

## ¿El aborto para la Prevención de las Imperfecciones Humanas? Aborto eugenésico, incertidumbres morales y consecuencias sociales<sup>1</sup>

MICHAEL J. SELGELID, PH. D.\*

**Resumen:** De los últimos avances conseguidos en genética, es probable que llegue una proliferación de pruebas genéticas prenatales y esto invita a la reconsideración del estatus moral del aborto. En este artículo examino argumentos sobre el estatus moral del feto. Concluyo que la filosofía secular debe admitir que el estatus moral del feto es incierto y que esta incertidumbre hace del aborto una cuestión moralmente problemática. Aunque esto no implica que el aborto sea moralmente incorrecto o que deba ser prohibido por ley, sí recomienda una presunción moral a favor de conservar la vida fetal excepto en circunstancias especiales. Una preocupación relevante es que el aumento del aborto eugenésico da nueva fuerza a argumentos en terreno resbaladizo que predicen que llegaremos a una situación donde hay más interrupciones (de embarazo) por razones relativamente triviales y que esto promoverá otras consecuencias sociales negativas. Esto puede justificar una legislación contra ciertas intervenciones genéticas.

**Palabras clave:** Aborto, Eugenesia, Derecho a la vida, Dantidad dela vida, Calidad de vida, Estatus moral, Feto, Persona, Proyecto Genoma Humano, Pruebas genéticas, Malformación genética, Realce genético.

**Abstract:** The proliferation of prenatal genetic testing likely to follow from advances in genetic science invites reconsideration of the moral status of abortion. In this article I examine arguments surrounding the moral status of the fetus. I conclude that secular philosophy should ultimately admit that the moral status of the fetus is uncertain, and that this uncertainty itself makes abortion morally problematic. While this does not imply that abortion is always morally wrong or that it should be legally prohibited, it does recommend a (moral) presumption in favor of preserving fetal life except in special circumstances. A relevant worry is that the rise of eugenic abortion gives new force to slippery slope arguments that we will be led down a path to a situation where more fetuses are terminated for relatively trivial reasons and that this will promote other bad social consequences. This might justify legislative discouragement of certain genetic interventions.

**Key words:** Abortion, Eugenics, Right to Life, Sanctity of Life, Quality of Life, Moral Status, Fetus, Person, Human Genome Project, Genetic Testing, Genetic Disorder, Genetic Enhancement.

### I. Introducción

Con la finalización del Proyecto del Genoma Humana y la proliferación de las pruebas genéticas que lo seguirán, muchas mujeres tendrán en el futuro inmediato nuevas razones para buscar abortos.

Fecha de recepción: 11 de febrero de 2003. Fecha de aceptación: 30 de mayo de 2003.

<sup>1</sup> Este texto fue originalmente publicado en inglés con el título «Eugenic Abortion, Moral Uncertainty, and Social Consequences» en *Monash Bioethics Review*, Vol. 20, No. 2, April 2001, pp. 26-42. Agradezco a Justine Brown y a María José Alcaraz León la realización de la traducción del texto al castellano; y quisiera también dar las gracias al *Centre for Human Bioethics* de *Monash University* (Melbourne) por el permiso concedido para que esta versión vea la luz en *Daimon*.

\* Dirección: Centre for Values, Ethics, and the Law in Medicine; and Unit for History and Philosophy of Science Carlslaw Building F07, the University of Sydney, NSW 2006 Australia. Investigador visitante en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia (visita financiada por la Fundación Séneca). E-mail: selgelid@med.usyd.edu.au

Cuando las pruebas genéticas prenatales revelan que un bebé viviría una vida corta e infeliz con discapacidades mentales, por ejemplo, muchos creen que el aborto es una solución recomendable y/o digna de elogio<sup>2</sup>. De hecho, cuando el embarazo se debe a una violación o amenaza la vida de la madre, se citan estos abortos «eugenésicos»<sup>3</sup> como los casos más claros de una interrupción moralmente aceptable. El diagnóstico prenatal y el aborto selectivo de fetos con probabilidad de convertirse en niños con los más severos trastornos genéticos —como las enfermedades de Tay Sachs o Lesch-Nyhan reflejará— (1) el interés por parte de los padres en prevenir el sufrimiento de niños cuyas vidas probablemente no valgan la pena, (2) el interés por parte de los padres por las vidas de otros miembros de la familia, tanto los que viven como los que puedan nacer, y quizás (3) el interés por parte de los padres en evitar una carga adicional a la sociedad. Para aquellas personas que no están totalmente opuestas a la práctica del aborto por creencias religiosas, el aborto por evitar un sufrimiento extremo parece plantear pocos problemas. En todo caso, la supuesta aceptación de estas prácticas nos invita a reconsiderar el estatus moral del aborto a la luz de la información descubierta por la nueva genética.

En este artículo concentro el debate sobre el aborto en el estatus moral del feto<sup>4</sup>. Presto especial atención a (1) la cuestión de si el feto es una persona con derecho a la vida o no, y (2) la cuestión de si todas las vidas humanas (incluidos los fetos) son igualmente valiosas. Argumento que no hay respuestas claras a estas preguntas sobre el estatus moral del feto que se puedan demostrar con certeza y que el estatus moral del feto es por lo tanto desconocido. Esta incertidumbre sobre el estatus moral del feto en sí mismo hace el aborto moralmente *problemático* (en la medida que hay probabilidad de que esté involucrado un ser con un estatus moral significativo). Aunque esto no implica que (1) el aborto sea por lo tanto moralmente *inaceptable* siempre o que (2) el aborto debería ser prohibido por ley, sí implica que (3) sería incorrecto interrumpir embarazos por razones triviales. Por último examinaré el alcance de progresos en la ciencia genética y cómo éstos dan nuevas fuerzas a los argumentos resbaladizos que afirman que el feto será eliminado por razones triviales y que esto tendrá consecuencias sociales negativas.

## II. Un argumento antiaborto: la santidad de la vida

Los oponentes al aborto llamados «pro-vida», a menudo sostienen varias versiones de la «doctrina de la santidad de la vida» que dice que: toda vida humana es intrínseca y extraordinariamente valiosa<sup>5</sup>. Las versiones extremas de esta doctrina sostienen que todas las vidas humanas son *igualmente y/o infinitivamente* valiosas. Según estas versiones extremas, por lo tanto, la *calidad* de una

2 Ver, por ejemplo, Philip Kitcher, *The Lives to Come*, (New York: Simon and Schuster, 1996).

3 En «Neugenics?», *Monash Bioethics Review*, Vol. 19, No. 4, October 2000, pp. 9-33, defino la eugenesia como una práctica que emplea un estudio de los rasgos hereditarios en la toma de decisiones reproductivas dirigidas a la mejora de las vidas humanas. Espero que sea evidente para el lector que la cuestión de si esta es o no la definición «correcta» es irrelevante para los temas centrales que pretendo explorar.

