

Prohibición del aborto: ¿Protección de la santidad de la vida o coacción de la autonomía sexual de las mujeres?

Ban on Abortion: Protecting the Sanctity of Life or Sexually Coercing Women's Autonomy?

Eduardo A. Chia

Estudiante Magíster Universidad de Chile
eduardo.chia@gmail.com

SÍNTESIS

El ensayo plantea una hipótesis. La hipótesis afirma que la razón subyacente a la criminalización de la interrupción del embarazo no busca proteger la santidad de la vida humana sino que, fundado en concepciones enarboladas por la teología moral católica, su propósito ulterior es coaccionar la autonomía sexual de las mujeres.

De ser efectiva la hipótesis, la intensidad de la reacción penal en la tipificación del delito de aborto se convierte en una medida desproporcionada e injustificada, pues se respalda la existencia de un delito sobre fundamentos cuyas pretensiones se traducen en la imposición de un dogma ético de una religión particular.

ABSTRACT

This essay posits a hypothesis: the reason underlying the criminalization of abortion is not to seek the sanctity of the human life. Rather, its ultimate purpose, based on theological moral catholic concepts, is to control women's sexual autonomy.

If the hypothesis is right, the intensity of the penal action in the classification of abortion as a crime becomes disproportionate and unjustified. This is because it supports the existence of an offense on grounds which are motivated by the imposition of the ethical dogma of a particular religion.

Palabras clave: Aborto, santidad de la vida, teología moral católica, sexualidad.

Keywords: Abortion, sanctity of life, catholic moral theology, sexuality.

El hombre no tiene un dominio ilimitado sobre su cuerpo en general, tampoco, y con mayor razón, tiene dominio sobre sus facultades específicamente sexuales, pues éstas afectan por su propia naturaleza a la generación de la vida, de la cual Dios es su fuente.

Papa Pablo VI, Encíclica *Humanae Vitae*.

Cuestiones previas

Una de las objeciones contra el establecimiento de leyes que pretenden desincriminar el aborto consentido es aquella que apela al principio de inviolabilidad de la vida¹. Así, para un sector importante del pensamiento conservador, la permisibilidad jurídica (y moral) del aborto es un tema prohibido en términos estrictos, puesto que al discutirse su plausibilidad, se coloca en entredicho uno de los elementos morales más significativos para la doctrina ético-teológica de la Iglesia católica: la sacralidad de la vida. Como consecuencia de ello, la interrupción voluntaria de un embarazo nunca estaría justificada, ni siquiera para aquellos casos en que es necesario salvar la vida de la mujer embarazada.

A partir de lo antes dicho, en lo que sigue discutiré tal principio dogmático e intentaré mostrar que tras la prohibición sin excepciones de la interrupción del embarazo, no existe un particular interés metafísico por salvaguardar la incolumidad de la vida del nonacido, sino que más bien, subyace a la teología moral católica una especial inquietud por reprimir, mediante la aplicación de la coerción penal, el ejercicio de la libertad sexual de las mujeres.

Para sostener aquello, efectuaré una breve revisión histórica de las prohibiciones a la interrupción del embarazo, para exponer que no fue un tema absolutamente prohibido sino hasta que se dotó de alma racional al nonato en el siglo XIII d.C. En ese mismo contexto, mostraré que la condena al aborto no apelaba a la eliminación del feto, sino que a la ocultación de la evidencia de un crimen especialmente grave: la *fornicación*.

En seguida, expondré las razones presentadas por doctores de la Iglesia y teólogos escolásticos que justificaban hipótesis de afectación de la vida. En esas circunstancias, es posible apreciar cómo la sacralidad de la vida se relativiza en atención al género, la legítima defensa y la pena de muerte. De ahí que sea necesario preguntarse

en qué momento y bajo qué criterios se comenzó a criminalizar de modo severo la interrupción del embarazo.

Una vez propuesta una aproximación de respuesta a la interrogante, esbozaré la hipótesis de que la teología moral católica disfraza bajo el sofisma del respeto a la santidad de la vida su repudio a la sexualidad autónoma de la mujer. Es decir, plantearé que la justificación del delito de aborto no apela a la salvaguarda de la vida inviolable del nonato, sino que más bien, subyace el propósito último de castigar el ejercicio libre de una relación sexual premarital o extramarital por parte de la mujer, con lo cual el Estado, como dijo Yasmin Tambiah, “pasa a bloquear, sin razones suficientes, los derechos de las mujeres a satisfacer sus necesidades sexuales de una manera responsable, segura e independiente” (380).

Vida humana y vida humana potencial

Al día de hoy, nadie podría negar que la conservación de la vida humana sea, en principio, un interés moral altamente valioso. Se representa generalmente en forma jurídica mediante el establecimiento de aquel derecho fundamental que tenemos cada uno de nosotros para exigir que terceros o el Estado no nos priven del goce de la vida fenoménica en forma arbitraria. Su reconocimiento, de hecho, es a nivel constitucional. Por ende, es por decir lo menos indiscutido que el Estado mediante el uso del aparato punitivo deba tipificar aquellas acciones u omisiones humanas que pongan en peligro objetivo o violenten el derecho a la vida. Así lo han hecho históricamente los sistemas jurídicos al establecer el tipo penal del homicidio.

Ello ha sido así pues se causa una grave injusticia cuando se priva a una persona de forma arbitraria del disfrute normal de su vida. No hay razones que justifiquen tal acción. La especial disvaliosidad de ese acto se condice con la interrupción no razonable de los planes y proyectos de vida de esa persona, respecto de los cuales tenía conciencia hacia el futuro. A ello se debe agregar las consecuencias no deseadas a terceros que pueda generar el atentado. Del mismo modo, se ha aducido que la no prohibición penal del homicidio podría devenir, eventualmente, en la no conservación de la sociedad (Garófalo, 9-37), una cuestión que, en principio, interesa a todos por igual.

Pese a tales consideraciones, pienso que no se puede predicar lo mismo respecto a la protección punitiva de la conservación de la vida humana potencial en tanto bien moral. Ya por razones ético-jurídicas, así como también, por consideraciones histórico-políticas.

A este respecto, la distinción que efectúo entre vida humana y vida humana potencial dice relación básicamente con la diferenciación de propiedades moralmente relevantes entre la vida de las mujeres y la de los fetos, donde la vida fenoménica es una condición que puede ser disfrutada de modo gradual, a través de diversos grados de intensidad a partir del evento de la viabilidad fetal, considerado éste último como hito relevante pues implica que el feto puede sobrevivir fuera del vientre materno con o sin soporte de la tecnología médica y desde el cual comienza a gestarse de modo progresivo el desarrollo de lo que en filosofía de la mente se conoce como *consciousness* (Searle, 160-161). De esa manera, la gradual adquisición de propiedades morales *prima facie* relevantes tales como la capacidad cognoscitiva y de raciocinio, la reciprocidad social y la autoconsciencia, la posibilidad de representación de lo futuro con el propósito de para materializar planes e ideales morales de vida, el hecho de recordar eventos retrospectivamente –en tanto posesión de continuidad y conexidad psíquica– y, por sobre todo, la capacidad de autodeterminación como agente moral, dan cuenta de la existencia de ciertos rasgos vitales y procesos mentales que los fetos y los seres vivos en gestación no poseen, sino que puramente en forma de potencia contingente.

