan. El fragmento de este artículo señala, textualmente, lo siguiente: “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política (...).”

diferencias como siendo menos importantes que el respeto que poseen, de forma común, frente al valor de la vida humana. Este valor se interpreta por ambos con un contenido que es tanto intrínseco como absolutamente prioritario” (Dworkin; 1993: 49)⁶⁰. Por otro lado, Dworkin enfatiza también que esta misma creencia compartida es lo que nos divide acerca de lo que exige el respeto de la vida humana: “La idea que dije que nos vincula a todos, la de que nuestras vidas poseen valor intrínseco e inviolable, también nos divide de forma profunda y consistente debido a que la concepción que cada persona posee del significado de esta idea irradia su vida entera” (Dworkin; 1993: 28).

Este desacuerdo se expresa, en el caso de la controversia sobre el aborto, en las posiciones específicas que cada quien defiende (de manera más clara o sutil) sobre qué leyes o políticas públicas es conveniente apoyar en la materia. Dworkin señala que esta polémica ha estado caracterizada por “una confusión intelectual” que consiste en mezclar dos tipos de argumentos que son de naturaleza esencialmente distinta. Por un lado, el primer tipo de argumento supone que: “la vida humana comienza en el momento de la concepción, que el feto es una persona desde ese momento y que el aborto es un asesinato u homicidio” (Dworkin, 1993: 11), por otro lado, el segundo tipo de argumento sostiene que el aborto es “una amenaza a la santidad de la vida humana (...) abortar es incorrecto, en principio, debido a que desestima e insulta el valor intrínseco, el carácter sagrado de cualquier vida humana que se encuentre en alguna forma o etapa o de su desarrollo”. (Dworkin; 1993: 11). Esta confusión intelectual da origen a dos tipos de objeciones distintas que se utilizan para condenar la práctica del aborto. Por un lado, está la que denomina *la objeción derivativa*: “presupone y se deriva de los derechos e intereses que se asume que todos los seres humanos poseemos, incluyendo los fetos.” (Dworkin; 1993: 11). Esta primera objeción, basada en el primer tipo de argumento, presupone que el daño que se le hace al feto al abortarlo es equivalente a aquél con el que se afectan los intereses y derechos que las personas poseemos de manera incuestionable. En contraste, el tipo de *objeción independiente* consiste en condenar el aborto a partir de identificar al valor de la santidad de la vida como el principal afectado. Como puede verse, ambos tipos de objeciones consideran que el aborto es un agravio y piensan que lo es en la medida en la que se afecta el desarrollo de una vida en gestación. La diferencia fundamental es, sin

⁶⁰ Las traducciones de los textos cuya referencia está en inglés, son mías.

embargo, que la objeción derivativa supone que la gravedad de la condena es superior debido a que al abortar se afectan los intereses y derechos de una persona. Por su lado, la objeción independiente condena al aborto por ir en contra de la vigencia apropiada de un valor moral (el valor intrínseco o “santo” de la vida humana). Esta segunda objeción, a diferencia de la primera, no necesita presuponer que el feto sea una persona para que la condena de la práctica se mantenga. Más allá de que el feto sea o no una persona, interrumpir el proceso a través del cual un feto adquiere (de manera progresiva) las capacidades de una persona, constituye una acción que merecería ser condenada, según esta perspectiva.

A la luz de estos dos tipos de objeciones, Dworkin considera que la gran mayoría de las posturas anti – aborto están basadas en un tipo de objeción independiente y no derivativa. Hace notar que muchas posturas conservadores están dispuestas a conceder algunas excepciones para facilitar el servicio del aborto asistido (los casos de violación y de que la vida de la madre corra peligro, son dos buenos ejemplos). Sobre este punto, Dworkin señala:

“Proteger a las personas de atentados homicidas – particularmente a quienes son demasiado débiles para protegerse a sí mismas – es uno de los deberes centrales e ineludibles del gobierno (...) Pero, incluso aquellos conservadores quienes creen que la ley debe de prohibir abortar reconocen algunas excepciones (...) Este solo hecho, por sí mismo (el de contemplar algunas excepciones) resulta ser inconsistente con cualquier creencia que se pueda tener acerca de que el feto sea una persona con derecho a vivir (...) Mientras más excepciones sean permitidas, resulta cada vez más claro que la oposición al aborto que poseen los conservadores no presupone que el feto sea una persona con derecho a vivir” (Dworkin; 1993:31 – 32).

De la convicción de que el mayor número de posiciones provida estén basadas en un tipo de objeción independiente se siguen implicaciones muy interesantes para entender la relación entre la controversia del aborto y el derecho a gozar de independencia ética. Es posible notar, por ejemplo, por qué los términos de los debates al interior de esta controversia adquieren una “naturaleza cuasi – religiosa” (Dworkin; 1993: 16). Si lo que realmente está de fondo en nuestras discusiones sobre si es legítimo o no abortar (y hasta qué punto del embarazo lo es) es la preocupación por preservar el valor intrínseco de la vida humana, entonces lo que está en juego es si podemos ver limitada nuestra libertad de elección en casos en los que no apreciamos dicho valor de la misma manera en la que lo

hace el grupo mayoritario de la población. Desde esta perspectiva, la libertad de conciencia de las personas está en riesgo si hay quienes tratan de imponer su interpretación de este valor a los demás. Que se vea la controversia del aborto como un asunto que involucra esta libertad, lleva también a notar la pertinencia de introducir nociones políticas centrales, como la de tolerancia religiosa. Si cada doctrina comprensiva posee su propia interpretación de lo que exige preservar y defender apropiadamente la “santidad o el valor intrínseco de la vida”, entonces cuando alguna o algunas de ellas tratan de diseñar las leyes de acuerdo a su propia interpretación, lo que hacen es violentar la independencia ética de las personas que no son feligreses de la religión en cuestión (o adeptos a una doctrina filosófica).

Me parece que esto es lo que Dworkin expresa en el pasaje siguiente cuando habla acerca de los términos que el debate sobre el aborto adoptó en 1973 en la Suprema Corte de Estados Unidos en *Roe vs. Wade*:

“Lo que estaba realmente de fondo en ese importante caso era si la legislatura estatal goza del poder constitucional para decidir qué valores intrínsecos debemos de respetar todos los ciudadanos y de qué manera hay que interpretar dicha exigencia de respeto, a la vez de considerar si ella puede o no prohibir el aborto sobre dicha base (...) *la libertad de creencias en el asunto del aborto es una implicación necesaria de la libertad religiosa garantizada por la Primera Enmienda*⁶¹, y por ende, las mujeres tienen el derecho al ejercicio de su libertad por tal razón, aunque toda persona también lo tenga (...) ¿Debería de ser el caso que cualquier comunidad política pueda hacer de los valores intrínsecos un asunto de decisión colectiva más que de elección individual?” (Dworkin; 1993: 25 -26).

En *Religion without God* (2013) Dworkin denomina “independencia ética” al tipo de preocupación, de naturaleza política, que él identifica está presente en contextos en los que está en juego preservar nuestra libertad de elección en las decisiones vitales que tomamos ciudadanos de sociedades liberales (en materias tan diversas como el matrimonio entre personas del mismo sexo, el uso recreativo de drogas, el derecho al aborto, la posibilidad de cambiar nuestra adscripción religiosa, etc.). A diferencia de la noción de “libertad religiosa”, que busca preservar la no interferencia del Estado con las prácticas de las distintas religiones, la independencia ética se entiende como un derecho del que gozan, de manera directa, los ciudadanos. En palabras de Dworkin:

⁶¹ El subrayado es mío.

“La diferencia entre estas dos aproximaciones es importante. Tener en cuenta un tipo de derecho especial, fija la atención sobre el asunto en cuestión: el derecho específico a la libertad religiosa declara que el gobierno no debe de constreñir el ejercicio religioso de ninguna forma, siempre y cuando estén ausentes casos de emergencia extraordinarios. El derecho general a la independencia ética, por el contrario, fija la relación entre el gobierno y los ciudadanos: limita las razones que los gobiernos pueden ofrecer frente a cualquier intento de constreñimiento que se pretenda hacer de las libertades ciudadanas en general” (Dworkin; 2013: 132 – 133).

