

# El aborto\*

Tamar Pitch

---

## Sumario

Premisa. I. Responsabilidad y derechos. II. Abortar. III. De víctimas a verdugos. IV. *Roe vs. Wade*: el significado de *privacy*. V. Responsabilidad y filiación. VI. ¿Hay que cambiar la ley?

---

## Premisa

El debate y la polémica sobre la procreación asistida no debería reabrir la discusión sobre el aborto voluntario. Aunque en realidad la discusión, absolutamente esclarecedora respecto al modo en el que el derecho concibe y regula el cuerpo femenino, construye «la mujer» y la relación entre los sexos, y en última instancia concibe la «ciudadanía» femenina, nunca se ha cerrado. En este capítulo contaré las vicisitudes del proceso italiano de legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, reflexionaré en torno al modo como este problema ha sido afrontado en la política de las mujeres y concluiré suministrando algunas hipótesis sobre el significado de «autonomía»<sup>1</sup>.

---

\* Tamar Pitch, “el aborto”, en *Un derecho para dos*, Editorial Trotta, España, 2003, pp 75-119.

1 Ya estaba avanzada la redacción de este capítulo cuando, rebuscando en el archivo sobre el aborto amablemente puesto a mi disposición por Roberta Tatafore, me topé con el librito de Laura Conti, publicado en 1981. No lo conocía, o tal vez lo había olvidado, es decir, no lo había encontrado in-

En los primeros años setenta se puede encontrar al menos tres, tal vez cuatro, posiciones feministas sobre el aborto. El grupo Rivolta Femminile (del que más adelante citaré un documento) argumenta contundentemente contra cualquier legalización del aborto, al que considera una «legítima defensa» frente «una agresión biológica», cultural y política. Embarazo y parto ponen en juego el entero equilibrio psicofísico femenino. De éste no se puede ni se debe dar cuenta a la sociedad, algo que en cambio está implícito en el aborto legalizado, considerado por Rivolta como un acto de desconfianza frente a las mujeres, relegadas de este modo al rango de reproductoras. No existirá remedio al aborto clandestino, por tanto, hasta que el aborto no sea «libre».

Una posición en ciertos aspectos similar tomará el grupo que trabaja alrededor de la Librería de Mujeres de Milán (Libreria delle Donne de Milan, 1987), antes Colectivo Feminista Milanés. En un documento de 1975 (Papa, 1975: 283 ss.), estas mujeres explican por qué no se adhieren ni participan en las manifestaciones por el aborto «libre y gratuito», en virtud de una práctica política dirigida a la afirmación del cuerpo femenino, impulsada «por un saber y una práctica diferente que parte de este análisis materialista». Se afirma así, que «el aborto no es el “final de una vergüenza”», las mujeres no se avergüenzan de abortar en clandestinidad, ni es la salida a la ignorancia y falta de medios contraceptivos. Lo que el aborto pone en evidencia es más bien la contradicción, que ninguna ley puede salvar, entre sexualidad femenina y sexualidad masculina. En una realidad de dominio masculino, una ley que permita el aborto libre y gratuito sirve a los varones «quienes invirtiendo en hospitales para abortar oficialmente tendrán su conciencia en paz

---

interesante en su época. Leyéndolo hoy, al contrario, me ha parecido extraordinario. Lúcido, muy bien argumentado, este libro, escrito antes de los dos referendos sobre el aborto (uno propuesto por el Movimiento por la vida, el otro por los radicales, ambos sucesivamente derrotados), dice casi todo lo hay que decir sobre el aborto, sobre la ley 194, sobre qué significa legislar sobre el aborto. Tanto es así que he llegado a pesar: ¿qué tengo yo que añadir? Naturalmente, muchas cosas han pasado desde entonces, y de éstas debo en cualquier caso dar cuenta. Pero de lo que prioritariamente debería dar cuenta es de cómo y por qué este libro pasó inobservado (no sólo por mí), ¿por qué, cuando salió, no fue objeto de un debate? Sería una historia interesante, y útil para comprender la fuerza y la debilidad de la política de las mujeres, útil para comprender los dilemas planteados por la cuestión del aborto y la vacilación femenina ante el uso del instrumento legislativo para afrontarla. Me limitaré en cambio a algunos breves apuntes, mientras que usaré el libro de Laura Conti ampliamente y un poco como contrapunto a lo que diré.

de modo definitivo». «Entonces, ¿qué debemos querer y buscar en primer lugar? ¿Nuestro bienestar, nuestro placer, nuestra alegría, o bien el remedio (violento) según los gustos y las preferencias de los demás, es decir, de los varones?» En esta posición se une el rechazo de una práctica política (manifestarse, y a menudo, manifestarse con los varones) y la reducción del tema cuerpo, sexualidad, al aborto-remedio violento de una sexualidad impuesta.

Algunas mujeres también se decantan por una línea de «simple» despenalización cercana a la posición del Partido Radical (Pomata, 1981).

No obstante, la postura que adquirió mayor visibilidad (a través, por ejemplo, de grandes manifestaciones nacionales) fue la que abogó por ley (aun delegando su redacción en el Parlamento, con la mediación de los grupos políticos que tradicionalmente habían sido más permeables a las presiones de los movimientos de las mujeres) que asegure el aborto «libre, gratuito y asistido». Esquemáticamente: las mujeres que se reconocen en esta posición rechazan en primer lugar redactar ellas mismas una ley, ya que «ninguna ha recibido una delegación para legislar sobre el cuerpo de otra», posición minoritaria años después, durante la batalla por una nueva ley sobre la violencia sexual (Pitch, 1983 y 1989); prefieren una ley a la simple despenalización no sólo porque piensan, en conformidad con la izquierda tradicional, que una ley tutela mejor, sobre todo a las mujeres con menores recursos económicos y culturales, sino también por otras dos razones. La primera: se confía en el potencial simbólico de una ley que al acoger el principio de autodeterminación podría terminar consagrándolo. La segunda: una ley que dispusiese un aborto a cargo de los hospitales públicos abriría paso a una extensión del control estatal y burocrático en el ámbito privado, pero también abriría, se teorizaba, nuevos espacios de negociación y de conflicto precisamente con los poderes públicos.

Ésta fue, como se ha sostenido, la línea vencedora entre las mujeres, y la que de hecho influyó en el iter parlamentario de la ley 194. Cuando, en 1981, se trató de retomar el debate con ocasión de la presentación de dos referendos ésta fue, de nuevo, la línea mayoritaria. Estaba presente, entonces, un cierto –cansancio, una especie de rechazo frente a la necesidad de retomar la iniciativa en este tema. El llamado movimiento de las mujeres había sufrido una profunda transformación, se había articulado en miríadas de grupos e iniciativas diversas, había inventado prácticas políticas lejanas a las grandes manifestaciones de los años setenta (por otra parte, se estaba de lleno en los

llamados *anni di piombo*), había reflexionado y producido sobre temas nuevos, en relación con estos cambios la defensa de la legalidad de abortar se consideraba defensiva, reductora.

Cuando finalmente el debate se ha reabierto lo ha hecho con matices y sobre temas diversos. Como ha dicho Dominijanni (1993: 15): «Entre la batalla de hace quince años y los estados de ánimo de hoy hay en medio una completa zozobra cultural. Valores en el lugar de sujetos, éticas en el lugar de saberes, dogmas (católicos y laicos) en el lugar de llamamiento alguno al sentido común».

Los discursos políticos han dejado el campo abierto a un discurso «ético» en el que desaparecen los sujetos concretos, sus experiencias, sus saberes. Apuntaré más adelante algo sobre las circunstancias que han llevado a esta sustitución. Aquí sólo quiero recordar cuatro ocasiones recientes donde se ha retomado el debate: en 1988, una sentencia del Tribunal Constitucional considera legítima la norma que no prevé el derecho del padre a ser consultado en el caso de decisión de la mujer de interrumpir el embarazo. Sobre ésta nace una discusión, caracterizada por la toma de posición de algunos hombres públicos (Giuliano Amato, Giuliano Pisapia, entre otros) quienes, con tonos diversos, reproponen ese derecho paterno y de hecho, Amato sobre todo, reclama una revisión de la ley 194.