Dichas caracterizaciones de la personalidad moral no son arbitrarias pues se fundan en la idea de *estatus moral* como elemento ontológico y normativo constitutivo de la personalidad moral, cuyas principales significaciones han sido construidas y propuestas por filósofos morales contemporáneos tales como Nozick (1981), Singer (1984), Warren (1993), Feinberg (1985), Tooley (1972) y Nino (1992). Aunque cabe hacer presente que previamente habían sido propuestas por el teólogo protestante Joseph Fletcher como “indicadores de la condición humana”. En general, estos autores postulan que aquellas condiciones morales básicas, *prima facie* relevantes, permiten adscribir ciertos derechos morales básicos a una entidad.

Lo dicho no es algo baladí pues puede ser contrastado con la observación de la evolución de la historia del derecho secular y

canónico en occidente, donde es posible apreciar que si bien quienes establecían las prohibiciones y aplicaban las sanciones no efectuaban una distinción consciente en atención a factores propiamente morales entre la vida humana y la vida humana potencial, –como lo mostraré– sí lo hacían, quizá de modo intuitivo, en la práctica cotidiana y en la conformación de la normatividad.

Esta aclaración al comienzo del texto es fundamental pues permite sostener la base de la distinción entre la vida como bien moral y el derecho a la vida que rompe y contradice el esquema fundacional católico sobre la santidad e intangibilidad de la vida. En este sentido, mi propuesta se funda sobre la efectividad de esa diferenciación cuyo correlato no es meramente moral si no que, tal como intentaré probar, ha tenido verificación en el ejercicio de la institucionalidad jurídica y canónica. De esa manera, será una premisa de este trabajo la existencia de consideraciones, tanto jurídicas como morales, sobre la protección punitiva de la vida humana y el derecho que tiene un sujeto –que reúne las propiedades morales *prima facie* relevantes antes descritas– para poder exigir o demandar que se proteja el disfrute de los fenómenos que transcurren en el desempeño cotidiano de esa vida.

En atención a esto, en lo que sigue presentaré algunas posibles explicaciones que servirán como apoyo a lo que acabo de enunciar como hipótesis de trabajo.

Algunos antecedentes históricos

En el ideario histórico y filosófico-jurídico anglonorteamericano, difícilmente se podría sustentar que las acciones tendientes a interrumpir un embarazo siempre tuvieron un carácter criminal². William Blackstone en sus *Commentaries on the Laws of England*, sostenía que en el ámbito penal, solo se comete homicidio a las personas nacidas y vivas, esto es, aquellas que pueden ejecutar alguna actividad. Luego, si se interrumpe un embarazo (*abortion*) y el producto de la concepción ya efectúa movimientos intrauterinos –en tanto que “el derecho ‘natural’ a la vida comienza en Derecho tan pronto como el niño puede moverse en la matriz materna” [*quickening*]³–, entonces es posible castigar ese hecho como *manslaughter*⁴, para diferenciarlo del *murder*⁵, que tenía asignada una pena más rigurosa.

Agrega por igual que si bien históricamente se consideró la interrupción del embarazo, en algunos supuestos, como un crimen, debía entenderse que era un delito menor⁶ (*misdemeanour*). En este contexto, las sanciones impuestas se utilizaban bajo subterfugios paternalistas, en el entendido que se buscaba resguardar la salud e integridad de las mujeres ante lo peligroso que puede resultar la interrupción del embarazo efectuada en condiciones de higiene no óptimas o en periodos de mayor desarrollo gestacional. A este respecto, desde ya se hace presente la nula valoración de la autonomía de la mujer y el desconocimiento de su calidad de sujeto con capacidad de voz en el mundo, pues era el hombre quien determinaba lo correcto o incorrecto, lo adecuado o inadecuado, para el bien-estar de la mujer sin que ésta haya tenido una mayor injerencia en su determinación.

De esa manera, si analogamos lo antes dicho a nuestra cultura jurídica heredera del derecho continental de derecho romano, podemos encontrar el mismo razonamiento, aunque con algunos matices diferenciadores. Desde la antigüedad se ha estimado la condición del nonato con una minusvaloración respecto del estatus de una persona nacida. Así, en el mundo occidental, ya en Roma se construye el concepto '*nasciturus*' (que era considerado no-persona), para diferenciarlo de las personas nacidas. De hecho, una legislación de esa época explicaba que "respecto al hijo que esperaba una esclava no se admite distinción de momentos y, no sin razón, pues en tanto aquél no ha nacido no se dice que exista un esclavo" (Digesto, 35, 2, 9.1). En ese contexto, el producto de la concepción se estimó como parte de las entrañas de la gestante –*partus antequam edatur mulieris portio est vel visceru* ("antes de nacer, el niño es una porción de la mujer, una especie de víscera", Digesto, 25, 4, 1). De esa manera, la ejecución de un aborto no era considerado un acto criminal, pues si la mujer interrumpía su embarazo no hacía otra cosa que disponer de su propio cuerpo. La mujer únicamente tenía deberes de responsabilidad con su marido porque de acuerdo a la estructura patriarcal de la época, él era propietario de la descendencia y, en esa condición, amo absoluto de la mujer y las entrañas de ésta.

A partir de ello, con el transcurso del tiempo se fueron adoptando algunas prácticas derivadas de esa idea, tales como aquella en la cual si la mujer rehusaba el hijo contra la voluntad del marido, éste

podía hacer que la castigasen. Tal como relata Simone de Beauvoir, en esas circunstancias, “era el acto de desobediencia de la mujer lo que constituía el crimen” (112) y, en ningún caso, la acción que eliminaba el producto de la concepción. Inclusive, de acuerdo con la autora, en los Libros Penitenciales el castigo a la mujer que abortaba se fundaba, ya no en consideraciones acerca del valor moral de la vida del feto, sino en lo disvalioso que resultaba el acto de borrar la evidencia del crimen de fornicación (Hurst, 9-10).

Tal afirmación es bastante interesante. Por ende, en lo que sigue profundizaré la situación que aconteció respecto al castigo de la fornicación y la interrupción del embarazo en los denominados Libros Penitenciales.