4 Finalmente, sigo una discusión un tanto general sobre el status moral del aborto. Aunque este ensayo está motivado por preocupaciones sobre, y referirán a menudo al caso de, el aborto «eugenésico» en particular, mucho de lo que digo será relevante para la cuestión de la moralidad del aborto en un espectro más amplio de casos.

5 Para una discusión más profunda de la doctrina de la santidad de la vida, ver Helga Kuhse and Peter Singer, *Should the Baby Live?* (Oxford: Oxford University Press, 1985), referida a partir de ahora como 'Kuhse and Singer SBL'; Helga Kuhse, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, (New York: Oxford University Press, 1987); Peter

vida humana no depende de una consideración apropiada de *su valor*. Según este punto de vista todas las vidas humanas, independiente de su calidad, deben ser consideradas igualmente valiosas. Aquellos que adopten estas versiones extremas de la santidad de la vida y, además, incluyan a los fetos entre aquellos a quienes tiene que aplicarse esta doctrina, se oponen al aborto. Creen que la vida de un feto es igual en valor a la de otros humanos (bebés, niños y adultos) y/o que debería ser considerada como infinitamente valiosa<sup>6</sup>. Su conclusión es que la vida de un feto inocente debe ser considerada igual de sagrada e inviolable que la de los bebés, niños y adultos inocentes.

Por otro lado, los oponentes al aborto que creen en versiones de la doctrina de la santidad de la vida pueden, sin insistir en que un feto es por sí mismo humano y sin insistir en que los fetos deben ser incluidos en el grupo de personas a quienes la doctrina de la santidad de la vida se aplica *directamente*, argumentar que se debe proteger al feto por su *potencial* a desarrollarse en el tipo de ser a quien se aplica propiamente la doctrina. Debemos proteger a los fetos, por lo tanto, porque se convierten en seres humanos adultos, cuyas vidas deben considerarse igualmente e infinitamente valiosas. La protección del feto en este caso proviene del valor extraordinario de la vida humana en la cual tiene posibilidad de convertirse. Porque

- (1) todas las vidas humanas se consideran igualmente e infinitamente valiosas, independiente de su calidad, y
- (2) la protección del feto proviene de su valor como una futura vida humana se puede concluir que
- (3) se debe proteger al feto independiente de la esperanza de calidad de su futura vida humana.

Todos los fetos se deben proteger porque las vidas humanas en las cuales tienen posibilidad de convertirse son igualmente e infinitamente valiosas independiente de su calidad.

Aquellos que subscriben las versiones extremas de la doctrina de la santidad de la vida se muestran desconcertados por la sugerencia común de que puede ser legítimo que algunos padres busquen abortos de fetos con diagnóstico de discapacidades genéticas severas cuando los padres se preocupan por (1) si la vida del niño valdrá o no la pena, (2) por los sacrificios que padecerá la sociedad. Los creyentes de la doctrina de la santidad de la vida pueden objetar que toda vida humana es (infinitamente) valiosa y posee suficiente valor como para contrarrestar *cualquier* sacrificio (finito) que tengan que padecer otros miembros de la familia y/o la sociedad. La búsqueda de abortos por los motivos eugenésicos mencionados, según el Papa Juan Pablo II, es un síntoma de una sociedad egoísta y materialista «demasiado preocupada por la eficacia». El resultado es una «verdadera cultura de la muerte» donde las vidas se intercambian de forma inapropiada en la búsqueda de eficacia, utilidad y egoísmo<sup>7</sup>.

---

Singer, *Rethinking Life and Death*, (New York: St. Martins Press, 1994), referida a partir de ahora como 'Singer RLD'; and, Ronald Dworkin, *Life & Dominion*, (New York: Vintage Books, 1994), referida a partir de ahora como 'Dworkin LD'. Gran parte de lo que sigue a continuación se deriva en particular de los textos de Kuhse y Singer.

6 «Infinitamente valiosa» en este contexto puede entenderse como (1) poseer un valor ilimitadamente alto, y/o (2) poseer un valor inconmensurablemente grande comparado con otras cosas que valoramos.

7 Papa Juan Pablo II, *The Gospel of Life*, (New York: Random House, 1995), referido a partir de ahora como 'Pope John Paul II TGL', pp. 21-22.

### III. Una segunda clase de argumento antiaborto: el derecho a la vida

Un segundo argumento relacionado con el anterior sobre la discusión contra el aborto se ocupa más por los *derechos* y no tanto por el *valor* de las personas. El argumento es como sigue.

- (1) Las personas, sobre todo si son inocentes, tienen derecho a la vida.
- (2) Matar a una persona inocente viola su derecho a la vida —y se considera asesinato.
- (3) Un feto es una persona desde el momento de la concepción<sup>8</sup>.
- (4) Todos los fetos son (evidentemente) inocentes.

Por lo tanto,

- (5) El feto tiene derecho a la vida.
- (6) El aborto —o matar a un feto— viola su derecho a la vida y así se considera asesinato.

También hay una faceta de la versión del argumento *derecho a la vida* que habla de la *potencialidad*. En este caso, sin insistir que los fetos son ya personas, se argumenta que no obstante tienen un derecho a la vida *en virtud de su potencialidad* de convertirse en personas adultas. Según este punto de vista, sean ya personas o no, los fetos, en virtud de su potencial, tienen derecho a una vida que sería violada por la práctica del aborto.

### IV. Respuestas

#### A. *Personas potenciales*

El argumento antiabortista del derecho a la vida, y en concreto su versión sobre la potencialidad, es el más fácil de descartar. ¿Dónde está el razonamiento que justifica que el potencial de convertirse en persona le da a un individuo el derecho a la vida disfrutado por las personas propiamente dichas? Parece haber una confusión lógica en la transición de las afirmaciones que dicen que

- (1) las personas tienen derecho a la vida
- (2) los fetos poseen el potencial de convertirse en personas

a la afirmación que

- (3) *por lo tanto* los fetos también tienen derecho a la vida

---

<sup>8</sup> Nótese que aquí proporciono una versión específica (la de la Iglesia Católica) de este tipo del argumento anti-abortista. Otras versiones pueden diferir con respecto al estadio de desarrollo en el que se supone que el feto se convierte en una persona. Versiones alternativas de este tipo de argumento, por ejemplo, pueden sostener que los fetos llegan a ser personas de repente o progresivamente.