En 1989 el ministro de la Sanidad Donat Cattin, como consecuencia de una denuncia de dos médicos objetores de conciencia, ordena una investigación sobre los abortos más allá del nonagésimo día, llevados a cabo en la clínica milanesa Mangiagalli. Siempre en 1989, el subsecretario de la Sanidad, Elena Marinucci, habla de la posibilidad de introducir también en Italia la píldora abortiva RU486. La polémica, obviamente, arrecia.

El debate sobre las nuevas tecnologías reproductivas y su regulación obviamente ha reabierto el entero capítulo del control de la procreación. El entonces presidente de la Tribunal Constitucional, Antonio Baldassarre, en 1995 declara en una entrevista a la Radio Vaticana que la tutela del concebido se puede derivar del artículo 2 de la Constitución, y pone de hecho bajo acusación nuevamente la ley 194.

A pesar de todo, no hay muchas mujeres dispuestas a defender esa ley. Más o menos subrepticamente (o sea, con más o menos visibilidad pública) esta ley ha sido sometida a acusación no tanto por las consecuencias inespe-

radas que ha producido su aplicación (de lo que hablaré más adelante), cuanto sobre el plano de los principios y más en general como ejemplo de política de pactos. Muchas de estas críticas ya están presentes en el libro de Conti. Se va afirmando, entre muchas mujeres, esa preferencia por la despenalización que ya Conti defendía agudamente.

## I. Responsabilidad y derechos

Meros contenedores, y sin embargo, responsables penalmente. Así se considera a las mujeres embarazadas, como ya apunté en el capítulo precedente. Existe aparentemente una contradicción entre la reducción del cuerpo materno a máquina reproductora, a contenedor del feto, y la contemporánea construcción de las mujeres encinta como potenciales adversarias del feto, que hay que llevar ante los tribunales o someter a controles si fuman, beben, se drogan o de algún modo llevan estilos de vida considerados nocivos para el bienestar psicofísico del feto.

Pero la contradicción es ciertamente aparente. Ya que, como se ha visto, el cuerpo femenino se puede reducir a una máquina procreativa justamente por la posibilidad de separarlo del sujeto que lo «posee». Quien viceversa, conquista precisamente su estatus de sujeto gracias a su separación del cuerpo.

La separación implica a la madre y al feto. También el feto, o mejor, sobre todo el feto, se separa (del cuerpo) de la madre. El feto, así, alcanza el estatuto de sujeto (jurídicamente, de persona). Mientras el feto se separa, se libera, del cuerpo materno, la mujer se separa del feto, y también de su propio cuerpo, de sus propias capacidades reproductoras que ahora se pueden concebir como algo sujeto a su control racional. En consecuencia, hoy en día, resulta exigible el correcto uso de tales capacidades en nombre de ese otro sujeto: el feto y en nombre de la tutela de sus derechos.

Esta construcción adversarial, al menos en esta forma, es nueva y ciertamente resulta favorecida y potenciada por un desarrollo científico y tecnológico que no sólo permite visualizar e incluso producir el embrión (pronto también el feto) en laboratorio, sino que permite también asegurar la supervivencia del mismo feto y su transformación en neonato en casos de interrupción del embarazo siempre más precoces.

No obstante, estos desarrollos, también y por otras razones, son susceptibles (además de ser el producto) de interpretaciones culturales (y jurídicas) de tipo adversarial. Frente a visiones del mundo que mostraban el mundo mismo cada vez más como producto humano, controlable o mutable racionalmente, a la vez que inaccesible a la acción del individuo, ajeno a imputaciones de responsabilidad individual, emergen prepotentemente tendencias favorables a la reintroducción de actores individuales sobre la escena social, que no por casualidad aprovechan el lenguaje y, a menudo, la escenografía penal (Pitch, 1989). Es decir, visiones del mundo como las que están en la base de la cultura del Estado social, o el mismo socialismo que, evidentemente, no es ajeno a esa cultura, han contribuido a desnaturalizar áreas siempre más numerosas de la vida social, y de la misma vida humana. Esto es, las han reconstruido como productos humanos e históricos, por tanto contingentes y manipulables. Al mismo tiempo, por lo menos en las versiones dominantes del sentir común, estas visiones del mundo han contribuido a poner entre paréntesis, a esconder, el propio actuar humano, situándolo dentro de los grandes aparatos institucionales, privados de sujetos que se puedan identificar y hacer directamente responsables (el Estado, la Administración pública o, bajando en la jerarquía, la compañía suministradora de energía eléctrica, la compañía telefónica, y similares) o bien, y complementariamente, disolviendo en un sujeto colectivo (la clase trabajadora, las masas) que tampoco es actor sino más bien alguien guiado o conducido por un proceso histórico inevitable.

Estas visiones del mundo están en crisis. Las razones son muchas y bien conocidas, y no puedo resumirlas y comentarlas aquí. Pero sí quisiera señalar que lo que ha entrado en crisis es, en realidad, la posibilidad de poner entre paréntesis el actuar humano individual y la confianza en controlar el mundo de manera programada y, por tanto, racional. De hecho, no sólo el proceso de desnaturalización va adelante sino que se toma cada vez más en serio y se lleva a sus últimas las consecuencias. Por ejemplo, los aluviones no son sólo el efecto de un desarrollo industrial que ha destruido el territorio, sino que también son imputables directamente a acciones u omisiones de Fulano o Mengano. Sólo así, por otra parte, se puede pedir que de las consecuencias se haga cargo Fulano o Mengano o las instituciones que dirigen.

Lenguaje y escenografía penal se convierten en recursos simbólicos potentes en este proceso de reconstrucción de lo social: hay responsabilidades

que atribuir y al mismo tiempo responsabilidades que asumir, y esto es lo que hacen el lenguaje y la escenografía penal. No obstante, las responsabilidades así atribuidas si bien identifican actores, sujetos, lo hacen como actores simples, descontextualizados, que se caracterizan sólo por su capacidad de «entender y querer». Además, las relaciones entre sujetos se reconstruyen a su vez según un esquema dualista y antagonista. Sobre un escenario penal se es culpable o bien víctima, y la red compleja de las relaciones sociales se reduce precisamente a la relación entre víctima y culpable.

La percepción y definición de uno mismo como víctima parece ser un movimiento inicial y necesario en la reivindicación del reconocimiento del propio estatuto de sujeto. En esto no hay nada nuevo, el acceso a la escena pública de nuevos sujetos y de nuevos temas pasa siempre por cuestionar lo que hasta ahora se consideraba obvio y se daba por descontado y su reconstrucción como algo, en cambio, problemático, con la consiguiente imputación de responsabilidad a alguien o a algo por el problema así evidenciado. Lo que todavía hoy parece ser prevalente es que esta reconstrucción pone en escena actores –criminales y víctimas– individuales, autores y destinatarios de acciones únicamente motivadas por intención y voluntad. Se nos percibe y se nos define como víctimas no ya o no tanto de una «sociedad injusta», de circunstancias y situaciones también ellas «injustas», cuanto de personas precisamente individualizables cuyas acciones nos dañan.

Los ejemplos abundan, y volveré a la discusión a propósito de la violación y del acoso sexual.

Ciertamente, la subjetivación del feto, el proceso a través del cual se reivindica para el feto el estatuto de persona, pasa (también) a través de la posibilidad de reconstruirlo como víctima potencial de alguien<sup>2</sup>.

Cuando en Italia se empezó a discutir sobre el aborto, en los primeros años setenta, la situación era distinta. Izquierda y católicos compartían la idea de que el aborto era un tema conflictivo, un problema, social. Ciertamente, la izquierda solía hablar más de la (da plaga del aborto clandestino», que de la interrupción voluntaria del embarazo. Pero en realidad el acento estaba ya entonces puesto más sobre «aborto» que sobre «clandestino». Di-

2 Por otra parte, como se verá seguidamente, los niños acceden al estatuto de sujetos de *derechos* a través de su reconstrucción como potenciales víctimas de los padres en particular y de los adultos en general.

gamos entonces que mientras la izquierda identificaba a las mujeres como víctimas de una situación cultural y social injusta que no les permitía una «maternidad libre y consciente», los católicos ponían entre las víctimas también (das vidas potenciales), el «producto de la concepción». El aborto, para unos y para otros, era en cualquier caso «drama», «tragedia», para las mujeres y para la sociedad en general, bien porque su ilegalidad constreñía a las mujeres con menos recursos económicos y culturales a prácticas peligrosas y tal vez fatales, bien porque condiciones sociales adversas e injustas constreñían a las mujeres a elecciones trágicas.