Nótese tres cosas interesantes de la noción de independencia ética. En primer lugar, para que se garantice la independencia ética no es necesario que el gobierno haga ninguna concesión a las religiones sino que, por el contrario, garantice que el ejercicio de la práctica religiosa sea, efectivamente, voluntario. Es decir, lo que se protege, en primer lugar, es la libertad de las personas a tener la religión que consideren apropiada (o, incluso, a no tener ninguna religión). En segundo lugar, la importancia de contar con independencia ética no sólo se deriva de que la protección del ámbito que concierne a la “conciencia” tenga una dimensión orientadora, en fuero interno, de las preguntas fundamentales de la existencia humana. Las preguntas que atañen a “la conciencia” poseen una dimensión política. Dicha dimensión política se expresa cuando nuestra libertad se ve restringida debido, precisamente, a que el gobierno pueda tomar partido por promover el estilo de vida, las razones y los modelos de virtud presentes en ciertos sistemas de creencias. Esta dimensión práctica de la libertad de conciencia, se expresa de la siguiente manera: “La independencia ética requiere que el gobierno no restrinja la libertad de los ciudadanos cuando su justificación asume que una concepción de la manera en la que hay que vivir, de lo que hace a la vida ser valiosa o exitosa es superior a otras. La pregunta de si una política refleja dicha suposición posee, de manera muy frecuente, un carácter interpretativo a la vez de ser, en ocasiones, difícil de responder” (Dworkin; 1993: 141 – 142). Al enfatizar esta dimensión práctica de la libertad de conciencia se puede notar que a las personas se les restringe el ejercicio de esta libertad (y no solo la de elección) cuando el Estado prohíbe que los ciudadanos elijan estilos de vida, tomen ciertas decisiones íntimas o prefieran algunos cursos de acción que los alejen de tener una vida virtuosa tal y como la conciben ciertas doctrinas morales. Ejemplos del tipo de elecciones que son clausuradas de esta manera son: los matrimonios entre personas del mismo sexo, la interrupción legal de los embarazos o permitir formas de discriminación teniendo en cuenta visiones comprensivas de la

superioridad racial (Nussbaum: 2010)⁶². Ésta es una dimensión práctica de la libertad de conciencia que, en mi opinión, permite ver por qué la libertad de conciencia, entendida a manera de independencia ética, es una libertad fundamental. Es decir, permite ver que más allá de que la libertad de conciencia busque asegurar la libertad de cada quien a tener la religión (o a no tenerla) que considere apropiada, está asociada de formas muy trascendentes, a la toma de decisiones sensibles que llevamos a cabo cotidianamente (esta idea es compartida por Pauline Capdeville: 2013). La tercera cosa que vale la pena notar de la cita es que la protección de derechos e intereses individuales que se hace con base en la noción de “independencia ética” no se logra a partir de enfrentarse, de manera exclusiva, con las religiones. Como he dicho en capítulos previos, hay muchas razones que, a pesar de no ser religiosas, son inválidas si son utilizadas como términos de discusiones públicas.

A partir de recuperar la noción de “independencia ética” que ocupa a Dworkin, es posible notar la relación que ella posee con la libertad de elección. La conexión entre estos dos tipos de libertades es, desde mi punto de vista, la siguiente: si es posible demostrar que el Estado toma partido por las razones que la mayoría de las personas considera que son aceptables con el propósito de diseñar nuestras leyes y políticas públicas, entonces el Estado viola la libertad de conciencia de las personas (en la medida en la que violenta su independencia ética). Si el Estado viola el derecho a la independencia ética, entonces también empobrece, de manera significativa, la libertad de elección en la medida en la que clausura ciertas opciones, que deberían de estar abiertas, a raíz de la amplia desaprobación social con la que cuentan algunas de estas opciones. Como dice Dworkin, es una cuestión interpretativa determinar cuándo el Estado actúa de manera sectaria. Sin embargo, mi impresión coincide con la de él respecto de que la controversia del aborto constituye un ejemplo de violación a la independencia ética de las ciudadanas de democracias liberales. Tener derecho a gozar de independencia ética, en los temas en los que se pueda probar que

⁶² En la sección “Is Religious Freedom Only about God?” De su obra *Religion without God*, Dworkin expresa, de la siguiente manera, la postura de que la libertad religiosa no se limita a la libertad de practicar una religión teísta sino que está también estrechamente relacionada con el tipo de razones que el gobierno ofrece para limitar la libertad de las personas a llevar a cabo un cierto estilo de vida: “¿Pero hay alguna razón por la que debe de pensarse que es incorrecto tomar partido entre las religiones ortodoxas teístas pero no hacerlo entre perspectivas alternativas de lo que significa vivir bien? ¿no está mal tomar partido, por ejemplo, entre perspectivas alternativas del significado que tiene la salud sexual?(Dworkin; 1993: 115) Por otro lado, Dworkin, hace también hincapié en que la mera desaprobación de los estilos de vida en cuestión no son suficientes para limitar la libertad: “(...) se requiere que el gobierno proteja solo de los temores que se consideren ser realistas y no puede declarar, como realista, un miedo a irse al infierno a menos que uno asuma, como verdaderas, un conjunto de creencias religiosas que el derecho a la libertad religiosa prohíbe asumir como tales (...) pero cuando la prohibición no pueda justificar la protección de los derechos de otras personas y sólo refleje desaprobación por parte de la religión que impone el deber en cuestión, el gobierno ha violado el derecho al libre ejercicio religioso.” (Dworkin; 2013: 113)

ésta está involucrada, debe de llevar a garantizar que exista libertad de elección sin que el Estado se pronuncie acerca de la calidad de las razones que las mujeres tengan para interrumpir su embarazo dentro del plazo que ha sido considerado más razonable.

El resultado de este análisis busca también resaltar por qué el esquema de plazos que la Asamblea Legislativa del DF adoptó en el año 2007 como criterio para determinar hasta cuándo es legítimo permitir abortar (hasta la duodécima semana de embarazo) es superior a aquél que busca pronunciarse sobre la calidad de las razones que las mujeres ofrecen. El esquema de plazos permite que las mujeres aborten hasta un cierto punto de su embarazo con independencia de por qué quieran abortar. La ventaja de este esquema es que el Estado toma en cuenta las características de los fetos para establecer el límite en el que la mujer puede interrumpir su embarazo sin entrometerse ni juzgar sus decisiones íntimas acerca de por qué no desea ser madre. Por lo anterior, este esquema es respetuoso de la autonomía de las mujeres.

5.3 Independencia ética y autonomía reproductiva

Como he querido mostrar a partir de lo expuesto, gozar de independencia ética se traduce en que nuestras decisiones vitales, más sensibles, las tomemos nosotros mismos y nadie más, siempre y cuando sea posible demostrar que no haya afectación a los derechos e intereses de terceros (de ahí que el esquema de plazos contemple un límite al ejercicio de nuestra libertad en cuanto el feto adquiere, con mucha probabilidad, algunos de estos intereses). El derecho a gozar de independencia ética es, como vimos, relacional. Es decir, implica estar libre de la interferencia no justificada por parte de terceros (sean estos miembros de congregaciones religiosas, autoridades públicas: representantes de los tres poderes estatales o de la influencia invasiva y persistente de terceros, ya sean estos familiares o las expectativas y valores más arraigados en la opinión pública e idiosincrasia popular). Cabe señalar, sin embargo, que defender la independencia ética de las personas no equivale a afirmar que las decisiones que las mujeres tomamos sean las mejores en términos de estar siempre fundadas en una ponderación reflexiva acerca de todos nuestros intereses. Las decisiones sobre a qué valor en conflicto darle prioridad en un embarazo específico (las razones profesionales, de salud, las económicas, las existenciales, la evaluación acerca de la importancia de la maternidad, etc.) pueden continuar siendo

criticables desde ciertos puntos de vista. Como señala Rosalind Hursthouse: “al ejercer un derecho moral puedo estar haciendo algo cruel, o insensible o egoísta, superficial, petulante, estúpido, desconsiderado, desleal, deshonesto – es decir, puedo estar actuando de manera viciosa” (Hursthouse 1999: 590)⁶³. Sin embargo, el derecho a gozar de independencia ética protege, precisamente, que la persona pueda decidir sobre su embarazo como lo crea conveniente aún y a pesar de que, para algunos, abortar en un determinado contexto y, debido a razones específicas, sea mala idea. Lo que la independencia ética privilegia es, precisamente, la autonomía reproductiva de las personas. Esta autonomía no sólo dicta que sea uno mismo quien tome la decisión de interrumpir el propio embarazo sino que protege también el hecho de que uno pueda hacerlo por las razones que considere más convenientes.