El potencial de convertirse en X no le da, por regla general, a algo potencialmente un X, todos los derechos y propiedades disfrutados por X. Es lo que Feinberg y Levenbook llaman «el punto lógico de la potencialidad»<sup>9</sup>, mencionado por S.I. Benn en su artículo «Aborto, Infanticidio y Respeto por las Personas».

Si A tiene derechos sólo porque satisface una condición P, no es lógico que B tenga los mismos derechos ahora, sólo porque *podría tener* la propiedad P en algún momento en el futuro. Tendrá los derechos *solo cuando* tenga la condición P. Un potencial Presidente de los Estados Unidos no es, solo por ese hecho, Comandante Jefe (de lo militares estadounidenses)<sup>10</sup>.

Esta versión de potencialidad del argumento del derecho a la vida antiabortista, por lo tanto, falla claramente. *Simple potencial* no implica un derecho automático.

### B. La Cuestión de Ser Persona

El debate sobre el aborto, sin embargo, se ha enfocado normalmente en la cuestión de si los fetos son o no personas *propriadamente dichas* con derecho a la vida. El argumento más común de la gente pro-vida es que *los fetos son personas*, y concluye que, *por lo tanto*, tienen derecho a la vida<sup>11</sup>. El argumento más frecuente de los pro-elección es que *los fetos no son personas* y concluyen que, *por lo tanto*, no tienen derecho a la vida y que el aborto puede ser así moralmente aceptable<sup>12</sup>. Ambas posiciones están de acuerdo que las «personas» tienen derecho a la vida y la discusión se

- 
- 9 Joel Feinberg y Barbara Baum Levenbook, «Abortion» en *Matters of Life and Death*, ed. by Tom Regan (New York: McGraw Hill, Third Edition, 1993), pp. 195-234, esp. pp. 206-213. La antología de Regan será referida a partir de ahora como 'Regan MLD'.
- 10 S. I. Benn, «Abortion, Infanticide, and Respect for Persons» en *The Problem of Abortion*, ed. by Joel Feinberg (Belmont, CA: Wadsworth, Second Edition, 1984), p. 143, El énfasis es de Benn. La antología de Feinberg será referida a partir de ahora como 'Feinberg TPA'.
- 11 Debería hacer explícita aquí la distinción entre ser un humano y ser una persona realizada comúnmente en la literatura sobre el aborto. Generalmente, se da por sentado, por ambas partes del debate, que un feto es un ser humano —esto es, un organismo vivo perteneciente a nuestra especie. Podemos llamar a esto el *status biológico* indiscutible del feto. El debate sobre el aborto tiene más que ver con el *status moral* del feto— esto es, la cuestión de si el feto es una *persona* o no y, por ello, poseedor de los derechos atribuidos a los miembros de la comunidad moral. Ver Mary Anne Warren, «On the Moral and Legal Status of Abortion» en Feinberg TPA, pp. 102-119.
- 12 Judith Jarvis Thomson, en defensa de una postura pro-elección, argumenta que el aborto debería algunas veces ser considerado moralmente permisible incluso si se asume que el feto *es* una persona con derecho a la vida. El derecho de una mujer a la autonomía (y los derechos de propiedad sobre el uso de su cuerpo), argumenta Thomson, puede a veces superar un presunto derecho a la vida del feto. Otros partidarios de la pro-elección, sin embargo, han señalado correctamente que el ejemplo de Thomson (que implica a una famosa violinista) puede sólo justificar el aborto en circunstancias muy limitadas, tales como la violación, donde la mujer embarazada *no es realmente responsable del hecho de que esté embarazada*. (Ver Feinberg and Levenbook, in Regan MLD; and Mary Anne Warren, in Feinberg TPA.) La postura pro-elección más amplia, que defiende la permisibilidad moral del aborto en un rango más amplio de circunstancias, no es, por tanto, claramente justificada (por la discusión de Thomson) cuando la cuestión del *status moral* del feto está establecida, y se asume que el feto es de hecho una persona con derecho a la vida. Para defender la permisibilidad del aborto en un rango de circunstancias más amplio, parece aún necesario para los pro-elección (1) desafiar la tesis pro-vida de que el feto es una persona con derecho a la vida, o (2) ilustrar cómo un supuesto derecho a la vida del feto puede ser superado en un amplio espectro de casos. Nótese que (2) puede ser una tarea bastante difícil. Para una extensión a los casos donde el embarazo es debido a la ignorancia, el descuido o el fallo contraceptivo, ver Peter Singer, *Practical Ethics*, referido a partir de ahora como 'Singer PE', (New York: Cambridge University Press, Second Edition, 1993), pp. 147-148. Un camino prometedor, particularmente relevante para el contexto de la eugenesia, sin

centra en la cuestión de si los fetos son o no «personas». El hecho de que el debate sobre el aborto se centre a menudo en *esta* cuestión y el hecho de que la solución al debate se piense como una simple respuesta «sí» o «no» es bastante desafortunado<sup>13</sup>. Esto por dos razones.

### Puntos discutibles

Primero, el debate sobre el estatus del feto en cuanto a ser o no persona, donde una parte argumenta «pro» y otra argumenta «contra» parece estar equivocado al suponer que debe haber una simple respuesta «sí» o «no» a la pregunta: ¿Es el feto una persona? Sería quizás más realista decir que no hay una respuesta determinada a esta pregunta.

El debate sobre la cuestión de si un feto es o no es persona tiene muchas similitudes con debates que podemos imaginar (o bien en los cuales podemos participar) sobre si un hombre con 50 pelos en la cabeza es o no es calvo; o debates sobre si la cantidad de 51 pasas sultanas constituye o no un montón o debates sobre si un tono determinado es de color naranja o rojo. Hay muy buenas razones para pensar que a menudo no hay respuestas determinadas, claramente demostrables y correctas a estas preguntas. Este tipo de preguntas son, de hecho, discutibles. Cuando se trata de áreas grises, no tiene sentido preguntar ¿es *blanco* o *negro*? Si es *gris*, ¡no es ni uno ni otro! Fin de la cuestión.

El feto parece ser un área gris en el concepto de persona. Entiendo que la enorme polémica sobre el estatus del feto como persona o no es prueba de esto<sup>14</sup>. Si el feto es claramente una persona, ¿por qué les cuesta tanto a los conservadores demostrar este hecho *claro* a los liberales? Si el feto claramente no es persona, ¿por qué les cuesta tanto a los liberales demostrar este hecho *claro* a los conservadores? ¿Deben ambos lados del debate concluir que sus oponentes no son capaces de reconocer lo que es verdaderamente claro? O bien, ¿no es hora de que ambos lados del debate se enfrenten y acepten que es una cuestión probablemente sin respuesta determinada de la cual podemos estar seguros?