Penitencias, teología moral católica e interrupción del embarazo como crimen

Los Libros Penitenciales⁷ (*Liber Poenitentialis*) fueron antiguos catálogos normativos de la religión católica que establecían penitencias específicas asignadas a cada pecado y servían como guía al confesor para que éste prescribiese la satisfacción necesaria para otorgar la absolución. Básicamente, significaron la transición histórica desde la confesión pública de los pecados ante los demás creyentes, a una práctica de confesión privada frente a un sacerdote. Las más antiguas de estas colecciones se remontan a comienzos del siglo VI d.C. y desaparecen totalmente en el siglo XIII d.C. Elaborados por la jerarquía eclesiástica, su núcleo normativo estaba constituido por los llamados cánones penitenciales, los cuales muestran una rica información sobre la teología moral de aquella época, particularmente en lo que concierne a la responsabilidad, la práctica de la administración de la penitencia, el control de la actividad sexual, el derecho y la moral. Para mis propósitos, lo relevante de éstos es que con posterioridad algunos fueron tomados como base para la introducción de diversas disposiciones normativas de la doctrina moral católica.

En estas guías se castigaban varias conductas sexuales, incluyendo el sexo oral, el incesto, el adulterio, la sodomía y el bestialismo, las cuales tenían fijadas penitencias bastante severas. La masturbación y la *fornicación* simple también se castigaban, pero de una manera menos rigurosa. A las mujeres solteras culpables de fornicación se le

aplicaban castigos tales como el encarcelamiento, penas corporales y a veces incluso el destierro (Wiesner-Hanks, 41-80). En ese contexto, de acuerdo con los Libros Penitenciales, la ejecución de un aborto también era motivo de penitencia, pero no precisamente por razones de consideración moral hacia el feto. Acá la penitencia se aplicaba a quien buscaba ocultar la evidencia que dejaba un ilícito mucho más grave que ha sido condenado por los textos bíblicos desde antaño: la *fornicación*⁸. El ilícito, en cuanto pecado capital, era la unión sexual no procreativa y fuera del matrimonio entendido éste como sacramento. Lo castigado, era el callar advertidamente la consecuencia de la relación sexual, es decir, una cuestión procedimental probatoria⁹.

Estos datos, de gran valor, muestran que durante un extenso periodo de tiempo la eliminación del producto de la concepción no fue algo especialmente relevante para la teología moral católica, sino hasta que se dotó al feto de alma racional y se hizo potente la idea de la santidad de la vida.

Así, entonces, tenemos antecedentes esclarecedores concernientes a que el aborto, para la Iglesia católica, no tuvo la significación simbólica ni criminal de hoy en día. Ello es así porque, antes que la protección de la vida del nonato, lo que interesaba era el castigo de la *fornicación* y la realización del acto sexual con fines estrictamente procreativos dentro de un matrimonio, lugar en el cual se realiza la gracia de Dios. La penitencia aplicable a la mujer que abortaba era una consecuencia secundaria que obedecía a la reprimenda por su acción de ocultar un embarazo producto de una interacción sexual pre o extra marital.

Corroborando lo antes dicho, las aseveraciones de algunos doctores de la Iglesia como Agustín¹⁰, Tomás de Aquino¹¹ y Buenaventura de Fidanza¹², además de algunos teólogos escolásticos como Pedro Lombardo en el sentido de que el aborto en las primeras etapas del embarazo no constituía un homicidio. Estos autores, fundados en el principio aristotélico que predica la inexistencia de espíritu sin materia, pensaban que el nonato no adquiere alma al concebirse sino que ésta ingresa al cuerpo del feto una vez transcurrido varios días desde que es concebido. En ese contexto, Alberto Magno (seguido con posterioridad por Tomás de Aquino) elaboró la tesis del momento en que el alma es infundida por Dios: 40 días los varones y 90 días

las mujeres, distinción que se mantuvo sin mayores modificaciones hasta fines del siglo XIX.

A este respecto, el debate entre los teólogos y filósofos escolásticos medievales en torno al momento en que el feto adquiriría el alma, distinguiendo entre fetos animados e inanimados, no fue pacífico. Ya en la antigua Grecia, sobre la base de una idea de Pitágoras, se estableció la tesis de la infusión del alma al momento de la concepción. Con posterioridad, Agustín rechazó la proposición, sosteniendo que solo un *feto formado* posee alma. De ese modo, la interrupción de un embarazo se considera homicidio siempre y cuando se ejecute cuando el feto ya se ha formado. A pesar de ello, Agustín, al igual que el pensamiento católico antiguo, condenaba la interrupción del embarazo desde la concepción (Schiff, 40). Como observa Connery: "abortion was wrong to the early Christians, and this was that concerned them, not what penalty deserved. They were not interested in comparing one abortion with another for penal purposes. Abortion was wrong whether the fetus was formed or not" (34). Esto demuestra que más allá del rechazo teológico-moral a la interrupción del embarazo, no había una conexión necesaria con su criminalización.

Entonces, se preguntará el lector, ¿a partir de cuándo se comenzaron a criminalizar las prácticas tendientes a ejecutar un aborto y, concretamente, bajo las formas severas que hoy conocemos?

La criminalización del aborto en la forma que la conocemos hoy en día es producto del advenimiento del paradigma teológico enarbolado por la Iglesia católica Romana, durante la alta edad media, concretando las más draconianas sanciones durante el siglo XIX d.C. Así, el 12 de octubre de 1869, el papa Pío IX en su bula *Apostolicae Sedis Moderatoni* (que estableció un nuevo sistema de censuras y reservas en la Iglesia católica) decretó la ilegitimidad del aborto desde la concepción, considerándolo injustificable desde el punto de vista de la moral cristiana, al igual que el uso de los anticonceptivos, independiente del trato que le diera la normatividad laica (Pérez Duarte y Noroña, 19). Sin perjuicio de esta arremetida, ya la bula papal *Effraenatam* de 1588 del papa Sixto V, había declarado en forma previa que todo aborto y toda forma de contracepción eran considerados homicidios. Sin embargo, a diferencia de *Apostolicae Sedis*, por ese entonces *Effraenatam* castigaba tales actos con la sanción de la excomunión. Al tiempo, el sucesor de Sixto V, el papa Gregorio XIV,

restituyó la política anterior, es decir, aquella que establecía como castigo la excomunión únicamente para aquellos casos en que el feto hubiese recibido el alma (Wiesner-Hanks, 114).

Estos relatos tienen sentido si consideramos que la relación entre Estado e Iglesia durante la edad media fue casi indivisible¹³. La ley secular y el derecho canónico, aunque se diferenciaban en cuestiones teóricas, en la práctica estaban estrechamente relacionados. Sobre todo a partir de la reforma gregoriana del siglo XI d.C. (papa Gregorio VII), cuyos objetivos, entre otros, apuntaron a establecer la hegemonía moral y espiritual del papa, con una amplia libertad respecto al control secular, bajo una fuerte arremetida moralizadora, junto a la pretensión de regreso a los orígenes ideológicos del cristianismo. De ahí que los pecados cometidos (o ilícitos morales cristianos) podían ser equiparados a los delitos penales (que constituían una agresión a Dios) y, particularmente, aquellos relacionados con el ejercicio de la sexualidad, en atención a la unificación conceptual de los pecados de carne en el pecado de lujuria mediante la previsión de los siete pecados capitales (Hurtado, 27).