A continuación, pasaré a analizar cuáles son las razones, más comunes, por las que abortan las mujeres. Según la información obtenida del trabajo de varias feministas (Gainsburg; 1990; Petchesky & Judd; 2006; Luker: 1986; McClain: 2006) las razones que las mujeres expresan con mayor frecuencia para solicitar un aborto consisten, precisamente, en mostrar las cargas tan severas que la maternidad impone cuando ésta no ha sido elegida intencionalmente. La presencia de estas cargas se expresa de diferentes maneras: en la insuficiencia de recursos que se traduce en su aspiración de “no tener más bocas que alimentar”, en la manera en la que ellas reivindican un sentido de la responsabilidad cuando manifiestan “no estar en condiciones de cuidar adecuadamente a otro miembro de la familia”, en el derecho que ellas consideran tener a decidir ser madres sin que alguien más interfiera con su decisión, en la creciente concientización en relación a que no todas las relaciones sexuales tienen que estar abiertas a la procreación, en la convicción de empoderamiento que les da la posibilidad de tener una actividad remunerada fuera de las labores domésticas, entre otras. Al mismo tiempo, las mujeres entrevistadas de varios países (Brasil, Malasia, México, Nigeria y Filipinas) “se quejan de la mala calidad, la inaccesibilidad y el alto costo de los servicios reproductivos y de planificación familiar y sobre todo resienten el trato irrespetuoso y abusivo que reciben del personal médico”(Petchesky, 2006: 491). Estos altos costos y barreras, tanto legales como sociales, tienen la consecuencia (intencional o no) de desincentivar que la mujer opte por practicarse

⁶³ Citada en Luna, Florencia; Salles, Arleen 2008: 267

un aborto. Sin embargo, lejos de que C) las dificultades económicas que puede enfrentar la mujer o D) la simple manifestación de querer interrumpir su embarazo, sean un tipo de razones que reflejen irresponsabilidad, poca estima por una vida humana o falta de compromiso con el deber natural de la maternidad, constituyen un tipo de razones que reflejan una decisión tomada de manera reflexiva y atendiendo a preocupaciones legítimas tanto por el bienestar personal como por el de una persona potencial.

El ejercicio de la autonomía reproductiva se encuentra vinculado, de forma estrecha, a la promoción de la calidad de vida de las mujeres. Poder vivir según la propia concepción del bien depende de que las mujeres podamos tomar decisiones sensibles relacionadas con nuestro bienestar: decidir sobre si queremos ser madres o no, entre muchas otras. El hecho de tener o adquirir la capacidad de influir acerca de cuántos hijos tener afecta, de manera directa, tanto la calidad como a la cantidad de recursos que poseemos las mujeres para ejercer nuestra autonomía (tiempo, dinero, nuestro desarrollo educativo y profesional, etc.). Por el contrario, si es el Estado quien limita o restringe el tipo de recursos que las mujeres tienen para controlar su fecundidad (métodos de anticoncepción, difusión de información fidedigna sobre la reproducción humana, acceso al servicio de aborto asistido, etc.), el Estado está favoreciendo, de manera injusta, que las mujeres deban de optar por la maternidad al clausurar ciertas opciones como la del aborto. La importancia de tener varias opciones de planificación familiar consiste en asegurar que los embarazos sean, efectivamente, voluntarios. Varios autores, entre los que se encuentran Joel Feinberg y Philip Petit, señalan (cada quien por su lado) que entre las condiciones de posibilidad del ejercicio de la libertad de elección se encuentra que el Estado garantice la existencia de un número significativo de opciones abiertas (en cada rubro de decisión). Una opción está abierta cuando “nada en las circunstancias objetivas de una persona lo obstaculiza para elegir X (...). Las opciones entre las que la persona puede realmente elegir están en función de la existencia de barreras u obstáculos externos. Y, si nos referimos al tipo de libertad política, de lo que se trata es de la existencia de barreras u obstáculos legales o políticos” (Feinberg; 1986: 64). En esta cita, Feinberg pone el acento en que la libertad de elección se ve claramente perjudicada si un agente no puede elegir realizar la opción que está siendo obstaculizada. A lo que se otorga valor, en este caso, es al tipo de libertad “negativa” que consiste en estar libre de la interferencia, no justificada, del Estado. Desde esta perspectiva,

uno es libre de controlar su reproducción, en la circunstancia de estar ya embarazada, si no tenemos impedimento alguno (el temor de ser procesada penalmente de manera arbitraria, incluido) para abortar si lo consideramos necesario para proteger nuestros deseos e intereses.

Philip Petit en *On the Peoples's Terms* (2012), desde otra perspectiva, debate si para preservar la libertad de elección de las personas es necesario abrir el mayor número de alternativas posibles para que ellas puedan tomar la opción que les parezca más apropiada (en el caso de los derechos reproductivos existen varios caminos entre los que una mujer puede optar para asegurar su autonomía reproductiva) o si, por el contrario, es posible conformarnos con que no haya un alto grado de frustración de las preferencias realmente existentes (en este caso, la opción del aborto asistido sólo se ofrecería si se reconoce que hay muchas personas que optarían por él, por ejemplo). Petit señala que la primera alternativa exige una inversión mayor de recursos para asegurar que un muy buen número de opciones estén abiertas a la libre elección de las personas. La segunda alternativa, por el contrario, resulta ser “más económica” en la cantidad de recursos que resultan ser necesarios para abrir las opciones que cuenten con el debido apoyo o reconocimiento. Petit menciona que en un mundo con abundancia, la primera opción es la ideal. Sin embargo, considera que la última opción podría resultar adecuada para promover los fines que las personas (mujeres, en este caso) reconozcan tener en un momento dado. En este punto, quiero resaltar que a menos que el Estado posea una razón de peso para limitar la libertad de elegir ciertas opciones (como la del aborto), tiene que garantizar que, por lo menos, las preferencias de las mujeres respecto del control de su reproducción sean provistas (en consistencia con su derecho a gozar de independencia ética). Sin embargo, como ya vimos, a partir del testimonio que ofrecen las mujeres entrevistadas de varios países en vías de desarrollo, los múltiples obstáculos (tanto legales como sociales) que ellas dicen enfrentar indican que no poseen a su alcance las opciones abiertas que realmente les permitirían regular su reproducción de la manera en la que lo consideran conveniente. Esto último exige, entre otras cosas, que los costos asociados a lograr el fin del control de la reproducción no pueden ser exorbitantes o desproporcionados. A partir de la noción de “opciones abiertas”, Petit atribuye al Estado una serie de deberes positivos. Los deberes positivos, a diferencia de los de no interferencia, fundan la obligación de crear las

condiciones (materiales, por ejemplo) que sean necesarias para asegurar la vigencia de la libertad de elección. Una de las cosas que se siguen de lo que Petit señala es que aún cuando el Estado no clausure definitivamente una opción (desde el derecho penal, por ejemplo) puede incurrir en irresponsabilidad por incompetencia si el resultado de las políticas que ha implementado en la materia resultan ser contrarias a los fines que deberían promover (alcanzar mejores niveles de salud pública o reforzar la libertad reproductiva en el caso del tema que analizo). El razonamiento anterior lleva a establecer la necesidad de tener a nuestra disposición varias opciones entre las que elegir con la finalidad de que el ejercicio de nuestra libertad posea, efectivamente, valor. Es verdad que del hecho de reconocer que la libertad de elección es valiosa no se sigue que el Estado deba de financiar cualquier opción. Tampoco se sigue que, de no hacerlo, el Estado esté violentando, necesariamente, el ejercicio de la libertad de las personas. Sin embargo, lo que sí se sigue es que hay una pérdida significativa en el valor que el ejercicio de dicha libertad de elección posee. McClain cita a Ronald Dworkin para enfatizar sobre el significado que posee el hecho de que el Estado financie nacimientos pero no abortos: “Cuando el gobierno financia selectivamente nacimientos y no abortos sobre la base de que esos abortos no están “en el interés público”, Dworkin argumenta, esto es equivalente a establecer una interpretación de “la santidad de la vida” a manera del credo oficial de la comunidad”. (McClain; 2006: 247).

A partir de la cita anterior, podemos notar que para ver si el Estado ha clausurado (o no ha abierto de entrada) algunas opciones de manera justa o injusta en función de los fines que debe de perseguir (la protección de los derechos reproductivos y la protección a la independencia ética), no hay que reparar solamente en las opciones que clausura sino, también, en aquéllas que promueve. Si, por ejemplo, el Estado no financia los abortos argumentando la insuficiencia de recursos o admitiendo que los recursos los invierte ya sea en educación sexual o en la distribución de métodos de anticoncepción pero, a la vez, financia los nacimientos, el Estado actúa de manera sectaria e injustificada en la manera en la que invierte dichos recursos. Otra manera de verificar si el Estado ha actuado de manera apropiada en relación a la protección de los derechos reproductivos es, como señalé antes, a partir de comprobar que los fines que debe de perseguir se cumplan (en la reducción de las

cifras de mortalidad materna asociadas a los abortos clandestinos, por ejemplo) de manera independiente al número de opciones que mantenga abiertas.

Mi opinión es que para que el Estado garantice tanto la vigencia de los derechos reproductivos, como la calidad de vida de las mujeres, debe de contribuir a financiar, como se hace en el DF y a diferencia de lo que sucede en Estados Unidos, la interrupción legal de los embarazos. La obligación del Estado de no solo no prohibir los embarazos (desde una perspectiva de deberes negativos) sino de garantizar (desde una perspectiva de deberes positivos) que cualquier mujer que desee abortar, tenga acceso los medios para conseguirlo, es particularmente importante cuando uno constata cuáles son los sectores de la población que resultan ser más afectados por los costos asociados a los embarazos no deseados.