---

embargo, puede ser argumentar que un supuesto derecho a la vida de el feto es eliminable (al igual que muchos derechos son eliminables) y que la decisión de suspender tal derecho puede legítimamente ser tomada por los padres potenciales del feto (quien obviamente no está en posición de tomar decisiones o de comunicarlas) cuando hay una razón suficiente para pensar que la vida de la persona que resultaría no merecería la pena de ser vivida —y que sería entonces racional para el feto decidir suspender su derecho a la vida si fuera capaz de hacerlo.

- 13 Ronald Dworkin en *Life and Dominion*, (New York: Vintage Books, 1994), de aquí en adelante referida como ‘Dworkin LD’, también lamenta el hecho de que el debate sobre el aborto se centre tan a menudo en la cuestión de la persona. Nótese, sin embargo, que su razón para lamentar este hecho es muy diferente de la mía. El lamenta este hecho porque (1) sostiene (pidiendo la cuestión) que no hay una respuesta negativa simple a la cuestión de si el feto es una persona o no, y (2) cree que la controversia del aborto está, implícitamente al menos, realmente relacionada con el tema de la cantidad de la vida. Yo, por otra parte, lamento este hecho debido a un fuerte escepticismo sobre si hay una respuesta determinada «sí» o «no» a la cuestión de si el feto es o no una persona. La partes opuestas, en mi opinión, han enfocado el debate sobre lo que es finalmente un punto discutible. Cuestiones más fructíferas sobre las que enfocar el debate serían: ¿En virtud de qué deberían las personas ser consideradas como poseedoras de un derecho a la vida? ¿Qué cualidades son suficientes para la posesión de tal derecho? ¿Qué cualidades son necesarias para la posesión de tal derecho? ¿Por qué?
- 14 El hecho de que el tema sea, desde luego, controvertido no proporciona una evidencia concluyente de que la cuestión sea incontestable de un modo u otro. Se puede añadir mucho más sobre este tema. Por ahora sólo sugeriré que la analogía con la calvicie es bastante reveladora. Para muchos de nosotros, parece ya claro que argumentar sobre si ciertas personas son o no calvas es una pérdida de tiempo, y no es difícil reconocer que la cuestión de la persona es, en muchos aspectos relevantes, completamente similar a la de la calvicie —y que el feto es, en muchos aspectos relevantes, similar a la del hombre con no-mucho pero no-tan-poco pelo.

Podríamos todos, por supuesto, decidir estar de acuerdo sobre alguna convención arbitraria que nos permitiría dividir el mundo en (las llamaremos) personas y no-personas y así evitaríamos las áreas grises de la cuestión sobre personas. Sin embargo esto nos conduce a la segunda razón del por qué es desafortunado que el debate sobre el aborto se centre en la pregunta si un feto es o no es «persona» y que la solución al debate sobre el aborto se centre en una simple respuesta «sí» o «no».

### Convención y Significado Moral

La segunda razón (porque la naturaleza del debate sobre el aborto es tan desafortunada) es que

- (1) la cuestión sobre el estatus de persona del feto, y
- (2) la cuestión sobre la moralidad del aborto

son cuestiones independientes.

No se debe pensar que la solución al debate sobre el aborto se centre en una respuesta a la pregunta: ¿Es el feto «persona»? Si consideramos o no que toda «persona» tiene derecho a la vida debe depender como elegimos definir «persona». Estaríamos equivocados al pensar que cualquier individuo que satisfaga nuestra definición elegida de «persona» —sea cual sea esta definición— posee, *por eso*, derecho a la vida<sup>15</sup>. Podríamos decidir, por ejemplo, incluir en nuestro concepto de «persona» a cadáveres (en estado mínimo de descomposición)<sup>16</sup>. Si así lo hiciéramos, esto no implicaría que todos los cadáveres (en estado mínimo de descomposición) —considerados por este argumento personas— tengan derecho a la vida. ¿Cómo pueden tener derecho a algo que claramente no les es disponible?

Centrándonos en la cuestión, sería completamente coherente acordar una convención según la cual se consideran a los fetos personas, y al mismo tiempo negar que los fetos tengan derecho a la vida. El mero hecho que un individuo por convención sea considerado persona no soluciona necesariamente la cuestión de que ese individuo tenga derecho o no a la vida. Un concepto conservador

---

15 Michael Tooley, en «Abortion and Infanticide», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, no. 1 (1972), pp. 37-65, y seguidores tales como Kuhse y Singer —ver, por ejemplo, Kuhse and Singer SBL, Singer RLD, y Singer PE— evitan el problema al que me estoy dedicando aquí usando explícitamente el término «persona» como sinónimo de «ser con derecho a la vida». Aún así, sin embargo, su enfoque sobre «persona» supone una distracción que introduce innecesariamente un bagaje conceptual en el debate. En primer lugar, mi sospecha es que nuestra comprensión habitual es que tener un derecho a vivir es una propiedad substantiva de las personas, más que su característica definatoria. En segundo lugar, las tesis propuestas por Tooley y otros de que los delfines, por ejemplo, son personas parecerían absurdas para aquellos que están fuertemente comprometidos con una concepción común de la persona de acuerdo con la que ser un ser humano es una condición necesaria para ser una persona. Debido al bagaje intelectual introducido en el debate, una postura plausible de otro modo *aparece* como no plausible para, y por ello es improbable que sea tomada en serio por, pensadores legos. De ahí, el rechazo prematuro del radicalismo de Tooley, Singer y otros. (Con respecto a la sustancia, por otra parte, en mi opinión las tesis de Tooley sobre las condiciones necesarias para la posesión de un derecho a la vida, aunque plausible, no son enteramente convincentes. Para una crítica razonable de la posición de Tooley, ver Rosalind Hursthouse, *Beginning Lives*, (Cambridge, MA: Blackwell, 1987).

16 El concepto de «persona» es, de hecho, a menudo usado de esta manera.

de persona sostiene que ser un ser humano es condición suficiente para considerarse persona. Es, por lo visto, el concepto de persona entendido por el Papa Juan Pablo II:

Incluso si la presencia de un alma espiritual no se puede determinar por datos empíricos, los propios resultados de la investigación científica sobre el embrión humano proporcionan «una indicación valiosa por distinguir por el uso de la razón una presencia de persona en el momento de la primera aparición de la vida humana: ¿Cómo puede un individuo humano no ser una persona humana<sup>17</sup>?

Puede haber buenas razones para acordar el uso del concepto de persona de esta manera. Sin embargo, si las «personas» así definidas deben poseer derecho a la vida es un asunto separado. Son dos asuntos diferentes. El primero, y posiblemente de menor importancia, implica una decisión sobre cómo emplear una palabra o un concepto en concreto. El segundo asunto, más significativo, implica la asignación (o el reconocimiento de la posesión) de derechos. Podemos acordar una convención que dice que un ser humano cuenta con suficiente condición para incluirse bajo el concepto de «persona» sin considerar que ser un ser humano es suficiente condición para poseer el derecho a la vida.