En efecto, han sido la doctrinas pregonadas por el catolicismo las que trastocaron en este aspecto las ideas morales al dotar de un alma racional al nonacido; entonces el aborto, que no era un pecado en sí, se convirtió en un crimen contra el feto mismo (De Beauvoir, 112)¹⁴. A partir de entonces, "criminal provisions have been invoked to support spiritual values inherent in unborn life, rather than to give explicit recognition to women's countervailing rights to protect their own lives or health endangered by continuation of pregnancy" (Cook y Dickens, 9).

Antes bien, lo cierto es que más allá del significado metafísico y teológico de esta potente idea espiritual, es una nota interesante que, como bien lo dije previamente, varios filósofos católicos, entre los que se cuentan varios padres de la Iglesia como Pedro Lombardo, Agustín y Tomás de Aquino (seguido por el Concilio ecuménico de Trento) consideraron que "el aborto en sus primeras etapas no constituía un homicidio".

¿Y qué ocurre con la sacralidad de la vida?

La teología moral católica ha afirmado de modo reverencial que la vida posee un valor intrínseco –colegido a partir de una intuición no corroborada intersubjetivamente– a partir de lo cual se construye la sacralidad de ésta. ¿Qué quiere decir esto? Significa, como dijo Dworkin, que su valor es independiente de lo que las personas quieren, disfrutan o necesitan, o de lo que es bueno para ellas (1994: 97), por ende, nunca sería correcto poner fin intencionadamente a una vida humana inocente. En su formulación ortodoxa católica, esto es así porque sería un don divino emanado de un dios creador y todopoderoso, respecto del cual nosotros los mortales no estamos en condiciones de disponer. Efectuar lo contrario, supondría usurpar el derecho divino a decidir cuándo hemos de vivir y cuándo hemos de morir (Kushe y Singer, 5). De este modo, Tomás de Aquino lo justificaba aduciendo que “quitar una vida humana es un pecado contra Dios de la misma manera que matar a un esclavo sería un pecado contra el amo a quien perteneciese el esclavo” (Aquino citado en Singer, 102).

Más allá del contexto histórico y religioso en que fueron enunciadas aquellas ideas, tales concepciones sobre la sacralidad de la vida hoy en día son tremendamente problemáticas puesto que si nos alejamos del sentido religioso y discutimos bajo exigencias seculares de argumentación racional, la autoevidencia de la santidad de la vida no es tal. De hecho, es un problema moral no resuelto el establecer por qué la vida humana en forma exclusiva es especialmente valiosa y no así la vida de otras especies no-humanas. Si el lector responde: es más valiosa porque “somos humanos”, incurre en un tipo de discriminación fundada en un antropocentrismo o especismo ético. Si se responde: es algo “obvio” por tanto ofrecer razones parece superfluo, incurre en lo que se conoce como dogmatismo ético.

De otra suerte, un segundo problema ético que se presenta, es que el principio de la santidad de la vida, de acuerdo con la teología moral de la Iglesia católica Romana, parece descansar sobre exigencias deontológicas (McNaughton y Rawling, 425) que presuponen la existencia de conductas incorrectas en sí mismas las cuales uno debe abstenerse de ejecutar bajo toda circunstancia, pues serían medios moralmente inaceptables para la búsqueda de cualquier fin,

independiente de las valoración comparada de las consecuencias beneficiosas o admirables que se sigan de tal acto, o bien, de la consideración imparcial de los intereses o del bienestar de los demás¹⁵. Esto sería así pues de algún modo los mandamientos divinos no admiten excepción pues la palabra de Dios es absoluta y simplemente debemos obedecerla (Mackie, 167).

Como es sabido, estas concepciones son problemáticas pues conducen a categóricos contraintuitivos difíciles de justificar (uno de los cuales es la exigencia de inviolabilidad de la vida). De hecho, algunos autores han argumentado que las tesis deontológicas tienen la dificultad de no especificar qué principios morales deberían tener prioridad cuando derechos y deberes entran en situaciones de conflicto, en las cuales se hace necesario efectuar algún ejercicio de balance o ponderación que determine qué intereses, en atención a la suma total de consecuencias beneficiosas, deba prevalecer. De ese modo, las restricciones incondicionales y los requerimientos morales absolutos derivados del deontologismo resultan, en principio, sumamente complejos y controvertidos como guías morales que permita evaluar acciones y decisiones.

¿Relativización de la inviolabilidad de la vida?

Independiente de los problemas éticos y argumentativos antes esbozados, el catolicismo, pese a defender con tenacidad la santidad de la vida humana, admite claras exclusiones a la incolumidad de ésta, tales como la pena de muerte y la legítima defensa¹⁶. Pero, sin embargo, no admite excepciones para interrumpir un embarazo, aún para aquellos casos en lo que existen buenas razones para efectuarlo, tales como las hipótesis en las cuales llevar a término el embarazo amenaza el derecho a la vida de la grávida, los casos en que ésta ha sido vejada sexualmente o aquéllos en que existe un detrimento considerable a su integridad psíquica. En todos estos casos ¿no es acaso valiosa la vida de la mujer? ¿No son acaso valiosos sus derechos?

Una respuesta que ha presentado la teología moral contra estas objeciones sostiene que el aborto trata específicamente sobre la destrucción de *vida inocente*; en cambio, las otras hipótesis de afectación de la santidad de la vida humana plantean enfrentamientos con algún enemigo o agresor. De la misma manera, las excepciones a la

incolumidad de la vida estarían justificadas bajo la conocida tesis del doble efecto cuya justificación, de acuerdo a los moralistas católicos, atiende a la formulación de exclusiones en un sistema moral de carácter deontológico compuesto por reglas morales cuyas prohibiciones son incondicionales; lo cual, como el lector se percatará, suena bastante paradójico. Tomás de Aquino dijo: “Nada impide que un solo acto tenga dos efectos, de los que uno sólo es querido, sin embargo el otro está más allá de la intención” (*Summa Theologiae*, Parte II – II, quaestion 64, artículo 7). Con esto Aquino buscaba mantener la intangibilidad moral de la prohibición de una conducta en la medida que solo un efecto intencional directo o primario se considera objeto de valoración moral, mientras que el efecto intencional oblicuo o secundario pasaba a ser moralmente irrelevante. De esa manera, se conservaba la justificación del esquema deontológico del respeto irrestricto a la satisfacción del principio de inviolabilidad de la vida, ya que el efecto indeseado terminaba siendo moralmente neutro, donde sus consecuencias no son consideradas como condiciones suficientes de valoración de la moralidad de la acción.