En definitiva, en el centro de la discusión permanecía la maternidad. El aborto se veía como renuncia obligada y trágica a la maternidad y, por tanto, su legalización era vista como un mal necesario hasta que no desaparecieran las condiciones que impedían a las mujeres tener los hijos que concebían.

Entre las fuerzas políticas tradicionales, la única voz discordante era la de los radicales, que trataban en cambio la elección de abortar como «derecho civil», como un problema que está en relación con un ámbito de libertad individual sustraído a la esfera de intervención estatal. En este sentido, los radicales no participaban en la lucha por la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo aunque sí reivindicaban su simple despenalización.

El movimiento de las mujeres se diferencia de unos y de otros. La posición dominante, como ya indicaba, rechaza bien la consideración del aborto (sobre la ilegalidad) como problema social bien su consideración como derecho civil. La primera de estas dos configuraciones del aborto, que no por casualidad oscila continuamente entre considerar como problema social las consecuencias de la ilegalidad y considerar como problema social el aborto en sí, conecta estrechamente la interrupción voluntaria del embarazo a condiciones sociales económicas y culturales de las mujeres que obstaculizarían el acceso a una maternidad consciente. Gran parte de la elaboración feminista, ya entonces, consideraba, en cambio, que el aborto debía concebirse en relación con el potencial de fertilidad femenina, con la sexualidad, se decía en los años setenta, más que con la maternidad, querida o negada.

Esta postura, fruto de la experiencia de los consultorios autogestionados y de la práctica de abortos antes de su legalización, ha sido sancionada por investigaciones sucesivas a la aprobación de la ley 194 (Quintavalla, Rai-



mondi, 1989; Giacobazzi, Merelli, Morini, Nava, Ruggerini, 1989)<sup>3</sup>. Como, por otra parte, en otros países europeos (véase, por ejemplo, Greenwood, Young, 1979), la mayoría de las mujeres que recurren a la interrupción del embarazo no tienen un bajo nivel de instrucción, no se encuentran en condiciones económicas particularmente menesterosas, no están desinformadas respecto a los medios de contracepción.

Quedarse embarazada, entonces, debe ser considerado como algo que sucede en la medida en que se es mujer, algo que está en conexión con la experiencia heterosexual femenina, algo que está implícito en el potencial de fertilidad de las mujeres. Una mujer se puede quedar embarazada porque desea ser madre, pero puede quedar embarazada también por casualidad, por error (propio o del varón), porque la contracepción es todo menos segura, por el deseo del varón, por el deseo más o menos consciente de probarse a sí mismas el propio poder de fertilidad —lo que no coincide en absoluto con el deseo de maternidad, o sea, con el deseo de cuidar y educar una niña—. Se puede aceptar o no la maternidad tras una concepción no prevista (o incluso prevista): condiciones sociales y económicas favorables al cuidado de los hijos juegan ciertamente un papel en esta decisión, pero no son las únicas que cuentan. Lo que en cualquier caso la experiencia femenina parece decir es que el acontecimiento de la concepción (e incluso el eventual deseo de concebir) no implica necesariamente un proyecto y menos aún un deseo de maternidad. A todas las mujeres en edad fértil (hetera) sexualmente activas puede ocurrirles concebir (especialmente en un régimen de heterosexualidad masculina poco responsable). Es un acontecimiento inscrito en las capacidades reproductivas femeninas y contemporáneamente en un régimen de sexualidad fuertemente marcado por la dominación de un placer sexual masculino que coincide con el coito. Sin embargo, no todas las mujeres pueden o desean ser madres, o serlo en ese momento. La injusticia de la que son víctimas, entonces, es en primer lugar la sustracción del poder de decidir qué hacer una vez que se ha concebido.

Sin embargo, la lectura del aborto como (siempre y necesariamente) drama personal, como derrota no era extraña a la cultura feminista de la época, y to-

3 Véase también lo que dice una trabajadora de un hospital: «No es verdad que el aborto sea un drama. Mujeres que han llorado ante mí he visto poquísimas. He visto tantas mujeres y tantas realidades: algunas son problemáticas, otras menos, pero el drama existencial nunca lo he visto» (Albini, 1990: 48).

davía hoy se deja oír como respuesta a quien acusa a las mujeres de egoísmo o de insensibilidad moral. Reaparece así la asunción personal del rol de víctima, antes del aborto clandestino, ahora de las circunstancias que empujan a abortar, como forma de rechazar la idea de que se aborta con ligereza, sin sufrir sentimientos de culpa sin sentirse por esto «asesinas»<sup>4</sup>. En el rechazo a considerar el aborto un «derecho civil» jugaban probablemente en los años setenta también los vínculos que gran parte del feminismo mantenía genéticamente con la cultura de izquierdas, tradicionalmente desconfiada ante un discurso libertario/liberista. De hecho, la construcción del aborto como derecho de libertad se ligaba a una propuesta de simple despenalización que, se temía, habría favorecido el desarrollo de un mercado de abortos gravoso para las mujeres. Con menos recursos y menos controlable desde el punto de vista de la tutela de la salud. Este rechazo reiterado a lo largo de los años se ha enriquecido teóricamente con experiencias y reflexiones posteriores a la aprobación de la ley 194. Considerar el aborto como derecho de libertad significa por un lado negar a la cuestión del control de la reproducción y del poder sobre la reproducción su carácter de cuestión pública y, por otro lado (y complementariamente), colocarlo dentro de una esfera de libertad personal, expuesta a las reivindicaciones idénticas u opuestas del eventual compañero o de un hipotético abogado del feto. Las argumentaciones simplemente *prochoice* (por la «libertad de elección») no hacen referencia a un sujeto sexuado. Éstas se fundan, una vez más, sobre un sujeto supuestamente libre de vínculos, cuya elección es libre en tanto que racional. y es racional en la medida en que se basa sobre un cálculo costes-beneficios. Sin embargo, ésta parece una construcción simplificada y reductiva de la decisión de abortar, allí donde se reconducen todas las relaciones, comprendida aquella entre mujer y embrión, a la relación entre «costes y beneficios», se minimiza la constricciones externas y las intraindividuales, se reconduce la subjetividad moral femenina a los parámetros del individualismo contractualista, hipervoluntarista y calculador.

4 Lo que discuto no es, naturalmente, que para muchas mujeres el aborto sea un evento dramático y doloroso. Tanto es así que, como diré más adelante, me parece reductivo situarlo en su totalidad en el registro de la «elección» cuando, por otra parte, ésta se vincula dentro del paradigma de la «racionalidad». Son las construcciones sociales y el uso político instrumental de la «victimización» femenina lo que, en mi opinión, se ha de rechazar, puesto que también ambas contribuyen, como veremos, a una negación de la subjetividad moral de las mujeres.

En este sentido y por otra parte, ¿por qué este particular derecho sería sólo de las mujeres? masándonos en qué principios podremos negar una limitación de este derecho en nombre de los derechos del varón? ¿y cómo podremos argumentar eficazmente en favor de la prevalencia de la libertad de elección de las mujeres sobre un eventual derecho del feto a nacer? Nos encontraremos, en definitiva, en un escenario de tipo adversarial, que no sólo no tendría en cuenta la especificidad de la relación entre mujer y feto —que no es ni una relación entre individuos ni una relación de posesión, sino que sería, entre otras cosas, un escenario político y jurídicamente frágil, expuesto a reivindicaciones y ataques fundados precisamente sobre los mismos principios sobre los cuales se fundaría el derecho de la mujer<sup>5</sup>.

En realidad, como justamente pone de manifiesto Boccia (1990: 69-70), existe una estrecha correlación entre configuración del aborto en términos de cuestión social y respuesta en clave de derecho al aborto:

Ambas de hecho consideran el aborto desde una óptica fundamentalmente emancipacionista, de mejora de la condición femenina y de conquista de la ciudadanía [...] éste es el plano sobre el que de hecho ha operado la mediación entre opciones político-culturales diversas.