Un objetor que piensa de otra manera tendría que dar razones convincentes del por qué debemos considerar que ser un ser humano es condición suficiente para poseer tal derecho. Tendría que decirnos qué es lo que tiene el ser humano que le proporciona tal derecho. Debemos preguntar ¿en virtud de que *cualidades o propiedades* se hace resaltar el ser humano como (único) tenedor de ese derecho? Normalmente se da por hecho, sin reflexión, que las *personas* poseen derecho a la vida. Sin embargo, esta suposición se hace pensando en la persona prototípica sin ir al fondo de la cuestión ni especificar qué es lo que queremos decir por «persona». Si decidimos concretar y usar el concepto «persona», para referirnos a todos los seres humanos, nuestra suposición normal que (todas) las personas tienen derecho a la vida podría fallar —porque el concepto «persona» ahora incluye a personas no-prototípicas mientras nuestra suposición normal se refería, al menos implícitamente, a personas prototípicas<sup>18</sup>.

En cualquier caso, sería insuficiente que el objetor argumentase que los seres humanos poseen derecho a la vida *en virtud del hecho de que son personas*. Según las definiciones convenidas, ser persona no implica otra cosa sino ser un ser humano. Ser una persona no envuelve otros hechos sino el ser un ser humano. Tendríamos que saber qué es lo que distingue al ser humano, independiente de su condición de persona, que le da derecho a la vida.

### C. Santidad de la Vida, Derecho a la Vida y la Vida Humana

En este punto podemos unir una respuesta al argumento antiabortista de la santidad de la vida a nuestra respuesta a la versión del derecho a la vida. Recuerden que el argumento (extremo) de la santidad de la vida concluye que el aborto es malo porque todas las vidas humanas son igualmente y/o infinitamente valiosas. Una respuesta obvia a este argumento cuestiona la verosimilitud

17 El Papa Juan Pablo II TGL, p. 107. El Papa cita la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaration on Procured Abortion* (18 November 1974), Nos. 12-13: AAS 66 (1974), 738.

18 R.M. Hare tiene un argumento similar en «Abortion and the Golden Rule», in *Bioethics: An Anthology*, ed. by Helga Kuhse and Peter Singer, (Oxford, UK: Blackwell, 1999), p. 59.



y supuesta justificación de (versiones extremas de) la doctrina de la santidad de la vida. ¿Por qué debemos considerar que todas las vidas humanas son igualmente y/o infinitamente valiosas?

Ahora, entonces, tanto la perspectiva de la santidad de la vida como la del derecho a la vida necesitan decirnos por qué los seres humanos se deben considerar con *un estatus moral tan especial*. ¿Qué es lo que hace a (todos) los seres humanos merecedores de un *derecho* a la vida o bien del tipo de *valor* suscrito por la doctrina de la santidad de la vida o bien de ambos? ¿En virtud de que propiedades deben todos los seres humanos poseer un estatus tan alto?

### Capacidades psicológicas

La posesión de las sofisticadas capacidades psicológicas características de personas prototípicas, por ejemplo la conciencia, la racionalidad y la inseguridad, no se pueden incluir en la asignación de derechos y valores excepcionales a todos los seres humanos. Es simplemente porque, al menos que seamos partidarios de unas creencias religiosas que implican la encarnación de almas racionales (¿o algo similar?) —muchos seres humanos parecen no poseer estas propiedades. En particular los fetos, por lo visto, y si suponemos que no hay pruebas concluyentes sobre la importación de las almas, no poseen estas propiedades. Y hay muchos fetos, según su composición genética, que nunca desarrollarán estas capacidades, se les deje vivir o no. Niños anencefálicos nacidos sin cerebro son un ejemplo extremo.

### Propiedades Físicas y Genética

Igualmente parece no haber propiedades físicas diferenciadores lo suficientemente interesantes o importantes, y comunes a todos los seres humanos, que justifiquen la atribución de un estatus moral único e inviolable. Los embriones y fetos más jóvenes, por ejemplo, no son más que un montón de células. Las propiedades físicas más características y comunes a toda vida humana son (1) poseer células con ciertos cromosomas o (2) poseer ciertas secuencias de parejas base nucleótidas en el código genético plasmado en los cromosomas. No es del todo claro, sin embargo, por qué la posesión de ciertos cromosomas y/o ciertas secuencias de parejas genéticas base, y aquí nos referimos a unas composiciones microscópicas de moléculas de carbón, deben considerarse unos atributos moralmente significativos que dan derecho a la vida o un valor infinito (o igual) a los seres que los posean. Un número de genotipos humanos ni siquiera son viables: así que el aborto espontáneo es a menudo inevitable. En todo caso, sabemos desde hace tiempo que los genotipos humanos son muy parecidos a los de los chimpancés. Más recientemente se ha demostrado que no son muy diferentes de los de los ratones<sup>19</sup>.

### Miembros de la especie

La afirmación que todos los seres humanos poseen el derecho a la vida, o que deben ser valorados igualmente y/o infinitamente *por el hecho de ser* miembros de nuestra especie también parece poco satisfactoria. Ser miembro de una especie, sin consideración por las cualidades diferenciado-

---

19 Ver *The Economist*, February 17th, 2001, p. 96.

res de los miembros individuales de la especie o las cualidades diferenciadores de la propia especie, como propuesta justificación de privilegios especiales se debe reconocer como discriminación por razones de especie, análoga al racismo y al sexismo. Estas afirmaciones proponen que demos privilegios a miembros de *nuestra* propia especie por ninguna otra razón sino que son miembros de *nuestro* grupo, independientemente de sus cualidades particulares como individuos e independientemente de las cualidades particulares de los que excluimos. La acusación de discriminación por razones de especie, mencionada en los artículos de Peter Singer, debe hacer sonrojar a aquellos que proponen, sin tener en cuenta las cualidades distintivas de los seres humanos, que ser un ser humano es condición suficiente para poseer el derecho a la vida o atribuirse valor igual y/o infinito.

## V. Confesiones de incertidumbre

### *Dios*

Algunos pueden objetar que de hecho hay algo distintivo importante en los seres humanos y afirman que es (1) que cada ser humano posee un alma inmortal y/o (2) que cada ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios y/o (3) que Dios prohibió la matanza de seres humanos<sup>20</sup>. Me alegra poder confesar que no puedo demostrar la falsedad de estas afirmaciones. De hecho, dudo que fuera posible dado las pruebas a nuestra disposición. Quizás tengan razón, ¿qué son y dónde están las pruebas definitivas que digan lo contrario<sup>21</sup>? —y si tuvieran razón, el aborto puede ser tan malo como el asesinato.