La primera solución presenta dos problemas. En primer lugar, presupone que el feto es acreedor de derechos morales. En este sentido, pienso que la relevancia moral de dañar una entidad está condicionada al hecho si es o no posible adscribirle ciertos derechos morales básicos. El hecho de enjuiciar *a priori* algo como “inocente” (contraponiéndolo a lo culpable) involucra una carga discursiva emotiva y teológica inadmisibles en el debate racional pues implica aceptar que hay entidades más valiosas que otras en atención a un antejuicio moral fundado en una concepción teológica del mundo. En segundo lugar, parece confundir la vida con el derecho a la vida. Una cuestión es la vida en tanto bien moral (vida en abstracto), como un proceso de fenómenos en que se despliega la vida biológica y en el que se ejecutan las actividades de los seres humanos en el mundo. Y otra muy distinta es el derecho moral a la vida, el cual opera (en lenguaje de derechos) como la exigencia (a particulares y el Estado) de no privar arbitraria o injustificadamente a un sujeto del goce de aquellas condiciones básicas bajo las cuales transcurre el desempeño cotidiano de los seres humanos.

De otra suerte, la moralidad de la doctrina del doble efecto es tremendamente dudosa. Esto es así porque para lograr distinguir

analíticamente si hubo maldad o bondad en la intención, motivación o acción primaria de un agente se hace necesario examinar su estado mental particular, cuestión que por cierto es bastante engorrosa. De la misma manera, en la práctica, resulta complejo efectuar una distinción moralmente relevante entre los efectos que se siguen de un mismo acto cuyo curso de acción tiene consecuencias necesariamente previstas. A este respecto, como dijo Mill (219), es un error considerar los estándares de valoración de nuestros motivos mentales como idénticos a las consideraciones sobre la valoración de las reglas sobre nuestras acciones. Mill pensaba que aquello significaba equivocar el verdadero significado de un estándar de moral. De ahí la pertinencia del ejemplo acerca de la persona que salva a otro de un peligro inminente: aquella acción (la de salvar a un desconocido) es moralmente correcta, independiente de si acaso el agente lo hizo por motivaciones psicológicas asociadas a un sentimiento del deber, por recompensa o por compasión. Es por eso que la tesis del doble efecto es inadecuada y pienso que no es una razón suficiente para justificar las excepciones que la teología moral efectúa en torno a la afectación de la inviolabilidad de la vida. En ese sentido, la legítima defensa, la pena de muerte y la acción de guerra se justifican en la medida que las consecuencias que se sigan de ellas sean beneficiosas y no por los misterios de la motivación mental o la correcta conciencia; prácticas que por cierto se derivan de los rituales eclesiásticos de la penitencia, donde el estado mental y moral de un ofensor determinaba el castigo apropiado para cada acción.

Dicho esto, se puede apreciar que para la doctrina moral del catolicismo, la santidad de la vida es relativizada respecto a las hipótesis de pena capital y legítima defensa, donde es lícito provocar intencionadamente la muerte de un ser humano. Del mismo modo, hay relatividad en cuanto al género, desde el momento que se obliga a la mujer a ser una mártir para que ésta sacrifique su vida en aras de la vida potencial del feto. Por otra parte, se mostró que históricamente tampoco se consideró un hecho criminal la eliminación del producto de la concepción sino hasta el siglo XIII d.C. cuando se dota de alma racional al feto. Por tanto, si no es la vida humana algo absolutamente valioso para la teología moral católica ¿por qué ha sido severamente recalcitrante en la liberalización de las leyes

sobre interrupción del embarazo? ¿Es que existe algún otro interés involucrado?

Sexualidad autónoma de las mujeres: ¿crimen o pecado?

A partir de estos antecedentes, me parece posible extraer razones suficientes para ensayar la tesis de que el catolicismo, más que un compromiso por un interés metafísico hacia la santidad de la vida, le guía por sobre todo repudiar el ejercicio de la sexualidad autónoma de la mujer¹⁷. De esta manera, siguiendo una idea expuesta por Carrillo (30-39) pienso, de modo tentativo, que la condena eclesiástica absoluta al aborto y su imposibilidad de excepción, responde a que mediante la criminalización de éste se reprueba el pecado de fornicación en que incurre una mujer cuando ejerce autónomamente su sexualidad. ¿Qué quiere decir esto?

Es sabido que de acuerdo a la moral católica el sexo no es inmoral únicamente si va ligado en forma estrecha a su función específica, esto es, la reproducción de la prole dentro del matrimonio. El sexo ha de estar, como mandata la Iglesia, abierto a la procreación. Así, el ejercicio de la sexualidad libre (de la mujer) es pecado, considerado un acto libertino y, por ende, digno de represión y castigo. En otras palabras, el catolicismo repudia y castiga la mujer lujuriosa, aquella que lleva a cabo relaciones sexuales prematrimoniales o extramatrimoniales¹⁸, es decir, la mujer libertina. Dicho esto, se debe considerar además que para la mitología católica, la mujer debe necesariamente soportar el dolor del parto como una manifestación del castigo divino, consecuencia de la mancha y culpa del cuerpo femenino proveniente de la simbología del mito adánico.

Aquello es así pues, de acuerdo con la lectura tradicional del mito adánico (*Libro del Génesis*, 2: 18-15), la mujer, al ser portadora del pecado, debe soportar con dolor la maternidad como una forma de castigo divino. A partir de este mito, se ha interpretado erróneamente a lo largo de la historia otras manifestaciones simbólicas de subordinación de la mujer tales como identificar a la mujer con el apetito sexual (debilidad moral) y el vínculo entre ejercicio de la sexualidad y comisión de un pecado, debido a que la virginidad implica maternidad espiritual (Hopman, 144). El autor explica que esta

lectura del mito adánico ha pasado a constituir “el mito fundamental del patriarcado”.

De hecho, la afirmación anterior no es baladí, recientemente, *La Congregación para la Doctrina de la Fe*, organismo continuador de la Inquisición Romana, a través del documento *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica Sobre la Colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y el Mundo* del año 2004, recalca que cada sexo tiene una identidad y un rol y, que al olvidarlos, se cuestiona la integridad moral de la familia. Define la esencia femenina como ser para el otro, ser *el otro* del hombre, donde también se justifica la dominación de la mujer puesto que Eva cometió el pecado divino al haber tentado a Adán para comer el fruto del árbol del bien y el mal. De esta manera, la culpa por el pecado original acompañará a la mujer por siempre, no pudiendo liberarse de ello (Lemaitre, 294). Por eso, el padre de la Iglesia Tertuliano recomendaba en el siglo III d.C. que “[...] (La mujer debiese) walking about as Eve mourning and repentant, in order that by every garb of penitence she might the more fully expiate that which she derives from Eve –the ignominy, I mean, of the first sin, and the odium (attaching to her as the cause) of human perdition [...]” (1885, énfasis del autor).