Lo que en el fondo une estas dos diferentes construcciones, que han conseguido unir sectores diversos del propio movimiento feminista y que encuentra acogida en la ley 194 es la visión del aborto como derrota, drama, límite, algo que se impone a las mujeres desde el exterior, algo «respecto a lo cual la mujer tiene un ámbito de acción, de valoración y de producción de las causas, muy limitado y además irresponsable». El énfasis, que es el de la ley, sobre la

5 No obstante, naturalmente, tiene razón Conti (1981: 54), cuando se pregunta qué es, en la ley 194, el aborto: si no es un *derecho*, ¿es un deber? ¿Una concesión, una licencia, un premio a la lotería? Y he constatado, con mis estudiantes, cómo este modo de considerar el aborto se ha convertido en algo de sentido común: tanto que las objeciones de los estudiantes (varones) estaban de *facto* argumentadas sobre su igual *derecho* a tener voz en el asunto o, al menos, a tener el derecho, propiamente, a rechazar una paternidad no elegida y no acordada. Las razones que han llevado a muchas feministas a no pedir que el aborto estuviese garantizado como *derecho* de libertad, las que anteriormente he recordado, se mantienen con independencia de que esa garantía se articule o se haga efectiva a través de una ley. Y conducen, como pronto veremos, a una hipótesis de despenalización, más que a la enunciación de un «*derecho* de aborto».

«maternidad libre y consciente» caracteriza el aborto como maternidad negada y complementariamente prevé o auspicia su desaparición cuando se haga efectiva la plena ciudadanía femenina.

La ley 194 (1978) es el resultado, como todas las leyes, de muchos compromisos. Y naturalmente, cabe subrayar, no es una ley que permite el aborto.

Es una ley que lo prohíbe, salvo en ciertas circunstancias: la circunstancia que sea practicado en una estructura sanitaria pública, y la circunstancia de que hayan transcurrido al menos siete días desde que la mujer notificó por primera vez a un médico su decisión de abortar. Cuando no se verifiquen estas circunstancias, el médico que practica el aborto puede ser condenado a tres años de reclusión y a la mujer a cien mil liras de multa (Conti, 1981: 47).

La posición de gran parte del movimiento feminista de la época —que pedía «el aborto libre, gratuito y asistido»— recibida por las mujeres organizadas en los partidos de izquierda consigue condicionar la postura al inicio conservadora y prudente del Partido Comunista, y aparece en la Sustancia, antes que en los principios, de la ley, que a pesar de obligar a recorrer un trayecto complicado, al final sanciona una última palabra femenina (para las mayores de edad).

Tras un primer artículo de «principios», en el que se declara, entre otras cosas, que «el Estado tutela la vida humana desde su inicio»<sup>6</sup> y se niega al aborto el estatuto de «medio para el control de la natalidad»<sup>7</sup>, y un artículo

6 Dice el artículo 1: «El Estado garantiza el derecho a la procreación consciente y responsable y tutela la vida humana desde su inicio». «¿Qué significa “procreación consciente”? Puede significar “procreación en estado de consciencia” y en este caso el texto indicaría que el Estado prohíbe dejar embarazada a una mujer narcotizada o en Estado de coma; es verdad que lo hace, pero no con la ley 194: lo hace con la ley contra la violación. O bien las palabras citadas indican que el Estado pretende que quien desee procrear tenga «consciencia», entendida como «pleno conocimiento» de lo que puede significar procrear: también es verdad que lo hace, pero no con la ley 194, sino con las leyes sobre la instrucción pública. Y ¿qué significa «procreación responsable»? ¿Significa procreación con asunción de responsabilidad hacia el hijo? Esta materia no está regulada por la ley 194, sino por el complejo de normas que construyen el *Derecho* de familia» (Conti, 1981: 60-61).

7 Pero en realidad, como dice Boccia (1990: 64): «Hoy prevalece una lectura del aborto que oscila entre el mal menor de la legalización respecto a la plaga social y el *derecho* de aborto como instrumento de emancipación femenina. En ambos casos, se considera el aborto como un fenómeno social correlato de la maternidad y de las formas de realización y reconocimiento social de la maternidad. El aborto es un momento de afirmación, a través de un acto negativo, del *derecho* de elección del

segundo que asigna a los consultorios deberes de información y prevención, se afirma la legitimidad de la interrupción del embarazo en los primeros tres meses de gestación si concurren circunstancias capaces de poner en peligro la salud física o psíquica de la mujer. Estas circunstancias, dice la ley, deben verificarse en el consultorio o por el médico de confianza, y se deben valorar soluciones diversas al aborto. Pero lo que al final cuenta es la voluntad de la mujer, a quien, pasados siete días desde la demanda, se le debe dar el certificado necesario para abortar<sup>8</sup>. Se puede abortar sólo en estructuras públicas o específicamente autorizadas y la intervención es gratuita. Mas allá de los noventa días, la interrupción del embarazo sólo es posible si el embarazo y el parto comportan «un grave peligro para la vida de la mujer» o cuando se revelen «anomalías o malformaciones del nasciturus, que determinen un grave peligro para la salud física y psíquica de la mujer».

En el plano de la práctica, la ley ha evidenciado en particular dos límites. El primero se refiere a la posibilidad de los médicos y del «personal auxiliar», de elevar objeciones de conciencia. Esta facultad se ha hecho valer abundantemente, tanto que existen zonas enteras del país en las cuales es imposible o extremadamente difícil obtener una interrupción del embarazo, lo que comporta agravio comparativo en los costes y, sobre todo, una prolongación de los tiempos capaz de poner en riesgo la posibilidad de abortar legalmente<sup>9</sup>. El segundo tiene que ver con el estatuto de las menores, quienes, para abortar, deben contar con el consentimiento de los padres o de los tutores o, en su ausencia, del juez tutelar. Norma que favorece, según muchas feministas, el recurso de las menores al aborto clandestino.

Pero todavía queda otro aspecto a considerar. Si, en la práctica, son las objeciones de conciencia y la especial regulación para las menores lo que constituye el mayor obstáculo para el acceso a la interrupción del embarazo, la previsión de un itinerario de coloquios, esperas, etc., en relación además

---

momento y de las mejores condiciones para la maternidad. Tanto si se considera desde el lado de la subjetividad femenina, como desde el lado social. Más allá de las (hipócritas) declaraciones de parte abortista, se reconduce plenamente el aborto a un medio de control de la natalidad».

- 8 Y no obstante, estoy de acuerdo con Laura Conti cuando afirma que esta ley no reconoce tanto la autodeterminación, o sea, la libertad de decisión de la mujer, cuanto el autodiagnóstico, es decir, el «valor de la valoración subjetiva de la condición de peligro para la salud psíquica» (Conti, 1981: 69).
- 9 «Nadie obliga a los testigos de Jehová a convertirse en cirujanos, pero ¿tal vez hay alguien que obligue a otro a hacerse ginecólogo?» (Conti, 1981: 96).

a una formulación de principios como mínimo ambigua, tiene un gran peso sobre el plano simbólico y a menudo también sobre el plano práctico. Ya al inicio de los años setenta, voces feministas, en disenso con la legalización, ponían de relieve que la legalización del aborto podía concebirse como un acto de desconfianza frente a las mujeres, ya que las obliga a aceptar a la sociedad como juez de las propias elecciones y las relega al rol de meras reproductoras: «Un comité de expertos en reproducción debe examinar a la reproductora. Su problema de conciencia se convierte en un acto burocrático» (Rivolta Femminile, 1975). En la misma línea de principios, quien quiere abortar no puede simplemente hacerlo: debe reconstruir para terceros delegados de la «sociedad» sus razones para hacerlo en los términos previstos por la ley. Debe (más o menos hipócritamente) motivar su decisión en términos de «peligro» para el propio bienestar físico y psíquico. Formalmente, estas motivaciones que están sometidas al examen de médicos o psicólogos, se pueden refutar y en cualquier caso deben ser discutidas. Sobre el plano simbólico, la «casuística» niega la libertad y responsabilidad moral de las mujeres. Sobre el plano práctico se puede acabar por subordinar la elección de abortar a procedimientos de Control social (Mondardini, 1980; Cacciari, Pizzini, 1985) más o menos evidentes y eficaces según la cultura del personal médico y paramédico, y de los recursos también aquí culturales, además de económicos, de las propias mujeres <sup>10</sup>.