Andrzej Kulczychi (2011) señala algunos de los graves problemas que la interrupción legal del embarazo continua enfrentando en nuestro país: “Algunos estudios indican la existencia de fuertes inequidades en la práctica del aborto inseguro. Para mujeres indígenas con menos de cinco años de educación, la probabilidad estimada de tener un aborto inducido es nueve veces mayor que la de una mujer rica, educada y no indígena. Las mujeres que viven en los estados más pobres tienen también mayores probabilidades de sufrir abortos inseguros (Sousa, Lozano y Gakidou 2010). Sin embargo, las mejoras en el uso de métodos anticonceptivos, anticoncepción de emergencia, misoprostol y el cuidado post- aborto, está ayudando a que los abortos sean cada vez más seguros y menos frecuentes.” Por otro lado, algunas de las barreras que las mujeres continúan enfrentando, son las siguientes: “Después de casi cinco años que el DF pasó la legislación en esta materia, sólo 17 hospitales públicos proveen estos servicios bajo la nueva legislación, uno de ellos ha sido el que ha llevado a cabo un cuarto de todos estos procedimientos (Schiavon et al. 2010). A pesar de que el número exacto de interrupciones legales del embarazo se desconoce debido a que muchos de ellos son inducidos médicamente y obtenidos en clínicas privadas, el número de mujeres que se someten a dichos procedimientos continúa siendo baja en comparación con la población femenina del DF. Esto sugiere que existen todavía múltiples barreras para acceder a estos servicios (...) los estudiantes de medicina y enfermería reciben entrenamiento o práctica clínica muy limitada para proveer estos servicios, a los que se considera estar fuera de los servicios de salud integral. Finalmente, el

GIRE también pone el acento en que el concepto de derechos reproductivos continúa siendo débilmente aceptado. Las tensiones políticas que existen entre la capital y el resto de los estados de la federación, hacen difícil la protección amplia y universal de la provisión estatal.” (Kulczycki, Andrezej; 2011: 199 – 220)

A manera de conclusión me gustaría enfatizar algunos puntos. Es interesante notar cómo variables que, aparentemente y de entrada, no están necesariamente relacionadas tales como el derecho a abortar, la libertad de conciencia, la autonomía reproductiva y el hecho de promover un mínimo nivel de bienestar o calidad de vida, sí están conectadas después de hacer un análisis cuidadoso de todas las variables que están en juego en una controversia como la del aborto. Esta conexión está mediada por las preguntas sobre a quién le corresponde y, con base en qué razones, limitar nuestra libertad a llevar a cabo un fin que se ha demostrado ser legítimo cuando ello se considere pertinente para proteger otros bienes (como el de una vida en gestación) que están en conflicto. Sin un análisis cuidadoso acerca de qué está en juego en esta polémica específica no es posible saber de antemano por qué y hasta qué grado puede resultar problemático restringir la libertad de elección de las personas. El punto que he querido defender a lo largo de este capítulo ha sido el de que para proteger la libertad de elección en casos tan controvertidos como el que me ocupa es necesario, en primera instancia, proteger el derecho a la independencia ética. Esto último significa, como resalta Dworkin, que las autoridades (en sus diferentes figuras e instituciones) protejan que sus ciudadanos sean quienes tomen las decisiones más sensibles que afecten directamente sus proyectos y planes futuros. Es decir, las autoridades deben de resguardar su autonomía para que ellos puedan decidir, de forma libre e informada, vivir como ellos lo consideren más adecuado. Lo anterior, a su vez, impacta de forma directa en la manera en la que estos ciudadanos pueden promover su bienestar y calidad de vida. Contar con un mínimo nivel de calidad de vida y bienestar es una condición necesaria para que los ciudadanos podamos promover la concepción del bien que cada uno tenga a la vez de participar, en igualdad de condiciones y con el mismo estatus, en la vida pública. Las decisiones acerca de la maternidad constituyen un ejemplo de este tipo de decisiones sensibles que afectan, de forma directa y permanente, la capacidad de las mujeres para promover su bienestar, su concepción del bien y su igualdad ciudadana.

Conclusión General

A manera de conclusión me gustaría poder conectar varias de las ideas presentes a lo largo de los cinco capítulos que comprendieron esta tesis. Su principal objetivo, como señalé en la introducción, es el de poder identificar las razones que, ofrecidas tanto por quienes constituyen *el foro político público* como por los ciudadanos, son ya sea adecuadas o inadecuadas para normar nuestras leyes o políticas públicas de justicia básica o constitucional. Este ejercicio de identificación, de distinción y de clasificación de las razones requiere, como se vió, de tener a la mano tanto ciertos principios y valores relevantes como criterios metodológicos que sirvan como estándares evaluativos de cada una de las razones que se presenten en el ejercicio de la deliberación democrática.

Dos de los valores más importantes a tener en cuenta en la controversia sobre el aborto, tal y como señalé en diferentes espacios de esta tesis, son, por un lado, el de la protección a la libertad y, por el otro, el de la protección a la vida en gestación. Cualquier propuesta de solución a esta controversia debe de incorporar alguna versión de estos dos valores con el propósito de que los probables intereses y derechos que las partes tengan (tanto los del feto como los de la mujer) estén presentes, de una manera apropiada, en las leyes y políticas que se generen en la materia. Como se constató en los diversos argumentos (tanto provida como pro – elección) que retomé a lo largo de la tesis, hay varias maneras en las que la centralidad de cada uno de estos valores puede quedar reflejada. Algunos de estos argumentos le dan mayor importancia a que la mujer pueda gozar de esta libertad (de formas y en grados diversos) y otros le otorgan mayor importancia a que la vida del feto sea protegida (algunos lo exigen desde el momento de la concepción y otros a partir de etapas posteriores en el embarazo) por encima de la decisión que la mujer pueda querer tomar.

En los capítulos tercero y cuarto (en los que analizo los argumentos provida y pro – elección respectivamente) busqué expresar por qué pueden fallar o acertar cada uno de estos argumentos analizados desde la perspectiva de mi propuesta metodológica. En el quinto capítulo, por otro lado, expreso que hay una relación entre el hecho de ejercer nuestra autonomía reproductiva (que se traduce en poder decidir en qué circunstancias y bajo qué razones es apropiado abortar) y nuestro derecho a gozar de independencia ética (es decir, el derecho a conducirnos en la vida según nuestras propias convicciones éticas). A

continuación haré una conclusión más substantiva acerca de la manera en que la relación entre la protección de los valores de la vida y de la libertad se traduce, de forma positiva, al interior de esta controversia.

La principal conclusión de esta tesis es que una articulación de estos dos valores, formulada en términos políticos y que sea lo suficientemente apropiada, exige que se le de una cierta prioridad a la libertad de la mujer a decidir por encima del desarrollo interauterino de la vida del feto. Esta superioridad se deriva de que no hay buenas razones (que puedan ser cristalizables en razones públicas) para suponer que el feto sea el tipo de ente que cuente de manera necesaria, desde su concepción o en etapas iniciales de su desarrollo, con estatus moral como lo ha argumentado, de forma apropiada, Elizabeth Harman. La falta de evidencia de que el feto comparta con la mujer las características humanas centrales que nos hagan suponer que éste posee intereses (que no se reduzcan a estar libre de daño físico y psicológico en el caso de nacer) lleva a poder apreciar la diferencia, moralmente relevante, entre el estatus de la mujer y el del feto. Como se vió, los argumentos que defienden que el feto es una persona a partir de la simple existencia del genoma humano completo o de “un futuro abierto”, fallan debido a que estas características, consideradas de forma conjunta o separada, no se traducen en que el feto sea poseedor de una serie de intereses en tiempo presente y, por ende, de derechos.

La existencia científicamente corroborable de actividad cerebral y de un grado mínimo de sensibilidad son condiciones tanto necesarias como suficientes para considerar que un sujeto X posee intereses (el no estar sometido a procedimientos dolorosos o el de gozar de la capacidad de proyectar sus intereses a futuro, por ejemplo) que deban de ser protegidos, en alguna medida, por las leyes. Esta es la prueba que cualquier postura que defienda la vida, desde un punto de vista de protección política, debe de poder superar con el propósito de que sus razones o argumentos realmente sean expresados en el tipo de lenguaje (de intereses y derechos) que es el apropiado para regular los términos de nuestras relaciones mutuas. Nótese en este punto (y en concordancia con la propuesta que hice en el segundo capítulo) que no es suficiente con que quienes defienden la vida introduzcan, simplemente, referencias a los presuntos “intereses” o “derechos” del feto, sino que, además, tienen que demostrar (con el uso de mi clasificación de razones) que el feto

realmente tenga dichos intereses en una cierta etapa de su desarrollo y que, en consecuencia, deba de ser considerado como sujeto de derechos aunque sea de forma muy preliminar. Por tanto, el principal requisito normativo de la RP no es, tal y como se ha pensado por los seguidores del “requisito de la accesibilidad”, el de presentar la propia postura usando términos políticos (y legales) presuntamente aceptables por el grueso de nuestros conciudadanos. Por el contrario, lo que cualquier postura en la materia debe de mostrar, a partir de utilizar la evidencia apropiada, es que la referencia a estas nociones políticas sea utilizada de una manera correcta. Sólo de esta manera los argumentos que se ofrezcan en la deliberación pública adquirirán plausibilidad como términos de RP.