Apoya lo antes mencionado el hecho que la doctrina moral católica reprueba de manera enfática y categórica el uso de mecanismos preventivos de control de la natalidad tales como los anticonceptivos y contraceptivos¹⁹. Hoy en día, desapruban incluso los instrumentos de fecundación asistida y maternidad subrogada, puesto que todas estas herramientas vienen a distorsionar la función precisa de reproducción de la especie humana que exige la doctrina moral católica²⁰. Incluso, en algún momento de la historia, el papa Sixto V prohibió el matrimonio para los hombres que no tenían testículos o que eran incapaces de producir semen pues no podían procrear. Una política que, por cierto, se mantuvo vigente hasta 1977 (Wiesner-Hanks, 114).

Por supuesto que este énfasis en la prohibición penal de una conducta no es predicable al sexo masculino ya que la consecuencia indeseada de la relación sexual extramarital o prematrimonial, por razones de constitución biológica, no podría ser reprochada a los hombres. Sin embargo, sus consecuencias fácticas son soportadas por las mujeres puesto que son éstas quienes se embarazan y

asumen como propios los efectos seguidos de la sanción moral a la sexualidad femenina²¹ entre los cuales se cuentan las restricciones estatales para llevar a término un embarazo no deseado.

El lector de este ensayo podrá pensar que ciertamente no existe nada de negativo y reprobable en lo que acabo de describir. De hecho, queda entregado a la libertad de conciencia de cada persona el acatar o no los mandamientos éticos de la ortodoxia religiosa sobre el ejercicio libre de la sexualidad. Desde luego que las distintas religiones tienen el derecho de proponer a sus congregantes y feligreses pautas morales acerca de cómo deben ejercer su sexualidad y por cierto que tienen el derecho de castigar religiosamente a todos aquellos que no cumplan con los estándares morales exigidos por la teología.

No obstante, este asunto se vuelve especialmente problemático cuando se quiere lograr a través de herramientas jurídicas altamente violentas como aquellas que son expresión del aparato punitivo del Estado, donde las consecuencias de su aplicación práctica son totalmente inefectivas y causan un sufrimiento desmedido e inútil a las mujeres. De este modo, en la actualidad, la construcción y fundamentación de la criminalización de un acto sexual privado se cimenta sobre la base de pretender imponer un dogma ético de una religión particular. Esto último nos impulsa a dejar abiertas las siguientes preguntas: ¿es aquello lo que efectivamente se protege bajo el disfraz de la vida en potencia? De ser correcto ¿es legítimo (y moralmente admisible) que se utilice la intensidad de las leyes penales para lograr tal propósito?

Conclusiones

A partir de lo ensayado en este trabajo, creo que es inaceptable tratar de justificar la imposición de la coacción penal mediante subterfugios retóricos como la protección de la vida potencial, considerando que, como se intentó mostrar en este estudio, el verdadero propósito de la punibilidad de la acción es disuadir una conducta privada como lo es la sexualidad autónoma de la mujer.

Bajo esos criterios, pienso que es posible esbozar como conclusión hipotética, que la intensidad de la reacción penal en la tipificación del delito de aborto se convierte en una medida desproporcionada

e injustificada, pues se respalda la existencia de un delito sobre fundamentos cuyas pretensiones devienen en la imposición de un dogma ético de una religión particular. Cuestión que no puede admitirse como razón válida en una sociedad plural con separación estricta entre Estado e Iglesia, donde imperan principios básicos de un Estado laico y democrático como la autonomía personal, la libertad de conciencia y el derecho a la privacidad.

En efecto, pretender disfrazar el repudio a la sexualidad autónoma de la mujer mediante excusas y sofismas como la santidad de la vida, al día de hoy, parece una medida que no resiste justificación, pues no solo se utiliza el derecho punitivo como un instrumento de primera necesidad y declamador de una moral particular, sino que implica, también, confundir sin razones suficientes al Derecho con la moral, ya que presupone el entendimiento de las inmoralidades como auténticos ilícitos criminales; cuestión concerniente a un paradigma metodológico que por cierto ya fue superado con el advenimiento de la modernidad y la caída del gobierno teológico ante la conformación de las sociedades democráticas laicas.

En definitiva, esta manipulación religiosa en el control de la sexualidad libre de las mujeres no hace otra cosa que evitar ulteriormente el logro de una estructuración de posiciones de dominio y poder sobre el propio cuerpo de las mujeres, con lo cual se perpetúa, a través de la legislación secular y los arreglos institucionales básicos de la sociedad, la subordinación de la mujer y la prohibición teológica del señorío ilimitado, ya no solo sobre el cuerpo femenino en general, sino que también sobre facultades privadas específicamente sexuales. De este modo, de acuerdo a lo relatado, no queda otra que preguntarse, hoy por hoy, ¿a quién pertenece el cuerpo de la mujer?

Notas

- 1 Con componente teológicos, este principio ha sido afirmado recientemente por Joseph Ratzinger, quien ha dicho: “[...] la teología moral siempre ha diferenciado la destrucción de ‘vida inocente’ como algo particularmente atroz que merece ser condenado siempre y en todo lugar. Nadie ‘en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente [...]’ “La vida humana ha de ser tenida como sagrada” [...] Congregación