10 Sobre estos problemas véase las afirmaciones de los trabajadores de los consultorios y de los hospitales en Coordinamento Nazionale Donne per i Consultori, 1990. Por ejemplo: «Puedo sólo denunciar el rechazo que a menudo está implícito en el iter burocrático absurdo que se práctica en nuestro hospital. Se dedica una atención patológica a la documentación necesaria, esperando inconscientemente encontrar algo que no está bien, y así poder crear dificultades y reenvíos. Para algunos médicos y enfermeras es un ritual obsesivo que esconde una objeción real a la elección de la mujer» (Zoffoli, 1990: 34). «Cuando la mujer pide la interrupción del embarazo, yo sostengo que ya ha elegido y es necesario sólo ayudarla a llevar a cabo su elección. Pero si cualquier operador sostiene que está todo todavía en discusión porque en cualquier caso es el servicio el que expide el certificado, destruye la elección de la mujer o bien intenta orientarla en la medida de lo posible» (Santolamazza, 1990: 57). Véase también Conti (1981: 35-36): «[...] las prohibiciones defendidas por el Movimiento por la Vida son escudo Contra antiquísimas angustias existenciales, mientras la prohibición indirecta contenida en la ley 194 constituye un dispositivo pensado contra angustias más modernas y sofisticadas, en las que la angustia existencial (el «miedo de no nacer») se entremezcla con el *demier cri* del conformismo. El conformista «última moda» yace inquieto en su propio lecho. La noche infame no tienen fin. Hacia el alba una pastilla tranquilizante, un sorbo de agua y la solución: la prohibición indirecta. Cada año medio millón de malas madres, que

Ahora bien, principios «(la tutela de la vida humana desde su inicio», la negación del aborto como «medio para el control de la natalidad», su legitimación sólo en cuanto «terapéutico») e iter (casuística, coloquios, esperas) son también vías abiertas para amenazar la implantación sustancial de la ley, es decir, de la idea de que, al final, la decisión compete sólo a la mujer. Ambos, en otras palabras, ofrecen argumentos a quien, hoy, quiere revisar la ley en sentido restrictivo<sup>11</sup>.

Pero antes de dar cuenta del debate actual y de las propuestas de modificación de la ley 194 que han sido presentadas recientemente, veamos la situación que emerge de los datos disponibles.

## II. Abortar

Extraigo las siguientes informaciones de los datos que ofrece el Informe de 1992 del Ministerio de Sanidad, el último disponible completo en el momento en que escribo<sup>12</sup>, sobre la «aplicación de la ley que contiene normas para la tutela social de la maternidad y para la interrupción voluntaria del embarazo»:

*a)* Las mujeres que recurren al aborto eran en 1992, como en los años anteriores, mayoritariamente casadas, de instrucción media, de edad superior

---

querían impedirles nacer, pagarán los propios delitos con las humillaciones de los subterfugios, con las deudas, el perejil, la vida; sobre ese frente por tanto está tranquilo. Pero también le tranquiliza el otro frente: nadie puede decirle que no es valientemente laico, y de izquierdas: de hecho, en la ley que ha aprobado y que defiende, una prohibición explícita contra el aborto no existe; existe sólo una prohibición sutil y alambicada, que se dirige directamente al médico y sólo indirectamente a la mujer... ».

11 Fuera de las previsiones normativas, naturalmente, el aborto sigue siendo delito. En 1981, dos referendos abrogativos, uno presentado por el Movimiento por la Vida, otro por los radicales, fueron rechazados con gran mayoría. Sobre la hipocresía de los que sostuvieron el «no» en ambos referendos, véase también Conti (1981).

12 Actualizo los datos a 1995: según la última elaboración ISTAT, desde 1980 hasta hoy los abortos voluntarios han disminuido en el 40 por ciento. En 1980 eran 209.000, en 1995, 134.000. Decece más el porcentaje de mujeres casadas que abortan, respecto a las no casadas, si bien todavía son las primeras, en términos absolutos las que abortan más. Para el 25 por ciento de las mujeres que recurren a la interrupción voluntaria del embarazo es su segundo aborto. Se aborta más en el sur que en el centro-norte, y es en el centro-norte donde existe una mayor difusión de consultorios. Los últimos datos confirman Sustancialmente las tendencias reveladas en 1992.

a los veinticinco años. En 1992, aproximadamente el 28 por ciento de estas mujeres ya había abortado (el 19 por ciento una vez). La frecuencia máxima en las repeticiones se encontraba en el sur (37,4 por ciento).

No se trata por lo tanto de ignorantes, faltas de criterio, carentes de información sobre la sexualidad. Antes bien, sorprende la baja tasa de menores. ¿Recurrirán en masa al aborto clandestino? Como dice Conti:

[ ... ] es perfectamente inútil, entretenerse, con las estadísticas y alegrarse del hecho de que la «194 funciona» basándose sobre las observaciones de que en ciertas regiones italianas el número de abortos legales en relación con el número de nacidos es similar al danés. De hecho es posible que las jóvenes danesas hagan más el amor que las jóvenes italianas, pero lo que es cierto es que el empleo de métodos contraceptivos es más elevado en Dinamarca que en Italia. Por lo tanto, no sólo es probable que en Italia haya más abortos que en Dinamarca, sino también que vayan en aumento.

*b)* Se constata una constante disminución, a partir de 1982, del recurso al aborto (la disminución es más alta en el norte respecto al centro y al sur).

*e)* El recurso al aborto clandestino se estima en constante inflexión (-43 por ciento respecto a 1993). Casos de muertes por aborto clandestino siguen apareciendo en los periódicos.

*d)* El médico de confianza es quien expide normalmente el certificado necesario para abortar (47,3 por ciento). Se acude al consultorio en el 22 por ciento de los casos (más en Emilia Romagna, Lombardia, Lazio y Umbria). No existe una relación entre este dato y el número de consultorios en el territorio. En definitiva, cuando se puede, se prefiere gestionar el asunto lo más privadamente posible. Se puede también pensar que se acude al consultorio cuando se sabe o se tiene motivos para suponer que sus miembros no serán censores, que no opondrán resistencia, o no creerán estar en el deber de ofrecer consejos no pedidos. De esto me ocuparé más adelante.

*e)* Las menores (que sólo son el 2,5 por ciento de las mujeres que han abortado en 1992) obtienen el consentimiento de los padres en el 62,4 por ciento de los casos, el del juez tutelar en el 36,5 por ciento de los casos, mientras que suman un 24 por ciento las que han abortado sin consentimiento alguno, gracias a la norma que prevé esta posibilidad en caso de «urgencia».



f) El 99,1 por ciento de los abortos se produce en la duodécima semana. El aborto tardío es realmente un caso excepcional y, se supone, debido a circunstancias bastante graves.

El 87 por ciento de los abortos se produce en los hospitales públicos (frente a las clínicas privadas autorizadas).

g) En el 79 por ciento de los casos el tiempo de espera es inferior a los 14 días, pero se espera también tres semanas en el 15 por ciento o bien un mes en el 5 por ciento. ¿No será por esta razón, para abreviar los tiempos, que se acude al propio médico antes que al consultorio?

h) Los abortos por aspiración, en particular con el método Karman (50 por ciento; el porcentaje es más bajo en el sur) han aumentado constantemente, a partir de 1983, hasta constituir en 1992 el 89 por ciento. Lo que comporta una disminución de la duración de la estancia en el hospital: en 1992, el 74 por ciento de las mujeres estuvo en hospital menos de un día.

i) Son objetores el 60,4 por ciento de los ginecólogos, el 60 por ciento de los anestelistas y el 45,7 por ciento del personal no médico. Los porcentajes más altos de ginecólogos objetores se encuentran en Bolzano, en Puglia, Basilicata, Veneto, Abruzzo, Molise, Calabria. Los más bajos en el Val d'Aosta y en Emilia Romagna.