Después de decir esto, debo pedir que los que subscriban tales ideas también confiesen su incertidumbre. Una cosa es ser comprensivo y reconocer posibilidades, pero es difícil tomar en serio la idea de que existan pruebas concluyentes que apoyen las afirmaciones en cuestión, y que no hace falta un cambio de fe para apoyarlas. Algunos podrían decir que las afirmaciones están apoyadas en pruebas reveladas en la Sagrada Escritura. No obstante, tal objeción deja de reconocer la polémica razonable sobre (1) qué son pruebas y (2) adónde apuntan las pruebas. Las siguientes cuestiones son todas discutibles:

- (1) ¿Qué texto(s) religioso(s) contiene(n) el mensaje verdadero?
- (2) ¿Cuál es el significado de cualquier texto religioso?
- (3) ¿No posee el método científico una mejor manera de llegar a la verdad?
- (4) ¿Qué está implicado por los datos científicos disponibles?

La afirmación que desacuerdos razonables pero profundos envolverán inevitablemente este tipo de cuestiones, y en parte es porque hay desacuerdo razonable pero profundo sobre qué son pruebas legítimas, es el punto central de *The Foundations of Bioethics* de H Tristram Engelhardt Jr.<sup>22</sup>.

20 Ver Kuhse and Singer SBL, and Singer RLD.

21 Mi agnosticismo está aquí inspirado por Hume.

22 H. Tristram Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics*, de aquí en adelante referido como 'Engelhardt TFB', (New York: Oxford University Press, Second Edition, 1996).

## Escuela Laica

La verdad sobre las afirmaciones propuestas por la Iglesia Católica no es obvia. Son asuntos de fe y no doctrinas llevadas por la razón. Individuos imparciales y gobiernos no deberían adoptar prohibiciones morales y/o absolutas sobre el aborto simplemente porque es *posible* que la palabra de la Iglesia sea correcta. Muchas cosas son posibles. La lógica que nos dice que «porque X es posiblemente verdadero, debemos adoptar prohibiciones morales y/o legales que presuponen que X sea verdad» nos cargaría con (1) demasiadas prohibiciones, (2) prohibiciones opresivas, y (3) prohibiciones contradictorias. La posible verdad de las creencias religiosas en cuestión sí implica que el estatus moral del feto es definitivamente incierto y que por lo tanto se merece una consideración.

Hay otras razones, quizás menos tendenciosas, para pensar que se debe atribuir al feto al menos *algo de estatus moral*. Reconsideren, por ejemplo, la versión sobre la potencialidad del argumento antiabortista del derecho a la vida. Puede ser correcto negar que los fetos deban poseer un derecho a la vida automático *por el hecho* de ser personas (prototípicas) en potencia. Pero esto no implica que no haya otras razones creíbles para pensar que tienen tales derechos. Y, en todo caso, incluso si se les niega la posesión del pleno derecho a la vida atribuido a personas (prototípicas), sería creíble pensar que son merecedores de al menos algunos derechos de protección en virtud de ser personas en potencia. Si hay grados de ser persona, los puede haber también de estatus moral. Si hay diferentes grados de ser persona, los puede haber de los derechos atribuidos a una persona. Es viable suponer que los fetos son personas parciales con derechos parciales. En vez de perder el hilo con una discusión compleja sobre los derechos, quiero decir que las cuestiones sobre las condiciones necesarias y suficientes para la posesión de derechos en general, y en particular del derecho a la vida, son asuntos sobre los cuales existirán dudas razonables<sup>23</sup>. Es probable que individuos razonables diferentes con puntos de vista razonables diferentes tengan ideas muy diferentes pero convincentes sobre estos asuntos<sup>24</sup>.

Se puede afirmar ideas similares sobre el valor de los fetos. Si se cree que las personas prototípicas encarnan un valor extraordinario, es convincente suponer que personas parciales, o bien seres en fase de desarrollo hacia personas prototípicas, encarnen un valor considerable. La potencialidad parece ser bastante relevante para el valor. Comparen una semilla de árbol con un trozo pequeño de madera cuyas propiedades físicas son muy similares, excepto que el primero es fértil y así es un árbol en potencia. No es poco razonable pensar que la potencialidad marca una diferencia relevante respecto al valor, al menos para aquellas personas que reconocen el valor de los árboles. No es poco razonable pensar que las semillas fértiles, las semillas germinadas, las plantas de semillero y los árboles jóvenes vayan acumulando poco a poco el pleno valor de los árboles<sup>25</sup>.

Aparte de ir en función de la etapa de desarrollo, es razonable pensar que el valor de una vida humana va en función de su calidad o calidad potencial. Es bastante razonable suponer, por ejemplo, que el valor de un feto con buenas perspectivas de una vida feliz, sana y de buena calidad es bastante mayor que el valor de un feto que inevitablemente se convertirá en un niño que sufrirá

23 Aquí digo meramente, no teniendo espacio para proporcionar un argumento, que la posición defendida por Tooley y sus seguidores está abierta a disputa. Ver, por ejemplo, Hursthouse BL, and Louis P. Pojman, «Animal Liberation: A Triangular Affair», in *Environmental Ethics*, Vol. 2.4 (Winter 1980).

24 Lo que no significa que ciertas ideas no sean menos plausibles que otras, ni que otras ideas sean no plausibles en absoluto.

25 Mi pensamiento sobre la potencialidad se ha beneficiado con las discusiones con Justin Oakley.

discapacidades físicas y mentales y que morirá a una edad temprana. Se debería dar peso a la verosimilitud de estas ideas, incluso si no estamos seguros de ellas e incluso si no nos proporcionan medidas exactas de valor.

### Más allá de la Consternación

El hilo de mi argumento es que es improbable que la filosofía secular, a la luz de unas pruebas generalmente aceptadas, nos dé una conclusión firme sobre la cantidad de estatus moral que se debe atribuir a los fetos<sup>26</sup>. ¿Qué debemos pensar y que haremos cuando nos enfrentamos a esta incertidumbre? ¿Deberíamos adoptar la conclusión pesimista de Engelhardt que la bioética secular no nos proporciona una postura canónica satisfactoria? ¿Nos lleva a la fuerza a algún tipo de escepticismo secular sin esperanzas? No lo creo. No necesitamos convicciones extremas a favor de ideas exactas sobre derechos y valores y el estatus moral del feto para afrontar el asunto del aborto de manera responsable. La incertidumbre forma parte de nuestras vidas diarias, pero no nos impide evaluar riesgos y juzgar acciones apropiadas.