- para la Doctrina de la Fe, *Donum Vitae*, 76-77; intr. 5 (énfasis del autor). Consultado en <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html> En idéntico sentido este principio había sido plasmado previamente en la Constitución Pastoral *Gaudium Et Spes* del papa Pablo VI de 1965 (51, 3).
- 2 En el Reino Unido, a través de la *Malicious Shooting or Stabbing Act* del año 1803 se criminalizó por primera vez de forma severa “la ejecución ilegal de un aborto espontáneo” (*malicious miscarriage*). Pero no por razones de protección o consideración al feto, sino como una medida paternalista que buscaba resguardar a las propias mujeres de los eventuales daños generados a partir de una incorrecta ejecución de un aborto y, asimismo, como una medida punitiva para quienes interrumpieran un embarazo contra la voluntad de la mujer.
 - 3 Estándar que según la ciencia médica de ese momento era cercano a las 30 - 32 semanas de gestación. Hoy en día, la ciencia embriológica estima que esta fase se alcanza alrededor de las 15 - 20 semanas de desarrollo fetal.
 - 4 Resulta complejo efectuar una traducción exacta del término *manslaughter* (que sería algo así como un homicidio con reproche de culpabilidad atenuado), pero para el caso que comento, alude al *infanticidio*, que para el derecho inglés antiguo era una forma comisiva del *manslaughter* (pues el reproche de culpabilidad era menor). Actualmente se entienden también como hipótesis comisivas del *manslaughter* el homicidio no intencional (culposo).
 - 5 “[...] Life [...] begins in contemplation of law as soon as an infant is able to stir in the mother’s womb [...] If a woman is quick with child, and by a potion, or otherwise, kills it in her womb; or if any one beat her, whereby the child dies in her body, and she is delivered of a dead child; this, though not murder, was by the ancient law homicide or manslaughter. But at present it is not looked upon in quite so atrocious a light, though it remains a very heinous misdemeanor [...]”. Enseguida citando a Henry de Bracton (*De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, 1267) agrega que “[...] If any one strike a woman pregnant, or administer poison to her, by which abortion shall ensue, if the child should be already formed, and particularly if it be alive, that person is guilty of manslaughter [...]” (Blackstone, 1769).
 - 6 A este respecto, cabe hacer presente que previo a la sentencia *Roe v. Wade*, ningún Estado de los EE.UU. había considerado al feto como una persona moral a la que es posible adscribir derechos, donde la prohibición del aborto se justificaba únicamente bajo fines de protección de la salud e integridad de la mujer. De hecho “[...] The best historical evidence shows, moreover, that even anti-abortion laws, which were not prevalent in the United States before the middle of the nineteenth century, were adopted to protect the health of the mother and the privileges of the medical profession, not out of any recognition of a fetus’s rights. Even states that had the most stringent anti-abortion laws before *Roe v. Wade*, moreover, did not punish abortion as severely as murder, as they should have done if they thought a fetus a constitutional person. Nor did they try to outlaw or penalize a woman procuring an abortion in another state or abroad [...]” (Dworkin, 72).
- Vale prevenir que para el sistema jurídico del *common law*, constituye un principio el hecho que cualquier práctica o conducta siempre está legalmente

- permitida en tanto no se establezca una prohibición expresa a través de una decisión judicial o mediante la promulgación de una ley. Por ende, el aborto siempre fue un hecho lícito, salvo para los casos en que se prohibía por vías expresas (Cook y Dickens, 8). De acuerdo a ello, nunca se entendió el aborto consentido como un injusto penal o un acto antijurídico. Lo cual, por supuesto, no dice nada respecto a su moralidad.
- 7 Sobre los Libros Penitenciales véase Schaff(1997, 578). Los Libros Penitenciales castigaban también la embriaguez, la avaricia, el perjurio, el homicidio, la herejía, la idolatría, entre otras acciones. “[...] The common object of these Penitentials is to enforce practical duties and to extirpate the ferocious and licentious passions of heathenism [...].”
 - 8 Aunque en el anglicanismo, es importante ver como ejemplo el Capítulo II (*De fornicatione*) del Libro I del *Poenitential Theodori* (Arzobispo de Canterbury), Councils y Eccles. Doc. Relacionado con Gran Bretaña e Irlanda, Vol. III rd. 177 ss. Consultado en <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc4.i.viii.i.html>>
 - 9 Confirma lo dicho el siguiente canon penitencial: “[...] Existe gran diferencia entre la mujer pobre que destruye su hijo por dificultades de alimentación y la que no persigue otra finalidad que ocultar el crimen de fornicación [...]” (Citado en De Beauvoir, 113).
 - 10 Ver Agustín, *Comentario a San Juan* [Available at] <<http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi.htm>>
 - 11 Ver Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*. Consultado en <<http://dhspriori.org/thomas/QDdePotentia.htm>>
 - 12 Ver Buenaventura, *Comentarios sobre el libro de Sentencias*. Consultado en <<http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/opera/distinction-III-A1.htm>> Con textos de Pedro Lombardo.
 - 13 Esto es así pues, tanto para los antiguos como para los medievales, no había distinción relevante entre Derecho y moral. La separación entre Derecho y moral es una concepción moderna, la cual se funda en la creencia de que el Estado liberal debe proporcionar el terreno donde cada individuo logre el desarrollo de su propio bien privado.
 - 14 Citando a Agustín: “[...] Toda mujer que hace de modo que no pueda engendrar tantos hijos como podría tener, se hace culpable de otros tantos homicidios, lo mismo que la mujer que trata de herirse después de la concepción [...]”.
 - 15 Esto implica exigir a las mujeres abstenerse de interrumpir un embarazo aun cuando se haya previsto que la negativa para interrumpirlo claramente le producirá un mal mayor (o un menor bien) en su bienestar. En efecto, si observamos cómo está regulado, hoy en día, la legislación penal y sanitaria, esto es precisamente lo que acontece en Chile. De ese modo, la exigencia moral se plasma explícitamente en la redacción legislativa.
 - 16 [...] Cuando la muerte de los malos no extraña un peligro para los buenos, sino más bien seguridad y protección, se puede lícitamente quitar la vida de aquéllos [...] (Aquino, Parte II - II, quaestion 64, artículo 7). Con respecto a la legítima defensa, Tomás de Aquino señaló: “[...] La acción de defenderse [...] puede entrañar un doble efecto: el uno es la conservación de la propia vida; el

- otro, la muerte del agresor [...]” (Aquino, *Summa Theologiae*, Parte II - II, quaestio 64, artículo 7, énfasis del autor).
- 17 Trabajaré el concepto de sexualidad propuesto por Tambiah, (373), como “[...] la amplia gama de sentimientos y experiencias eróticas que una persona experimenta en la relación consigo misma o en interacción con otros, en la que ésta interacción puede tener lugar entre personas de sexos biológicos similares o diferentes [...]”.
 - 18 Para la doctrina moral católica, el matrimonio constituye un triple bien, a saber, representa el bien de la prole (*Bonum proli*), el bien de la fidelidad (*Bonum fidei*) y el bien del sacramento (*Bonum sacramentii*). Agustín. Consultado en <http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm>. De esto se sigue que aquellas interacciones sexuales efectuadas fuera del matrimonio rompen con este esquema tripartito del bien y no se ajustan a las exigencias de la moral sexual impuesta por la religión. Fue tal el grado de influencia de los planteamientos agustinos en la conformación de la rigidez de la moral sexual cristiana, que luego de la Reforma, fueron recogidos tanto por protestantes como por católicos. De ahí que la *Encíclica Humanae Vitae* de 1968 dictada bajo el mandato eclesiástico del papa Pablo VI, los haya recogido íntegramente.
 - 19 Esta es la doctrina oficial de la teología moral Católica. Sobre estas prohibiciones, es fundamental la influyente *Encíclica Humanae Vitae* de 1968 dictada bajo el papado de Pablo VI. Con posterioridad, en el año 1993, a través de la *Encíclica Veritatis Splendor* del papa Juan Pablo II, se definen las prácticas anticonceptivas como “intrínsecamente desordenadas e indignas de la persona humana”. Estas técnicas de control de la natalidad vuelven el “acto conyugal intencionalmente infecundo”. De este modo, si seguimos la lógica de las Encíclicas, no es difícil percatarse de que el efecto pernicioso seguido de tales prohibiciones en razón de la fe, deviene en una degradación severa de la autonomía sexual de las mujeres.
 - 20 Aunque como una consecuencia indirecta, se debe agregar el rechazo y condena a la sexualidad homosexual, concebida como un pecado *contra naturam* en tanto implica una relación maldita que transgrede la ordenación divina del mundo. En efecto, la sodomía era considerada una “fornicación por vaso indebido” adquiriendo la condición de crimen innombrable (*peccato nefando*), siendo una de las ‘desviaciones’ más graves (Vázquez y Moreno, 224-225).
 - 21 A esta afirmación se debe incorporar la consideración de las implicancias y efectos seguidos de la valoración de los factores culturales y sociales que intervienen en el soporte del proceso reproductivo en una sociedad que ha sido construida bajo premisas y estructura de conceptos masculinos.