El informe se extiende en una «valoración global», como dispone la ley. Y en ella se nos informa de que, aunque hayan disminuido, los abortos (150.000 los oficialmente registrados) están lejos desgraciadamente de constituir una situación excepcional, y que el aborto es un fenómeno aún más preocupante si se considera «la fuerte caída de la natalidad». Además, los datos sobre las interrupciones del embarazo legales se dan, no sólo, a falta de estimaciones sobre abortos clandestinos. Hay algo peor, «[ ... ] es motivo de preocupación la probable difusión de métodos impropriadamente llamados contraceptivos, que en realidad no impiden la fecundación del óvulo y que por ello no están catalogados en el campo de la contracepción. Con denominaciones varias (“píldora del día después”, “contragestación”, “limpieza menstrual”) estos métodos se usan tras una relación sin protección, omitiendo verificar el embarazo. Escapan por ello a cualquier control, violan la ley 194, cuyo artículo 1 no distingue entre tutela de la vida antes y después de la implantación y pueden aumentar de modo no verificable la cantidad de abortos clandestinos». Parece clara que la preocupación no es tanto por la suerte del óvulo fecundado (cuya existencia

es incierta también para la mujer que hace uso de estas técnicas), ni menos aún por la salud de las mujeres que podría verse amenazada por estas técnicas, sino porque, justamente, estas prácticas escapan a cualquier control. Cualquier mujer las puede usar, sin pedirlo a los médicos, sin someterse a exámenes y coloquios, sin hacerse pasar por loca. y sobre todo las puede usar sin que nadie se encargue de hacerla sentir culpable, sin dramas particulares inducidos desde el exterior, sin particulares sufrimientos psicológicos<sup>13</sup>. El ministro parece preferir, según su «valoración global», en definitiva un aborto tardío, antes que todos los efectos contrarios, que aquellos métodos comportan (la observación, de nuevo es de Conti, 1981). El debate respecto a la introducción en Italia de la píldora abortiva RU486 resulta por otra parte muy instructivo a este propósito. Lo que parece molestar más es precisamente la posibilidad de autogestión del aborto por parte de cada una, la posibilidad de escapar a los controles, a un iter burocrático y (no demasiado) vagamente punitivo. Que la ley 194 se entienda como un instrumento de control sobre las mujeres, antes que como un instrumento para favorecer su vida, parece evidente.

La reducción de los abortos, prosigue el informe, tiene como causa probable la contracepción: «No obstante, no se pueden excluir otras causas, entre las cuales el ausplicable crecimiento del sentido de responsabilidad hacia la vida naciente reconocida ampliamente como merecedora de respeto en paridad con cualquier otra», de donde se puede deducir al menos tres Cosas: que la contracepción no es finalmente tan fundamental (el Papa de facto la equipara al aborto); que los abortos se deben a la irresponsabilidad femenina; que la vida naciente debe ser, pero por desgracia todavía no lo es, respetada como cualquier otra (extraña locución, vida naciente: se aplica tanto a los óvulos que mensualmente se expulsan con la menstruación como a los espermatozoides que son expulsados diariamente. ¿O no son éstos también vida?). El problema como se ve es el aborto, no el aborto clandestino. La ley no consigue hacerlo desaparecer. Se olvida el objetivo de la ley que no era eliminar el aborto sino evitar las consecuencias del aborto clandestino. Como la ley Merlin, promulgada con el objetivo de eliminar la reglamentación es-

13 Una decisión rápida, antes incluso de que se sepa efectivamente si se ha concebido, previene más fácilmente de esa construcción de un «lugar simbólico» (Zamboni, 1995) donde el niño es acogido custodiado por la madre durante el embarazo y cuya negación hace del aborto un drama y una derrota personal.

tatal de la prostitución, y más tarde criticada por no haber eliminado la prostitución, o la ley 685 sobre el uso de sustancias estupefacientes, dirigida a golpear el tráfico y disminuir las consecuencias de la ilegalidad para los toxicodependientes, acusada de no haber eliminado la toxicodependencia.

Me detengo especialmente en el comentario de este informe porque en él se condensan todos los lugares comunes dominantes en el debate actual sobre el aborto, muchos de los cuales los encontramos de nuevo como argumentos para la reforma de la ley 194 o como elementos para indicar la dirección de esa reforma.

A este propósito, resulta esclarecedor el siguiente párrafo:

[ ... ] la demanda más urgente tiene que ver con los consultorios. Desde muchas partes se ha subrayado su insuficiente función preventiva. Es evidente que la ley quiso confiar en ellos el deber de prevenir el aborto. Es un dato de hecho que éstos intervienen en una medida insuficiente en esta dirección. Un replanteamiento es, por tanto, urgente y necesario. Pero se requiere previamente una decisión clara en orden a su función. Se trata, esto es, de decidir si el consultorio debe constituir la estructura con la que el Estado, ofreciendo cualquier posible apoyo a los embarazos difíciles o no deseados, expresa preferencia por el nacimiento [ ... ] o bien un instrumento de mero sostenimiento de la elección de la mujer sea la que sea.

Idea reafirmada más adelante, cuando, comentando positivamente la disminución de las «reincidentes», se dice, sin embargo, que el deber más evidente de la ley sigue siendo el de eliminarlas del todo; «a través de la indicación de los valores en juego y de los instrumentos adecuados para tutelarlos se debe subrayar la centralidad del “coloquio” en la estrategia de la prevención». Resulta evidente la preferencia del ministro por un consultorio que controle y disuada, elección que encontraremos totalmente concordante con algunas propuestas de ley que analizaré más adelante<sup>14</sup>. Cabe apuntar que el propio informe señala

<sup>14</sup> Todas ellas demuestran precisamente que lo que interesa es convertir en *derecho* un principio moral: de hecho, los abortos en Contacto con las relaciones oficiales disminuyen constantemente. ¿Qué es lo que se pretende entonces? Se quiere que se diga por ley que el óvulo fecundado es «persona», y que el aborto es ilegal en cuanto que es inmoral. Así se contradice radicalmente el principio que está en la base del *Derecho* moderno, o sea la separación entre Derecho y moral.

dos cosas; que para la certificación se opta por dirigirse preferiblemente al médico de confianza antes que al consultorio, y que esto no depende de la mayor o menor presencia de los consultorios en la región (sobre este argumento véase también Grandolfo, 1989). Coherentemente, como veremos, algunas propuestas de ley introducen como obligación el deber de dirigirse al consultorio o estructura similar, cifrando en ello la «prevención»<sup>15</sup>.

### III. De víctimas a verdugos

En los últimos diez años el debate en torno al aborto, como ya he apuntado, se ha visto modificado sensiblemente. Preocupaciones «éticas» Ocupan el lugar de preocupaciones «sociales». Esta sustitución, por otra parte implícita en la vacilación entre considerar el aborto como un problema social o considerar que el problema deriva de las consecuencias de su ilegalidad, está detrás, entre otras cosas, del declive de la construcción de las mujeres como «sujetos débiles», necesitados de tutela. Los nuevos sujetos débiles, las nuevas víctimas, son los «padres» y los fetos.

El cuadro de sangre, muerte e ignorancia que todavía en los años setenta se evocaba para pedir la legalización —mujeres que morían en manos de parteras, mujeres ignorantes de la contracepción, mujeres oprimidas por embarazos impuestos, mujeres faltas de recursos económicos para cuidar a los hijos, mujeres sometidas, marginadas, débiles y/o incapaces de organizarse, autogestionarse— ha cedido el sitio a un escenario totalmente distinto. En este escenario, las mujeres se mueven como arrogantes protagonistas. No contentas con la ya alcanzada paridad con los varones, se dirigen hacia una autorrealización donde sacrifican afectos, vínculos familiares, hijos. Tales mujeres deciden, por sí mismas, pero también por el varón. Son sumamente

15 «La insistencia con la que se ha descrito la ley 194 como ley de «prevención» del aborto revela una realidad psicológica de profunda condena del aborto por parte de los redactores y defensores de la ley. Esta realidad se encuentra en los eslóganes de propaganda del tipo «nosotros no defendemos el aborto, nosotros defendemos la ley», o bien en la posición a menudo sostenida de que «para nosotros el aborto es un *derecho* social pero no un *derecho* civil» o bien en los numerosísimos discursos sobre el aborto como «mal», como «drama», como «tragedia». Discursos que culpabilizan a la mujer dos veces: la primera porque aborta, la segunda porque lo hace sin dramatismo» (Conti, 1981: 44).

egoístas. Como dijo hace años Giuliano Amato, abortan porque quieren progresar, escribir libros. Evidentemente esta situación resulta inaceptable (sólo los varones pueden posponer familia e hijos a su profesión... ) y, por otra parte, pone a los varones injustificadamente a merced de las mujeres. Si ya somos pares, entonces, ¿por qué la decisión de abortar debe ser en última instancia sólo de las mujeres? ¿Por qué los presuntos padres no deberían intervenir?<sup>16</sup>

La posición de los «padres», su nueva o reencontrada voz pública es un capítulo que deberíamos examinar seriamente, en cuanto a su relación con el aborto pero sobre todo por lo que se refiere a la disciplina jurídica de las relaciones familiares.