Las conclusiones relevantes de mi análisis en cada capítulo arrojan que, hasta ahora, los partidarios provida más exigentes no están en lo correcto al solicitar que la vida del feto se deba de proteger desde la concepción. Por el contrario y, como señalé también en el capítulo tercero, la mejor versión de la defensa de la vida del feto es la que lo protege a partir del momento en que éste comienza tanto a desarrollarse neuronalmente y a adquirir sensibilidad. Nótese que este mismo criterio lleva a proteger no sólo la vida de los fetos (después de que han cumplido con el plazo de desarrollo mencionado) sino también la de los animales (al menos de ciertas especies de mamíferos y sobre todo cuando no hay buenas razones para aniquilarlos o causarles dolor y sufrimiento innecesario), de las personas que yacen en coma temporal, así como la de los niños pequeños. Todos estos sujetos, a la par de los fetos que cuentan con doce o más semanas de gestación, poseen algún tipo de interés corroborable por la evidencia científica no controvertida: el común denominador es el de que todos son seres vivos sensibles quienes poseen, además, alguna actividad cerebral. Es una cuestión polémica hasta qué punto el grado y la relevancia de sus intereses puede o no desplazar la fuerza de los intereses de terceros cuando su presunta importancia los supera (como por ejemplo cuando se argumenta a favor de la defensa de la vida, de la salud y de la autonomía de la madre). Sin embargo, y más allá de esta polémica, en ausencia de razones de peso fincadas en la relevancia de dichos intereses, la protección a estas vidas adquiere prioridad. Por tanto, la versión de “la defensa de la vida” formulada como valor político, implica tomarlo con seriedad y no verlo como un valor que sea negociable cuando se trata de proteger la vigencia de intereses realmente predicables (a raíz de que su existencia es comprobada) del feto. Mientras que no se pueda comprobar la existencia de estos intereses,

la decisión de la mujer de interrumpir su embarazo debe de prevalecer porque la existencia de razones públicas de peso para hacerlo la favorecen: como son, por ejemplo, los distintos argumentos que se ofrecen a favor de proteger su cuerpo, su autonomía reproductiva y su libertad.

A lo largo de la tesis, descarté la deseabilidad del uso de cierto tipo de posturas (tanto provida como pro – elección) que no se basan en razonamientos públicos mínimamente adecuados (o que sean suficientes para limitar la libertad y el derecho a decidir sobre el propio cuerpo). Algunos de estos argumentos que no son adecuados son los que buscan argumentar a favor de la vida del feto temprano por diferentes razones: cuando se argumenta que éste goza del genoma humano completo y en dicha medida, de dignidad, cuando las diferentes religiones consideran que abortar representa ya sea un pecado o, bien, que se atenta en contra de un valor moral universal (como es el de la vida humana). El problema con este tipo de razonamientos es independiente a que sean ampliamente compartidos, de que formen parte de la idiosincracia de una sociedad o de que sean producto de la “verdad revelada” de una o varias religiones. La razón de por qué su uso es problemático no es, por otro lado, debido a que su origen sea religioso, a que defiendan una postura que se considere ser “antifeminista” o debido a que sus contenidos sean “inaccesibles” desde una perspectiva ciudadana. La razón de por qué son problemáticos es porque no logran superar la prueba del “Triple estándar de la razón pública”.

Frente a este resultado, hay una objeción que el partidario de una postura provida, más estricta, podría todavía buscar ofrecer en dos versiones distintas del mismo argumento.

En primer lugar, hay quienes podrían argumentar que, mientras que muchos ciudadanos de democracias liberales *crean* que el feto deba de tener estatus moral, más allá de que puedan ofrecer evidencias a favor de que tenga intereses, debe de ser una condición suficiente para que su vida sea protegida frente a cualquier interés que la madre tenga en interrumpir su embarazo. Sin embargo y, como intenté mostrar también en el segundo capítulo, las creencias que realmente tengan los ciudadanos de sociedades democráticas sobre algún tema altamente polémico (como es el caso de la controversia acerca del estatus del feto), no deben de ser una variable que juegue, por sí sola, a favor de limitar la libertad de las personas. Nótese, además, que estas creencias pueden ser utilizadas de dos maneras:

la primera es mostrar que la creencia de que el feto tiene estatus moral está presente en las tradiciones de pensamiento religioso más influyentes de una cierta sociedad (como es el caso del catolicismo en México) y que, en dicha medida, la idiosincracia religiosa de una ciudadanía podría exigir que la vida se respete de ciertas maneras. La respuesta a esta primera versión del argumento, desde la postura de RP que defiende, es relativamente fácil: ésta va en el sentido de afirmar que los contenidos de este tipo de razones son comprensivos (en el sentido de estar presentes en una doctrina religiosa particular) y que, en dicha medida, deben de quedar fuera de la deliberación democrática. Esta solución es compatible tanto con la propuesta original de Rawls como con el contenido metodológico de mi “Triple estándar”.

La segunda versión de la objeción, a diferencia de la primera, no requiere mostrar que la creencia sobre el estatus del feto se basa en ciertos contenidos de índole religioso, sino que podría simplemente poner énfasis en el valor tan grande (y no negociable) de cualquier vida humana en sus distintas versiones, lo cual resulta ser consistente con el contenido de nuestras intuiciones morales más sólidas. Es verdad que la vida del feto, podría proseguir este argumento, no es tan valiosa como la de un ser humano adulto y, sin embargo, por el simple hecho de formar parte del género humano, su vida posee algún tipo de valor que debe de ser reconocido y protegido por las leyes. Por otro lado, también se podría argumentar que no es en virtud de nuestra pertenencia a ciertas sociedades, en las que cooperamos políticamente con otros, que valoramos la protección a la vida humana. Pensamos, por el contrario, que su valor es universal, anterior e independiente de nuestra identidad como ciudadanos. Éste es, sin duda, un buen punto y una buena versión de una postura provida.

Para intentar responder a esta postura, podemos empezar por reconocer que cualquier versión que se presente de la defensa de la vida humana (incluida la de seres humanos adultos) proviene del hecho de adscribirle, de antemano, un cierto valor. Las ventajas, vistas desde la perspectiva del “Triple estándar de la RP”, que tiene la defensa de la vida basada en una estrategia de este tipo son las siguientes: en primer lugar, no se apela a contenidos provenientes, de manera exclusiva, de ciertas tradiciones de pensamiento moral (y en esta medida se puede pensar que sus contenidos no son sectarios), en segundo

lugar, sus razones para limitar la libertad de la mujer están presentadas en términos seculares y, finalmente, apela al valor (de la vida humana) que se considera compartido por muchas doctrinas morales al interior de una sociedad democrática y cuya fuerza normativa tendría que ser reconocida por cada una de ellas. Esta es la manera en la que, por ejemplo, John Finnis (1980) considera que hay que argumentar a favor de la protección de los derechos humanos universales, los cuales tienen su origen en la doctrina moral de la *Ley natural* pero cuya defensa y promoción se ha ido ampliando y secularizando, de manera progresiva, a través del tiempo.

La respuesta a esta posible objeción puede ir de la mano de Dworkin y de las ideas que enfatice en el quinto capítulo. Como ha señalado Dworkin, el común de los argumentos provida defienden la protección de la vida desde un tipo de postura “independiente” y no “derivativa”. Lo que esto último quiere decir, como vimos en dicho espacio, es que la mayoría de estas posturas no asumen que el valor de la vida del feto sea equiparable a la vida de un ser humano adulto y, por lo general, no consideran que su defensa deba de ser equivalente a la que correspondería adoptar para proteger la vida de una persona. De manera que, según Dworkin, lo que está de fondo en la defensa de la vida del feto no es la protección a los derechos e intereses de una persona sino el reconocimiento de las exigencias morales provenientes de la creencia en el valor intrínseco de la vida humana. Hay varias maneras de interpretar qué requiere la defensa de este valor. En congruencia con la diversidad religiosa y moral de una sociedad, solo a los creyentes de una religión o a los ciudadanos individuales les corresponde tomar las decisiones adecuadas de acuerdo a lo que su conciencia individual les dicte. Quien se incline por la defensa de la vida del feto siguiendo un argumento de tipo independiente, aún puede argumentar que del hecho de que existan muchas versiones de esta defensa del valor intrínseco de la vida humana no quiere decir que todas sean apropiadas. Él podría manifestar que la mejor versión de este valor exige que la defensa de la vida del feto se haga desde la concepción o que la interrupción del embarazo no sea aceptable por razones frívolas, por ejemplo. Sin embargo, asumir que la interpretación que una cierta doctrina moral haga de lo que este valor exige, con fines de diseño institucional, es superior a otras posibles interpretaciones del mismo valor no es adecuado porque implica favorecerle, de forma arbitraria, frente a las demás.