Bibliografía

- Blackstone, William. *Commentaries on the Laws of England, Book 1, Chapter 1*. 1769
 Consultado en <<http://www.lonang.com/exlibris/blackstone/bla-101.htm#fn18u>>
- Carrillo Trueba, César. “Decisiones”. En *Ciencia*, N° 27, UNAM, México D.F, 1992.

- Cook, Rebecca y Bernard Dickens. "Human Rights Dynamics of Abortion Law Reform". En *Human Rights Quarterly*, Vol. 25, N° 1, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.
- Connery, John. *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*. Chicago: Loyola University Press, 1977.
- Congregación para la doctrina de la fe. *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica Sobre la Colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y el Mundo*, 2004. Consultado en <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html>
- *Instrucción Donum Vitae Sobre el Respeto de la Vida Humana Naciente y la Dignidad de la Procreación*, 1987. Consultado en <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html>
- De Aquino, Tomás. *Obras Completas, Summa Theologiae*. Consultado en <<http://www.tomasdeaquino.es/corpus/obras-mayores/suma-de-teologia>>
- De Beauvoir, Simone. *El Segundo Sexo*. (traduc. Juan García Punte) Buenos Aires: De Bolsillo, 2011
- De Hipona, Agustín. *Obras Completas De Bono Conjugali*, Libro 1. Consultado en <<http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm#top>>
- Dworkin, Ronald. "Taking Rights Seriously in the Abortion Case". En *Ratio Juris*, Vol. 3, N° 1, Blackwell Publishing-Universidad de Bologna, 1990.
- *El Dominio de la Vida*. (traduc. Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreres) Barcelona: Ariel, 1994.
- Feinberg, Joel. *Offense to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Garófalo, Rafael. *La Criminología*. (traduc. Pedro Borrajo) Madrid: La España Moderna, 1912.
- Hurst, Jane. *Historia de la Ideas sobre el Aborto en la Iglesia Católica. Lo que no fue Contado*. México D.F: Católicas por el Derecho a Decidir, 1998.
- Hurtado Pozo, José. "Moral, Sexualidad y Derecho Penal". En José Hurtado Pozo (dir.) *Derecho Penal y Discriminación de la Mujer: Anuario de Derecho Penal 1999-2000*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.
- Hopman, Jan. "Sexualidad y Cristianismo. Una Relectura Crítica a partir de la Teología y el Género". En José Olavarría y Enrique Moletto (eds.) *Hombres: Identidad/es y Sexualidad/es*. Santiago: FLACSO- Chile, 2002.
- Jaramillo, Isabel. "La Iglesia Católica, el Sexo, y la Sexualidad en América Latina. Más allá de la distinción Público/Privado". En *Derecho y Sexualidades, SELA 2010*. Buenos Aires: Librería, 2010.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica Veritatis Splendor*, 1993. Consultado en <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html>
- Kushe, Helga y Peter Singer (ed.). "What is Bioethics? A Historical Introduction". En *A Companion to Bioethics*. Londres: Blackwell Publishing, 2009.
- Lemaitre Ripoll, Julieta. "Anticlericales de Nuevo. La Iglesia Católica como Actor Político Ilegítimo en Materia de Sexualidad y Reproducción en América Latina". En *Derecho y Sexualidades, SELA 2010*. Buenos Aires: Librería, 2010.

- Mackie, John Leslie. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Londres: Penguin Books, 1977.
- McNaughton, David y Pier Rawling. "Deontology". En David Copp (ed.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Londres: Oxford University Press, 2006.
- Mill, John Stuart. *Collected Works Volume X. Essays on Ethics, Religion and Society*. En J.M. Robson, F.E.L. Priestley y D.P. Dryer (eds.). Toronto: University of Toronto Press- Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Nino, Carlos. *Fundamentos de Derecho Constitucional*. Buenos Aires: Astrea, 1992.
- Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Pablo VI. *Constitución Pastoral Gaudium Et Spes*, 1965. Consultado en <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html>
- , *Carta Encíclica Humanae Vitae*, 1968. Consultado en <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_sp.html>
- Pérez, Duarte y Alicia Noroña. *El Aborto: Una Lectura de Derecho Comparado*. México D.F.: UNAM, 1993.
- Searle, John. "Consciousness". En Ted Honderich (ed.). *Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Singer, Peter. *Ética Práctica*. (traduc. Marta Guastavino) Madrid: Alianza, 1984.
- Schiff, Daniel. *Abortion in Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church, Volume IV: Mediaeval Christianity. A.D. 590 - 1073*, Logos Research Systems, Inc. Christian Classics Ethereal Library, Oak Harbor, 1997.
- Tambiah, Yasmin. "Sexuality and Human Rights". En Margaret Schuler (ed.). *From Basic Needs to Basic Rights: Woman's claim Human Rights*. Washington D.C.: Woman and Law Development International, 1995.
- Tertuliano. "On The Woman Apparel: Modesty in Apparel Becoming to Women, in Memory of the Introduction of Sin into the World Through a Woman". Book 1, Chapter 1. (traduc. S. Thelwall). *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Alexander Roberts, James Donaldson y Cleveland Coxe (eds.). Buffalo: Christian Literature Publishing, 1885.
- Tooley, Michael. "Abortion and Infanticide". En Joel Feinberg (ed.). *The Problem of Abortion*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1973.
- Vázquez, Francisco y Andrés Moreno. *Sexo y Razón. Una Genealogía de la Moral Sexual en España (Siglos XVI – XX)*. Madrid: Akal, 1997.
- Warren, Mary Anne. "Abortion". En Peter Singer (ed.). *A Companion to Ethics*. Londres: Blackwell Publishing, 1993.
- Wiesner-Hanks, Merry. *Christianity and Sexuality in the Early Modern World*. Londres-New York: Routledge, 2000.