La decadencia de la hegemonía cultural de la construcción padre-dueño, del cabeza de familia con autoridad y poder, ha dado lugar a una configuración cultural que de la paridad parece deducir la implícita neutralización y desexualización de los padres. Padre y madre se convierten en «progenitores» (Fineman, 1995). Existe en esta nueva configuración algo paradójico: a la pérdida de las connotaciones simbólicas del padre se tiende a responder con el redescubrimiento y la acentuación del dato biológico (Smart, Sevenhuysen, 1989), el énfasis en el vínculo genético entre padre e hijos/as; simultáneamente se cuestiona el vínculo biológico entre madre e hijo/a que se produce a través de un proceso mucho más complejo psíquica y afectivamente, hasta el punto de permitir la desconstrucción de la «madre» en madre/progenitor, igual al padre. La paternidad, secularmente, ha sido cuestión social y jurídica, dependiente de una relación de sujeción de la madre al marido. Hoy se redescubre y reivindica el componente biológico. Sobre el mismo se fundan pretensiones frente a ese control de la reproducción que parece escaparse, que parece estar finalmente en manos de las mujeres.

La aparición de los «nuevos padres», los llamados «mamos» de la publicidad, de las películas, de las entrevistas periodísticas, pero también de agueridas asociaciones que les representan, pone de manifiesto en mi opinión

<sup>16</sup> Precisamente sobre la base de los principios constitucionales que prescriben la igualdad entre los cónyuges (art. 29 y 30 de la Constitución italiana) se ha alzado la cuestión de inconstitucionalidad del artículo 5 de la ley 194 (que subordina, al *consentimiento* de la mujer, la audiencia al presunto padre del concebido por parte de la estructura socio-sanitaria a la que la mujer se dirige). Pero el Tribunal ha declarado sin fundamentación esa cuestión (ordenanza n.º 389,31 de marzo de 1988).

no tanto o no sólo el intento de aproximación del rol paterno al tradicionalmente materno, cuanto una de las reacciones posibles a la decadencia del «padre» como potente construcción simbólica, en vistas a la recuperación del control sobre las mujeres y sobre el proceso reproductivo. Están en marcha, me parece, simultáneamente procesos en apariencia contradictorios aunque en realidad complementarios: la desexualización de la madre (que se convierte en «progenitor») se acompaña de una biologización del padre, la neutralización de los componentes simbólicos, psíquicos y afectivos de lo materno se acompaña de una reconstrucción de lo paterno en clave «materna».

Retomaré este discurso más adelante. En cualquier caso, es evidente que estos procesos marcan el debate sobre el aborto. Recientemente se ha dado publicidad a casos de potenciales «padres» que intentaban por todos los medios impedir a su pareja la interrupción del embarazo, apelando a la vez a sus «derechos» (en Sintonía con Amato) ya sus exigencias afectivas, a los propios deseos de «paternidad», considerada no ya como deseo de descendencia sino «maternamente», como deseo de relación, vínculo, cuidado.

Las otras víctimas de estas nuevas mujeres potentes y arrogantes son, naturalmente, los fetos. Es precisamente a través de su construcción como víctimas potenciales que se intenta elevar su estatuto jurídico al de personas. Por otra parte, una cruzada simbólica que reivindica derechos para los niños como víctimas de los adultos, de los progenitores, y en primer lugar de la madre, ya ha mostrado el camino. La antigua alianza mujeres-niños, en cuanto sujetos débiles del núcleo familiar, expuestos al arbitrio y a la violencia del compañeropadre, parece declinar en esta nueva configuración cultural, en la que la libertad femenina aparece enfrentada a los «derechos» de los niños, y estos últimos, configurados como sujetos independientes y autónomos, víctimas potenciales de los padres. No pongo en duda la necesidad de tutelar a los niños incluso, si es necesario, en contra de los progenitores. Lo que me parece relevante es que esta necesidad de tutela venga reivindicada a través de una reconstrucción adversarial de las relaciones entre adultos y niños, haciendo abstracción del contexto y de las relaciones (véase sobre este punto Pitch, 1989).

Según nuestro código civil, la personalidad jurídica se adquiere con el nacimiento. No obstante, ya la ley 194, como he apuntado, declara que el Estado tutela la vida humana desde su inicio, y obliga a los médicos, en caso de aborto terapéutico tras las primeras noventa semanas, cuando el feto tenga

esperanza de vida autónoma, a hacer todo lo que esté en sus manos para asegurar su supervivencia. Gracias al progreso de la tecnología, esta esperanza de vida autónoma, fuera del cuerpo de la madre, se da cada vez antes respecto al proceso normal de gestación.

La connotación prevalentemente «ética» del actual debate público sobre el aborto, respecto a un pasado en el que dominaba su tratamiento en términos de problema social, es por tanto la consecuencia de diversos procesos culturales, científicos y tecnológicos. En el proceso que va de considerar a las mujeres sujetos débiles a considerarlas sujetos fuertes juega también, además de un objetivo reforzamiento de la posición femenina, al menos en términos de disponibilidad de recursos culturales, la penetración en el sentir común de modelos femeninos «vencedores» a los que no es ajena la cultura política feminista más reciente que ha abandonado el paradigma de la opresión por el de la diferencia sexual. Dice Dominijanni (1993: 37) a este propósito que «...la misoginia de hoy, sobre el aborto como sobre otros temas, nace del fantasma de la autoridad que hemos ganado, y que los varones y la sociedad entera no saben reconocer y por ello se oponen exageradamente. Desproporcionada reacción no a la reivindicación, sino al hecho de la libertad femenina». No obstante, concurren también otros factores: el fortalecimiento de modelos de reivindicación política fundados sobre los «derechos», que, aunque con diferentes resultados, también han abandonado el paradigma de la opresión para aproximarse a un paradigma de «victimización» (Pitch, 1989). Desarrollos científicos y tecnológicos desafían las concepciones tradicionales de vida y de muerte. Dice Fattorini (1989: 37):

El nivel alcanzado por las biotecnologías, señal de potencialidad infinita en la modificación de los límites de la vida y de la muerte; el umbral alcanzado por la degradación ambiental como signo de otras tantas potencialidades destructivas: dibujan un estado de emergencia. Una emergencia que crea siempre una mayor demanda ética, hasta el límite de dilatar contenidos y significados. Asistimos de hecho a un verdadero y propio abuso indiscriminado del «discurso moral», que se produce sin las debidas distinciones. En una alianza no casual, cultura laica y cultura católica traducen cuestiones políticas, jurídicas, psicológicas, sin mediación alguna en cuestiones «éticas». La total secularización de la política que atraviesa ambas culturas, al no desarrollarse ya sobre

el terreno de los principios o sobre el de una confrontación (enfrentamiento) entre los respectivos valores, termina por exigir vínculos externos, normas, «garantías éticas».

Parece necesario, entonces, mirar con atención y desconfianza la traducción de problemas sociales y políticos en cuestiones «éticas» (sobre las cuales, además, los laicos corren el riesgo de dejar el campo a las mucho más aguerridas –por fundacionistas y tendencialmente fundamentalistas– tesis de los creyentes): aunque la reflexión femenina no haya eludido nunca las cuestiones éticas. Al contrario, precisamente a partir del aborto y de las nuevas tecnologías reproductivas, la reflexión feminista ha desarrollado un rico y variado discurso ético, del que no encontramos más que un debilísimo eco en el debate público, y ninguna huella en las actuales tomas de posición de nuestro Comité de bioética (véase en cambio, para Italia, Mancian, 1989 Y 1989a; Zuffa, 1989; Boccia, 1990 y 1995; Fattorini, 1989). Antes que resumirlo y comentarlo, extraeré, arbitrariamente, algunas consideraciones respecto a la relación entre ética y derecho.