Un planteamiento atractivo del estatus incierto del feto es pensar que la propia incertidumbre hace al aborto moralmente problemático. Hay una posibilidad, o riesgo, de que el ser implicado posea los derechos y valores de personas prototípicas o al menos algún estatus moral significativo. Esto recomienda una suposición moral (no quiere decir legal) a favor de la conservación de la vida fetal. Si el aborto implica este tipo de riesgos no se debería consentir por razones triviales. No deberíamos correr riesgos de este tipo sin buenas razones. Por otro lado, hay motivos para dudar de que el feto, quizás dependiendo de su grado de desarrollo, sea merecedor de tal estatus moral, así que se podría justificar el riesgo en circunstancias excepcionales. Damos algo de peso a los derechos y valor del feto. Pero también damos peso a otros valores convincentes y a los derechos de otros.

Una virtud de este planteamiento es que da sentido a las percepciones comunes del aborto. Un consenso considerable está de acuerdo que el aborto en circunstancias excepcionales es moralmente aceptable. La mayoría nos preocupamos menos del aborto cuando el embarazo se debe a una violación, cuando amenaza la vida de la madre o bien cuando nacería un niño destinado a vivir una vida corta e infeliz. Hay situaciones donde el niño no es deseado o no se le podrá cuidar bien que son consideradas como razones adecuadas para la interrupción del embarazo<sup>27</sup>. Por otro lado, no obstante, me imagino que la mayoría no estamos de acuerdo con el aborto por razones triviales; cuando el embarazo nos llevaría a posponer unas vacaciones o la compra de una televisión en color nueva; o cuando las pruebas genéticas revelan que el niño no tendrá el color de pelo u ojos deseado por los padres. La gran pregunta es cómo determinar qué circunstancias son suficientemente excepcionales para justificar el aborto.

## VI. Un tercer argumento antiabortista: el poco fiable

Así volvemos a aquellos de lo que quería hablar desde el principio que es el asunto del aborto eugenésico en particular. Una preocupación es que la ciencia genética en desarrollo y la tecnología

26 La posición que he estado defendiendo ha sido fuertemente influenciada por Engelhardt TFB, y Dworkin LD.

27 Ver, por ejemplo, Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, (London: Penguin, 1977).

darán nuevo impulso a un tercer argumento antiabortista que tiene una forma distinta de los considerados hasta ahora. En vez de afirmar que se debe considerar el aborto moralmente prohibido porque implica un acto malicioso, o inmoral per se, el argumento en terreno resbaladizo concluye que la práctica del aborto se debe evitar por las *consecuencias negativas* que trae. Supongamos, por ejemplo, que creemos aceptable el aborto de fetos que casi sin duda se convertirían en niños con vidas cortas, infelices y con discapacidades mentales. Los del terreno resbaladizo argumentan que la práctica del aborto en estos casos llevará a la práctica del aborto en otros casos más preocupantes y que además llevaría a otras *consecuencias sociales negativas*. Como resultado de una práctica más común del aborto, nos encontramos en una sociedad donde se atribuye demasiado poco valor y poco respeto a la vida humana.

### Variedad de Casos

El argumento en terreno resbaladizo sigue este hilo: Primero pensamos que es aceptable abortar un feto que, según las pruebas más fiables que disponemos, tiene un 99% de posibilidad de vivir una vida corta, infeliz y con discapacidades mentales. Luego pensamos que es igualmente aceptable si la probabilidad es de un 98%, ó 97%... o bien solo 90% ó 89%, o bien solo 80% o 79%. Al final pensamos que es aceptable si la probabilidad es de un 70%, 60%, 50%, 40%, 30%. La gente decidirá abortar si las pruebas genéticas indican la más remota posibilidad de que el niño sufrirá una condición genética determinada.

Además empezaremos a pensar que el aborto también es aceptable si el feto en cuestión tiene posibilidad de sufrir condiciones menos graves. Pensaremos que el aborto es aceptable si los fetos se convertirán en niños con discapacidades mentales que vivirán vidas infelices pero más largas. O más largas aún, y así sucesivamente. Luego pensaremos que es aceptable abortar fetos que tengan posibilidades de convertirse en niños con vidas infelices pero *con menos discapacidades mentales* y vidas con discapacidades mentales pero *menos infelices*. Llegaremos a pensar que es aceptable abortar fetos que se convertirán en personas infelices aunque no tengan discapacidades mentales. Y fetos que se convertirán en personas felices pero con discapacidades mentales.

Es probable que aceptemos el aborto de fetos que no tengan tantas probabilidades de convertirse en personas que vivan hasta una mediana edad, o la vejez, sin *entonces* desarrollar condiciones que les harán infelices o discapacitados mentales y/o causarles la muerte. Podría ser frecuente abortar fetos considerados con posibilidades de convertirse en personas que, más tarde en sus vidas, sufrirán enfermedades coronarias, o la enfermedad de Huntington o la de Alzheimer.

Tarde o temprano, la gente pensará que es aceptable abortar incluso cuando su feto no tiene probabilidades de sufrir cualquier enfermedad en particular, pero sí ser más bajo, más grueso, más feo o menos inteligente de lo que se esperaba. O tener muchas (o pocas) posibilidades de ser alcohólico u homosexual<sup>28</sup>. O no tener el color de pelo u ojos *que se prefería*. O ser hembra cuando se deseaba un varón o bien al contrario<sup>29</sup>. La gente pensará que es aceptable abortar por

28 Debería señalar aquí que es bastante improbable que la inteligencia y la características comportamentales complejas como la homosexualidad o el alcoholismo estén genéticamente determinadas.

29 La selección sexual es ya común en China y la India.

las razones más triviales —porque el embarazo o la llegada de un bebé les estropeará las vacaciones o porque querían comprarse más coches, televisiones más grandes u ordenadores más potentes con el dinero que se necesita para el cuidado del niño.