Mi posición es, nuevamente, que la única manera en la que el Estado puede legítimamente limitar la libertad de las mujeres a decidir sobre su cuerpo y maternidad es mostrándo que el feto, en algún momento específico del embarazo, cuenta con las características fisiológicas que nos hagan pensar que éste posee, con mucha probabilidad, una serie de intereses y, en consecuencia, cierto estatus moral (aunque no sea el de una persona). Ésta sería la única manera en que podría tener sentido afirmar que se daña a alguien más con la interrupción del embarazo. Si no se logra demostrar que hay un agente a quien se le daña, la simple alusión al daño o a la afectación no resulta ser lo suficientemente creíble o satisfactoria para limitar la libertad de las mujeres a decidir si continúan o no con su embarazo en una etapa inicial de la gestación. Esto último es lo que, a mi parecer, significa razonar de manera pública en el contexto de la controversia del aborto. Por el contrario, en ausencia de este tipo de razonamientos, el intento de limitar los derechos reproductivos de la mujer (a partir de restringir el acceso al servicio de aborto asistido) al priorizar la manera en la que un cierto grupo de la población interpreta lo que el valor intrínseco de la vida humana exige, implica que el Estado actúe de forma ilegítima. Resumiendo, el Estado actúa de forma ilegítima en la controversia del aborto si: 1) acepta como razones válidas algún contenido comprensivo, 2) limita la libertad de sus ciudadanos teniendo en cuenta las creencias mayoritarias sin ofrecer algún otro tipo de razones públicas, 3) a partir de solicitar que los términos de las discusiones sean políticos pero sin ofrecer evidencias que apoyen que su uso sea correcto o lo suficientemente apropiado. El resultado combinado de que el Estado actúe bajo las consideraciones presentes en 1), 2) y 3) (ya sea de manera separada o conjunta) es que se dé cabida a que lo que pueda influir en el diseño de las leyes y políticas públicas sea alguna combinación de las siguientes variables: las preferencias existentes o la moral social (incluidas las expectativas acerca de qué implica desempeñar apropiadamente el rol de la maternidad) y la capacidad de influencia de ciertas doctrinas morales (y de manera decidida, la de las religiones). Este resultado es, desde la perspectiva de la tradición liberal, y en la propuesta de sus más destacados exponentes, inaceptable.

Bibliografía

- Alcorn, Randy., 2000, *Pro Life Answers to Pro Choice Arguments*, Multnomah Books, Nueva York.
- Audi, Robert; Wolterstorff, Nicholas (Comps)., 1997, *Religion in the Public Square*, Rowman & Littlefield publishers, INC, EUA.
- Audi, Robert., 1997, *Liberal Democracy and Religion in Politics*, en Audi, Robert and Wolterstorff, Nicholas (comps.), pp. 1 – 66.
- Barry, Brian., 1995, “John Rawls and the Search for Stability”, *Ethics* 105, pp. 874 – 915.
- Berer, M., 2006, “Editorial: Condoms, Yes! ‘Abstinence’, No”, *Reproductive Health Matters*, 14/28, pp. 6 – 16.
- Binde, Per., 2001, “Nature in Roman Catholic Tradition”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 74, No. 1, pp. 15 – 27.
- Blancarte, Roberto J., 2008. *Sexo, religión y democracia*, Editorial Planeta mexicana, México.
- Boettcher, James., 2007, “Public Reason and Religion”, en Brooks, Thom; Freyenhagen, Fabian (Eds), pp. 124 – 151.
- Bohman, J.; Richardson H., 2009., “Liberalism, Deliberative Democracy, and ‘Reasons that all Can Accept’”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 17, no. 3, pp. 253 – 274.
- Boonin, David., 2003, *A Defense of Abortion*, Cambridge University Press, Cambridge, GB.
- Brettschneider, C., 2012, *When the State Speaks, What Should It Say?*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Boswell, John., 1992, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Muchnik Editores. S.A, Barcelona.
- Brooks, Thom; Freyenhagen, Fabian (Eds)., 2007, “The Legacy of John Rawls”. *Continuum Studies in American Philosophy*, GB.
- Capdevielle, Pauline., 2013. *Laicidad y libertad de conciencia*. Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México.

- Carter, Stephen L. (1987). “Evolutionism, Creationism, and Treating Religion as a Hobby”. *Yale Law School Legal Scholarship Repository*, Faculty Scholarship Series. Paper 2234.
- Christiano, Thomas. 2008. “Does Religious Toleration make any Sense?” en Thomas, Laurence (Ed), pp. 171 – 189.
- Clarke, E.H., 1873, *Sex in Education; or, A Fair Chance for Girls*. <https://archive.org/details/sexineducationor00clar>.
- Clayton, Matthew; Stevens, David., 2014, “When God Commands Disobedience: Political Liberalism and Unreasonable Religions”, *Res Publica*, pp. 65 – 84.
- Cohen, J., 2009, “Truth and Public Reason”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 37, no. 1, pp. 2 – 42.
- Concilio Vaticano II. Declaración: *NOSTRA AETATE*: Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no Cristianas; Declaración *DIGNITATIS HUMANA*E: El derecho de la persona y de las comunicades a la libertad social y civil en materia religiosa. Documentos descargables en: <https://defendiendomife.wordpress.com/2014/07/14/documentos-completos-del-concilio-vaticano-ii/>
- CONEVAL(Consejo Nacional de Evaluación de las Políticas de Desarrollo Social). “Evaluación estratégica sobre mortalidad materna 2010: Características sociodemográficas que obstaculizan a las mujeres embarazadas su acceso efectivo a las instituciones de salud” México.
- Contreras, Xipatl; van Dijk Marieke G.; Sánchez, Tahilin; Sanhueza Smith, Patricio., 2011, “Experiences and Opinions of Health – Care Professionals Regarding Legal Abortion in Mexico City: A Qualitative Study”, *Studies in Family Planning* 42 (3), pp. 183 – 190.
- Corrêa, Sonia; Petchesky, Rosalind; Parker, Richard., 2008, *Sexuality, Health and Human Rights*, Routledge, Nueva York.
- Cossío Díaz, José Ramón; Orozco y Villa, Luz Helena; Conesa Labastida, Luisa., 2012, “Estudio Preliminar”, en: Tribe Laurence H., pp. 9 – 91.
- Davis, Nancy. *Aborto y defensa propia* ., 2001, en Valdés, Margarita (comp)., pp. 121 – 158.

- Delgado, Álvaro., 2003, *El Yunque: La ultraderecha en el poder*, Plaza Janés, México.
- DeStefano, F. *et al.*, 2006, “Increasing Exposure to Antibody – Stimulating proteins and Polysaccharides in Vaccines Is Not Associates with Risk of Autism”, *Journal of Pediatrics*, vol. 163, no. 2, pp. 561 -567.
- Dennett, Daniel., 1989, *Condiciones de la cualidad de persona*. Cuadernos de Crítica. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- Disilvestro, Russell., 2010, *Human Capacities and Moral Status*, Springer, Nueva York.
- Dworkin, Ronald., 1993, *Life’s Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, Knopf, Nueva York.
- Dworkin, Ronald., 2013, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts
- Eberle, Chris and Cuneo, Terence., 2015, "Religion and Political Theory", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/religion-politics/>>.
- ENLACE, Comunidad Encuentro. *La familia, valores y autoridad*. Vol. III. De primero a tercero de secundaria. Editorial Trillas. México.
- ENLACE, Comunidad Encuentro. *Matrimonio y familia*. Vol. III. Educación de la sexualidad. Editorial Trillas. México.
- Enoch, David., 2013, “The Disorder of Public Reason”. *Ethics*, Vol. 124/No. 1, pp. 141 – 176.
- Estlund, D., 2013, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Eysenck, H.J., 2004, *Decline & Fall of the Freudian Empire*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Faden, Ruth; Shebaya, Sirine., 2010, “Public Health Ethics” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/publichealth-ethics>>.
- Faúndes, Aníbal; Barzelatto, José., 2005, *El drama del aborto. En busca de un consenso*. Editores del grupo TM. S.A. Colombia.