### Impacto Social

Aparte de ser moralmente problemático por las razones ya mencionadas, estas intervenciones podrían tener otras consecuencias sociales negativas. Solo aquellas personas en situaciones económicas más afortunadas tendrían acceso a la selección por razones de perfeccionamiento, por ejemplo. Desigualdades sociales e injustas ya existentes podrían aumentar de forma dramática. La transferencia de los limitados recursos médicos desde otros propósitos más provechosos podría disminuir su utilidad total. Muchos se preocupan de que la práctica, menos trivial, del aborto selectivo de los que sufrirán discapacidades tendrá efectos adversos sobre la comunidad de gente discapacitada. Personas discapacitadas se encontrarán en una sociedad cuyas prácticas *parecen* infravalorarles. Además, una vez que aceptemos la *práctica* del aborto como moralmente permisible, será difícil parar ahí. Si creemos moralmente aceptable el aborto, será difícil encontrar razones convincentes para no permitir la *infanticidio*. Los bebés recién nacidos no se diferencian tanto de los fetos en el último trimestre de embarazo. Si aceptamos que no hay razones convincentes para tratar a los fetos como si fueran personas sagradas y/o con derecho a la vida, igualmente nos costará convencernos que debemos tratar a los recién nacidos como si fueran personas sagradas y/o con derecho a la vida. Tenderemos a aceptar la muerte (activa o pasiva) de bebés nacidos con discapacidades severas. Y luego, ya que nos cuesta encontrar razones que sean aceptables sin polémica para todas las personas razonables sobre hasta dónde llegar, tenderemos a aceptar la muerte de bebés nacidos con discapacidades algo menos graves, etc. etc. etc.

A medida que nos acostumbremos a la práctica del aborto también aceptaremos mejor quitar la vida humana. Viviremos en una sociedad donde matar no parece tan malo como antes. Seremos menos reticentes a permitir la eutanasia (tanto activa como pasiva) y la pena de muerte, y tendremos menos problemas con sacrificar vidas humanas en guerras u otras crisis. En general se considerará la vida humana cada vez menos inviolable. Al contrario, se considerará la vida humana cada vez más prescindible. Esta disminución del respeto hacia la vida humana finalmente penetrará en las interacciones sociales e interpersonales en maneras desafortunadas e innumerables.

### Respuesta

No voy a intentar responder aquí de forma exhaustiva al argumento antiabortista de terreno resbaladizo<sup>30</sup>. Quiero sugerir, no obstante, que este argumento es poderoso. Da la vuelta completamente a la lógica que apoyaba la idea del aborto como algo moralmente permisible. Igual que fue difícil proporcionar claras razones morales y sin polémica del por qué se debe considerar el aborto

---

30 La reservas presentadas por el argumento de la pendiente deslizante recomiendan como (socialmente útil) la investigación futura en sociología, psicología, economía e historia. La especulación filosófica, en ausencia de datos empíricos, no puede enfrentarse a la pendiente.

moral o inmoral, será difícil llegar a conclusiones claras, morales y sin polémica sobre cómo separar los casos creíblemente permisibles de los no permisibles. Es esta duda moral y el problema general ético de dónde decir basta que amenaza llevarnos por un camino resbaladizo a un resultado desagradable. Este tipo de argumento es particularmente relevante en el contexto del aborto eugenésico porque resalta el peligro real de que la práctica moralmente benigna, y digna de elogio, de la nueva eugenesia podría convertirse en una práctica tan mala como, o peor que, la antigua eugenesia<sup>31</sup>.

En conclusión mencionaré algo en respuesta al argumento antiabortista de terreno resbaladizo. La justificación para permitir moralmente el aborto en casos más claros, cuando el feto está destinado a vivir una vida corta, infeliz y con discapacidades mentales, ya en sí implica un respeto profundo por la vida humana. Se supone que este tipo de abortos serían motivados por una *preocupación por la vida* del niño y por una *preocupación por la vida* de otros miembros de la familia y de la sociedad. Se supone que este tipo de abortos serían motivados por el objetivo de vidas humanas de alta calidad. Hay una amenaza drástica a este objetivo en las circunstancias excepcionales que justifican la desviación de la conservación de la vida. Si la práctica responsable del aborto se justifica por esta profunda preocupación por la vida humana, se podría considerar como una reflexión sobre el respeto por la vida humana y no como una práctica que inevitablemente implique una pérdida de ese respeto.

### Espectros morales

En todo caso, volvamos a la pregunta difícil. Dada la gama de información sobre los fetos revelada por pruebas genéticas, ¿cómo decidimos qué condiciones son las suficientemente severas como para justificar el aborto? Intentar dibujar una línea que divida los abortos en dos clases, por un lado los moralmente permisibles y por otro lado los no permisibles, es quizás poco realista y desacertado. ¿No tendría más sentido y no sería más realista pensar en términos de grados? En vez de obsesionarse por la búsqueda de una línea divisoria entre lo permisible y lo no permisible ¿por qué no reconocer un espectro de acciones desde lo más digno a lo más moralmente aborrecible? Las razones por las cuales una persona pueda desear un aborto se extienden desde lo más excepcional hasta lo más trivial. Consideramos un caso más permisible moralmente cuanto más cerca esté del lado excepcional del espectro. Consideramos un caso menos permisible moralmente cuanto más cerca esté del lado trivial del espectro<sup>32</sup>. Si las acciones están motivadas en proporción al grado de permisibilidad así descrita —esto es, se busca para que encajen en un lado del espectro y se evita que caigan en el otro, se podrá evitar el camino resbaladizo.

---

31 El argumento de la pendiente deslizante ha recibido un impulso nuevo en parte debido a que la proliferación de diversos tests genéticos puede proporcionar los eslabones de la cadena que nos arrastre pendiente abajo. (Para una discusión de la «vieja» y la «nueva» eugenesia, ver Michael J. Selgelid, «Neugenics?», en *Monash Bioethics Review*, Vol. 19, No. 4, October 2000, pp. 9-33.)

32 Otro espectro moralmente relevante abarca desde intervenciones que probablemente tendrán las mejores consecuencias sociales (en un extremo) hasta intervenciones que probablemente tendrán las peores consecuencias sociales (en el otro extremo).

En todo caso, podemos evitar el resultado desagradable del camino resbaladizo imponiendo impedimentos legislativos en las intervenciones más preocupantes<sup>33</sup>. Dado que la gente se motiva a menudo por las manipulaciones de la industria privada se pueden justificar las preocupaciones por el impacto social. Incluso los defensores más firmes de la libertad reproductiva deben admitir que «los derechos de los individuales a elegir por sí mismos se debe contener a veces por el bien del bienestar general<sup>34</sup>».

---

33 La desaprobación, también, puede darse en grados. La desaprobación puede así ser proporcional al peligro social. Podemos, por ejemplo, limitar la financiación de cierto tipo de investigación e imponer niveles variables de algo así como una tasa de vicio sobre ciertos tipos de tests genéticos e intervenciones (lo cual no es decir, necesariamente, que las prácticas más preocupantes no deberían estar de manera más contundente desaprobada/restringidas).

34 Mary Anne Warren, «IVF and Women's Interests: An Analysis of Feminist Concerns», en *Ethical Issues in Modern Medicine*, ed. by John D. Arras and Bonnie Steinbock, (Mountainview, CA: Mayfield, Fifth Edition, 1999), p. 437. (Nótese que Warren no está aquí discutiendo la eugenesia en particular).