- Feinberg, Joel (Ed.), 1984a, “The Problem of Abortion” Second Edition, Wadworth Publishing Company, A Division of Wadsworth, Inc. Belmont, California.
- Feinberg, Joel., 1984b, *Is There a Right to Be Born?* en Feinberg, Joel (Comp.), pp. 207 – 219.
- Feinberg, Joel., 1984b, “Potentiality, Development and Rights” en Feinberg, Joel (comp.) *Rights, Justice and the Bounds of Liberty* pp. 145 – 150.
- Feinberg, Joel., 1986, *Harm to Self. The Limits of Criminal Law*, Vol. III, Oxford University Press, Nueva York.
- Feinberg, Joel., 1988, *Harmless Wrongdoing. The Moral Limits of the Criminal Law*, Vol. IV, Oxford University Press, Nueva York.
- Finnis, John., 1973, “The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 2, pp. 117 – 145
- Finnis, John., 1980, *Natural Law and Natural Rights*. Clarendon Law Series, Oxford University Press, Nueva York.
- Finnis, John., 2014, *Natural Law Theories*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/natural-law-theories/>
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad.*, 2010. Tomo 1: La voluntad de saber, Tomo 2: El uso de los placeres, Tomo 3: La inquietude de sí. Siglo XXI editores, México.
- Freeman, S., 2007, *Justice and the Social Contract: Essays of Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Freeman, Lori; Weitz Tracy., 2012, “The Politics of Motherhood Meets the Politics of Poverty” *Contemporary Sociology*, Vol. 41, No. 1, pp. 36 – 42.
- Gaus, Gerald, F., 1996, *Justificatory Liberalism*. Oxford University Press. Nueva York.
- Gaus, Gerald F; Vallier, Kevin., 2009, “The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity”, *Philosophy Social Criticism*. 35 nos 1 -2, pp. 51 -76
- Gaus, Gerald F., 2011, *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, Nueva York.

- George, Robert P; Wolfe C (Comps)., 2000, *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington.
- George, Robert P; Wolfe, C., 2000, “Natural Law and Public Reason” en George P y Wolfe, C (Eds), pp. 51 – 76.
- George, Robert, P., 2001, *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, Nueva York.
- George, Robert P; Tollefsen, Cristopher., 2008, *Embryo: A Defense of Human Life*, Doubleday editions, Nueva York.
- Gainsburg, Faye D., 1989, *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*, University of California Press, Los Angeles, California.
- GIRE: “Aborto legal y seguro” consultar en:
<http://informe.gire.org.mx/caps/cap1.pdf>.
- Góngora Pimentel, Genaro David., 2009, *¿De quién es la vida?* Instituto Nacional de Ciencias Penales. México
- Greenawalt, K., 1988, *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford University Press, EUA.
- Grisez, Germain., 1970, *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments*, Corpus Books, Nueva York.
- Grisez, Germain., 1997, *The Way of the Lord Jesus. Difficult Moral Questions*. Vol. 3. Franciscan Press, Quincy Illinois.
- Guttman, Amy; Thompson, Dennis., 1996, *Democracy and Disagreement*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Guttman, Amy., 2001, *La educación democrática. Una teoría de la educación*. Paidós Estado y Sociedad. Barcelona.
- Guttman. Amy; Thompson, Dennis., 2004, *Why Deliberative Democracy?* Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Guttman, Amy., 2008, *La identidad en democracia*, Katz Editores, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen., 1995, “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism” en: *The Journal of Philosophy*. Vol. 92, No. 3; 109 – 131.

- Habermas, Jürgen., 2006, “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy* 14:1 ISSN 0966-8373, pp. 1 – 25.
- Habermas, Jürgen., 2006, *Entre naturalismo y religion*, Paidós básica, Barcelona.
- Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph., 2006, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco.
- Hardimon, Michael O., 1994, “Role Obligations”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, no. 7, pp. 333 – 363.
- Harman, Elizabeth., 1999, “Creation Ethics: The Moral Status of Early Fetuses and the Ethics of Abortion”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 28, No. 4, pp. 310 – 324
- Hart. H.L.A., 1977, *Obligación jurídica y obligación moral*. Cuadernos de Crítica. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- Holland, Jack., 2010, *Una breve historia de la misoginia*. Oceano, México.
- Hurst, Jane., 1992, *The History of Abortion in the Catholic Church: The Untold Story*, Catholics for a Free Choice, Washington.
- Juárez, Fátima; Singh, Susheela; García, Sandra; Díaz, Claudia., 2008, “Estimates of Induced Abortion in Mexico: What’s Changed between 1990 and 2006?” *International Family Planning Perspectives*, Vol. 34, No. 4, pp. 158 – 168.
- Kaczor, Christopher., 2011, *The Ethics of Abortion: Women’s Rights, Human Life, and the Question of Justice*, Routledge, Nueva York.
- Keenan, James., 2007, *Catholic Theological Ethics in the World Church: The Plenary Papers From the First Cross- Cultural Conference on Catholic Theological Ethics*, Continuum, Nueva York.
- Kamm, F.M., 1992, *Creation and Abortion: A Study in Moral and Legal Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, GB.
- Klosko, G., 2000, *Democratic Procedures and Liberal Consensus*, Oxford University Press, Nueva York.
- Korsgaard, Christine M., 2000, *Las Fuentes de la normatividad*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- Kulczycki, Andrzej., 1999, *The Abortion Debate in the World Arena*, Antony Rowe Ltd. Chippenham, Wiltshire.

- Kulczycki, Andrzej., 2011, “Abortion in Latin America: Changes in Practice, Growing Conflict, and Recent Policy Developments”. *Studies in Family Planning*; 42 (3), pp. 199 – 220.
- Kumar, Anuradha; Hessini, Leila; Mitchell, Ellen., 2009, “Conceptualizing Abortion Stigma”, *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*, 11:6, pp. 625 – 639.
- Küng, Hans., 2003, *My Struggle for Freedom. Memoirs*, Continuum, EUA.
- Laborde, Cécil., 2002, “On Republican Toleration”. *Constellations*, Vol. 9, No. 2, Blackwell Publishers Let., Oxford, GB.
- Lamas, Marta; Bissell, Sharon., 2000, “Abortion and Politics in Mexico: “Context is All””. *Reproductive Health Matters*, Vol. 8, No. 16, Reproductive Rights, Advocacy and Changing the Law, pp. 10 – 23.
- Lamas, Marta., 2004, *El laicismo y los derechos sexuales y reproductivos* En: Vázquez, Rodolfo (Coord)., pp. 125 – 139.
- Lamas, Marta., 2013, *Cuerpo, sexo y política*, Editorial Oceano, México.
- Langer, Ana., 2011, “Introduction to the Special Section on Abortion Legalization in Mexico City”. *Studies in Family Planning*; 42(3) pp. 156 – 158.
- Larmore, Charles., 2003, “Public Reason” en Samuel Freeman (Ed), pp. 368 – 393.
- Larmore, Charles., 2009, *The Autonomy of Morality*. Cambridge University Press, Cambridge, GB.
- Lemaitre Ripoll, Julieta., 2012, *By Reason Alone: Catholicism, Constitutions, and Sex in the Americas*. ICON, Vol. 10, No. 2, pp. 493 – 511.
- Lemaitre Ripoll, Julieta., 2013, *Laicidad y resistencia*. Colección de cuadernos Jorge Carpizo. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México.
- Lerner, Susana; Szasz, Ivonne., 2013, *Necesidades y derechos en salud reproductiva. Elementos para considerar una legislación actualizada*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México.
- Locke, John., 2005, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Alianza editorial, Madrid.
- Luker, Kristin., 1984, *Abortion and the Politics of Motherhood*. University of California Press, San Francisco.

- Luna, Florencia, 2008, “El aborto” en Luna, Florencia; Salles, Arleen L.F (comps). *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*. Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Macedo, S., 2000, “In defense of Liberal Public Reason: Are Abortion and Slavery Hard Cases?” en George & Wolf (comps), pp. 11 – 49.
- Macedo, S., 2000, *Diversity and Distrust. Civic Education in a Multicultural Democracy*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Macedo, S., 2015. *Just Married. Same – Sex Couples, Monogamy & the Future of Marriage*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Marquis, Don., 2001, *¿Por qué es inmoral el aborto?* en: Valdés, Margarita (Comp), pp. 159 – 183.
- Mill, J.S., 2010, *On Liberty and Other Writings*, Cambridge University, Nueva York.
- McClain, Linda C., 2006, *The Place of Families. Fostering Capacity, Equality, and Responsibility*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- McClory, Robert., 1997, *Turning Point: The Inside Story of the Papal Birth Control Commission, and How Humane Vitae Changed the Life on Patty Crowley and the Future of the Church*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York.
- McLanaha, Sara., 2010, *Fragile Families. The Future of Children*. Princeton Brookings. Vol. 20, No. 2, Princeton, NJ.
- Mondragón y Kalb, Manuel; Ahued Ortega, Armando; Morales Vázquez, Armando; Díaz Olvarrieta, Claudia; Valencia Rodríguez, Jorge; Becker, Davida; García, Sandra., 2011, “Patient Characteristics and Service Trends Following Abortion Legalization in Mexico City, 2007 – 10”. *Studies in Family Planning*; 42(3), pp. 159 – 166.
- Méndeville, Geneviève., 2009, “La Loi Naturelle Selon Benoît XVI”. *Etudes*, no. 3 – Tomo 410, pp. 253 – 364.
- Nagel, Thomas., 1987, “Moral Conflict and Political Legitimacy”. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, No. 3, pp. 215 – 240.
- Noonan, J., 1977, “An Almost Absolute Value in History”, in Noonan, J. (Ed), pp. 1-57.

- Noonan, J (Ed)., 1977, *The Morality of Abortion. Legal and Historical Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Nussbaum, Martha C., 2002, *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder, Barcelona.
- Nussbaum, Martha C., 2006, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz editores, Buenos Aires.
- Nussbaum, Martha C., 2009, *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*. Tusquets Ensayo., México.
- Ortiz Millán, Gustavo., 2009, *La moralidad del aborto*, Siglo Veintiuno editores, México.
- Ortiz Millán, Gustavo., 2014., *Aborto, democracia y empoderamiento. Perspectivas sobre la despenalización del aborto en la Ciudad de México*. Fontamara / Colegio de Bioética/ ITAM/ INSP/ UNAM, México.
- Petchesky, Rosalid P; Judd, Karen (Comp)., 2006, *Cómo negocian las mujeres sus derechos en el mundo. Una intersección entre culturas, política y religiones*. El Colegio de México, México.
- Petit, Philip., 2012, *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Pogge, Thomas., 2013, *Hacer justicia a la humanidad*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM / Fondo de Cultura Económica / Comisión Nacional de los Derechos Humanos. México.
- Quinn, Philip L., 1995, "Political Liberalism and Their Exclusions of the Religious". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 69, No. 2, pp. 35 -56.
- Quong, Jonathan., 2011, *Liberalism without Perfection*. Oxford Univesity Press. Nueva York.
- Quong, Jonathan., 2015, *The Role of Public Reason*. (Inédito)
- Rachels, James., 2007, *Introducción a la filosofía moral*. Brevarios, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

- Rawls, John., 1999, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” en *Collected Papers*; Freeman, Samuel (Ed), Harvard University Press, Cambridge Massachussets.
- Rawls, John., 2001, “Una revisión de la idea de razón pública” en: Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Paidós Estado y Sociedad, Barcelona.
- Rawls, John., 2002, *La Justicia como Equidad. Una reformulación*. Paidós Estado y Sociedad, Barcelona.
- Rawls, John., 2003, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Rawls, John., 2006, *El liberalismo político*, Crítica, biblioteca de bolsillo, Barcelona.
- Ratzinger, Joseph., 2011, *Nadar contra la corriente*, Planeta Testimonio, México.
- Raz, Joseph., 1990, “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19. No. 1, pp. 3 -46.
- Raz, Joseph., 1998, “Disagreement in Politics” en: 43 *Am. J. Juris.* 25.
- Reidy, David A., 2000, “Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide Enough” *Res Publica* 6, pp. 49 – 72.
- Robcis, C., 2013, *The Law of Kinship: Anthropology, Psychoanalysis, and the Family in the Twentieth Century France*. Cornell University Press, Nueva York.
- Rogel H., 1977, *El comienzo de una vida humana*, Libro anual del ISEE (Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos) Vol. VI, México.
- Schockenhoff, Eberhard., 2007, “The Challenge of Pluralism” en Keenan, James (Ed), pp. 212 – 220.
- Schwartzman, Micah., 2004, “The Completeness of Public Reason”. *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 3, no. 2, pp. 19 1– 220.
- Shrage, Laurie., 2003. *Abortion and Social Responsibility: Depolarizing the Debate*. Oxford University Press, New York.
- Singer, Peter., 2003, *Desacralizar la vida humana*. Cátedra, Madrid.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), Acción de Inconstitucionalidad 62/2009. www.scjn.gob.mx

- Thomas, Laurence (Ed)., 2008, *Contemporary Debates in Social Philosophy*, Blackwell Publishing, EUA.
- Thomson, Judith Jarvis., 1971, “A Defense of Abortion”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. I, no. 1, pp. 47 – 66.
- Tietjens, Diana., 2002, *Gender in the Mirror. Cultural Imaginary & Women’s Agency*, Oxford University Press, Nueva York.
- Tooley, Michael., 1984, *In Defense of Abortion and Infanticide* en: Feinberg, Joel (Comp), pp. 120 – 134.
- Tribe, Laurence T., 2012, *El aborto: guerra de absolutos*, Fondo de Cultura Económica (FCE) / INACIPE, México.
- Undurruga, Verónica., 2011, “Construyendo un relato judicial para América Latina en torno al argumento de la inexigibilidad de la obligación de mantener un embarazo” en: *El constitucionalismo en transición (Seminario en Latinoamérica de teoría constitucional y política*, SELA) Editorial Librería, Buenos Aires.
- Vaca, Moisés; Mayans, Itzel., 2014, *El triple estándar de la razón pública*. Crítica, vol. 46, no. 138.
- Vaggione, Juan Marco., 2013. *Laicidad y sexualidad*. Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México.
- Valdés, Margarita (Comp.)., 2001, *Controversias sobre el aborto*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/ Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Valdés, Margarita., 2001, “Aborto y personas”. En: Valdés, Margarita (comp)., pp. 69 – 87.
- Valencia Rodríguez, Jorge; Wilson Kate.; Díaz Olavarrieta, Claudia; García, Sandra; Sánchez Fuentes, María Luisa., 2011, “Public Opinion on Abortion in Eight Mexican States amid Opposition to Legalization”. *Studies in Family Planning*; 42 (3), pp. 191 – 198.
- Vallier, Kevin., 2011, “Against Public Reason Liberalism’s Accessibility Requirement” en: *Journal of Moral Philosophy* 8, pp. 366 – 389.
- Van Dijk, Marieke; Arellano Mendoza, Luis Jorge; Aranguere Peraza, Ana Gabriela; Toriz Prado, Aldo Alberto; Krumholz Abigail; Yam Eileen., 2011,

- “Women’s Experiences with Legal Abortion in Mexico City: A Qualitative Study”. *Studies in Family Planning*; 42(3), pp. 167 – 174.
- Vázquez, Rodolfo., 2004, *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
 - Vázquez, Rodolfo (Coord)., 2007, *Laicidad, una asignatura pendiente*, Ediciones Coyoacán, México.
 - Waldron, Jeremy., 1993, “Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution” en Waldron, Jeremy: *Liberal Rights: Collected Papers 1981 – 1991.*: Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
 - Waldron, Jeremy., 1987, “Theoretical Foundation of Liberalism”. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 37, No. 147, pp. 127 – 150
 - Waldron, Jeremy., 1999, *Religious Contributions in Public Deliberation*. San Diego Law Review. Vol. 30, pp. 817 – 850.
 - Waldron, Jeremy., 1981, “A Right to do Wrong”. *Ethics*. Vol. 92, No. 1. Special Issue on Rights, pp. 21 – 39.
 - Warren, Mary Anne., 2000, *Moral Status, Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford University Press, Oxford GB.
 - Wertheimer, Roger., 2001, *Comprender la controversia del aborto en Valdés*, Margarita (Comp).
 - Wenar, Leif., 1995, “Political Liberalism: An Internal Critique”. *Ethics*, Vol. 106, No 1, pp. 32 – 62.
 - Wicclair, Mark R. (2001) *La Controversia sobre el aborto y el reclamo de que este cuerpo es mío*. En: Valdés, Margarita (Comp.)
 - Wilson Kate; García, Sandra, Díaz Olavarrieta, Claudia; Villalobos – Hernández, Aremis; Valencia Rodríguez, Jorge; Sanhueza Smith, Patricio; Burks, Courtney., 2011, “Public Opinion on Abortion in Mexico city after the Landmark Reform”. *Studies in Family Planning*; 42(3): 175 – 182.
 - Williams, A., 2000, “The Alleged Incompleteness of Public Reason”, *Res Publica*, vol. 6, no. 2, pp. 199 – 211.
 - Wolterstorff, Nicholas., 1997, “The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues” en Audi, Robert; Wolterstorff, Nicholas (Eds).

- Young, Iris Marion., 1995, “Mothers, Citizenship, and Independence: A Critique of Pure Family Values”. *Ethics* 105, pp. 535 – 556.