El punto crucial es la consideración de la relación entre mujer y embrión/feto. Esta relación, ya lo he apuntado, no se puede construir en términos de «propiedad» del embrión/feto por parte de la madre, ni en términos de relación entre dos sujetos «autónomos». Antes bien, se configura como relación simbiótica, en la que la posibilidad misma de desarrollo físico y psíquico de uno está inextricablemente entrelazada con el cuidado, el deseo, el imaginario del otro. La situación del embarazo es una situación única, en la cual se es una y dos al mismo tiempo (y las intenciones de traducirla al lenguaje del derecho y de los derechos ponen de manifiesto precisamente los límites del derecho y de los derechos... ). No existe, no puede existir, tutela de uno en contra de la voluntad y de los deseos de la otra. Se viene al mundo gracias a una mujer, a su decisión de ponernos en el mundo, a su cuidado, a su deseo<sup>17</sup>. Se llega a ser «persona» a través de la mediación femenina: mediación necesaria, indispensable. Sólo a la madre se le puede confiar la tutela

17 Y, naturalmente, esto es verdad también en una época de reproducción asistida. En cuanto al futuro, no consigo imaginar qué tipo de «personas» vendrán al mundo trámite úteros artificiales (o abdómenes masculinos). Sabemos que los fetos no obtienen sólo nutrición fisiológica de las madres: sueñan con ellas, les acuna su voz.



del embrión. Es así, y, de hecho, siempre ha sido así. El desconocimiento de esta realidad, las prohibiciones, la regulación externa, no sólo no tutelan el embrión, no sólo desconocen la unicidad de esa experiencia, sino que niegan desde la raíz la plenitud moral del sujeto femenino negando a la capacidad generativa estatuto ético y moral.

El poder de generar, de dar vida, que es de cada mujer y del género femenino en cuanto tal, es un poder que implica «responsabilidad». Frente a un embrión/feto, en primer lugar, pero también frente al varón, frente a la sociedad y más todavía frente a la especie humana. Una responsabilidad que se configura bien como el cargar uno mismo con las consecuencias de las propias elecciones, bien como asunción de estas consecuencias en el proceso de elección (lo que Gilligan, 1987, ha analizado en su ya celebre investigación): o sea, capacidad y cuidado de las relaciones.

Cuando inicia la «vida», cuando se puede empezar a hablar de «persona» son, en este sentido, cuestiones pertinentes al discurso moral, pero no sin el reconocimiento previo de que están inextricablemente unidas a la responsabilidad y la capacidad femenina de generar.

En esta línea cabe entender el repetido rechazo de muchas mujeres, en Italia, hoy como ayer, a construir el aborto como un derecho de libertad (sobre esto volveré de nuevo). El lenguaje de los derechos parece reductivo, limitado, pobre, distorsionado. En dos sentidos. En primer lugar, porque no parece dar cuenta de lo que el poder de generar comporta efectivamente: no sólo una libertad personal, sino el ejercicio de una responsabilidad hacia los otros y las otras, hacia la comunidad, hacia la especie. En segundo lugar, porque no parece dar cuenta de la relación especial entre mujer y feto, reduciéndola a «propiedad» o a relación entre dos sujetos autónomos<sup>18</sup>.

Además, existe una dimensión «pública» en la cuestión del aborto que su tratamiento en términos de derecho de libertad parece obscurecer. Para el sentido común, también para la filosofía o el derecho, libertad personal evoca una inmunidad frente a las interferencias ajenas que remite a un ámbito de privacidad con referencia bien al momento de la decisión, bien al impacto

18 Putino (1995) aprecia además una distorsión «voluntarista», tal de identificar voluntad y deseo, y poner en este sentido entre paréntesis el contexto concreto de la decisión. Es lo que decía al principio, cuando ilustraba la aversión feminista a la construcción del aborto como «elección racional», basada sobre un cálculo costes-beneficios.

de las consecuencias de la decisión. Lo que he decidido hacer, en definitiva, no sólo me concierne a mí, sino que no tiene consecuencias más que para mí, y para quienes se mantiene próximos a mí. No es éste el sentido que muchas mujeres atribuyen al ejercicio de responsabilidad en la esfera de la procreación. Lo que yo, mujer, decido hacer en esta esfera no me concierne sólo a mí, ni tiene consecuencias sólo para mí y mis próximos. No obstante, o mejor, justamente por ello, se me debe reconocer la plenitud de esa responsabilidad, que yo en cualquier caso asumo y que, por otra parte, contribuye a producirla y reforzarla<sup>19</sup>.

El aborto muestra cómo la diferencia sexual y el conflicto entre los sexos atraviesa la dimensión pública, tal vez la funda<sup>20</sup>. Que el control de la reproducción no se deje a las mujeres, que, al contrario, éste implique disciplina y sujeción de los cuerpos y de las mentes femeninas –incluso se podría explicar la disciplina y sujeción de las mujeres por el imperativo de asegurarse ese control– plantea una cuestión ética y política capital.

¿Quién es el competente para tomar decisiones sobre esta materia y por qué, y qué tipos de reglas son necesarias para decidir? Las dos tesis dominantes sustraen la decisión a la mujer y reenvían la regulación al derecho, una a través de la criminalización, la prohibición (cuasi) absoluta<sup>21</sup>, la otra a través de la regulación de un permiso bajo ciertas condiciones.

La primera tesis, defendida en nombre del principio moral de la defensa de la «vida», parece implicar que sólo la traducción en norma jurídica de este principio asegura su defensa: el derecho penal, en realidad, y explícitamente, se utiliza por su valencia simbólica (ya que, como bien es sabido, las mujeres siempre han abortado, incluso cuando el aborto se ha castigado duramente). El Estado, sostienen, debe reafirmar con fuerza el «valor de la vida». Puesto que todavía no existe consenso sobre el significado de «vida»,

19 Sobre este punto véase también Dworkin (1994).

20 Sobre cómo la polis y la metáfora del cuerpo político se basan en la exclusión del cuerpo femenino véase Cavarero (1995).

21 La transcripción en norma positiva de esta tesis nunca se propone en forma absoluta. Incluso aquellos que se batan para que al embrión se le reconozca el estatuto de «persona» se detienen, ante las consecuencias jurídicas de este reconocimiento, o sea, ante la construcción del aborto como homicidio en cualquier caso. Así, con bella y reveladora incoherencia desde el punto de vista de la argumentación moral se presentan «excepciones» en los casos de violación, peligro para la vida de la madre, gravísimas malformaciones fetales, etc.

sobre cuándo se pueda hablar, de «ser humano» (y la biología no nos lo puede decir), se pretende resolver la controversia ética confiando al derecho positivo la defensa de una moral particular. Aún más: utilizando la cuestión del aborto se lleva a cabo una batalla por traducir las elecciones éticas propias en normas jurídicas. Así, no sólo se contradice el principio constitutivo del moderno Estado de derecho, o sea, la separación entre *derecho* y moral, sino que se pone en evidencia como la «vida» y su «tutela» son cuestiones a menudo zarandeadas instrumentalmente. Ciertamente, las prohibiciones no han impedido abortar sino que han hecho más difícil y complicada la vida de las mujeres. Por tanto, la otra cara de estas tesis es precisamente la persistencia en el pertinaz desconocimiento del estatus de sujetos plenamente morales de las mujeres: tanto es así que no se les puede confiar la tutela de la «vida». Esta tutela debe ser simbólicamente confiada a las leyes del Estado –aun cuando sea conocida su ineficacia al respecto–. Lo que de hecho significa, abortad si queréis: pero sabed que no sólo sois «malas» (si bastase esto, no habría necesidad de una ley) sino que vais a arriesgar la piel y la libertad.

La segunda tesis, que traduce las elecciones políticas concretas de la mayor parte de los países occidentales, es en cierta medida todavía más incoherente. Se presenta de hecho como un «mal compromiso» (véase Jourdan, 1993), que lleva al Estado a la concesión de la autorización a las mujeres para decidir, cuando concurren ciertas condiciones. La ley, de nuevo, asume la función simbólica de reafirmar que se «tutela la vida», pero también aquella, igualmente simbólica, de construir a las mujeres como sujetos moralmente imperfectos, sobre los cuales es necesario mantener el control institucional. y es más, esta tesis se presta a las críticas de quien se indigna frente al Estado «abortista».

¿Qué interés general es el que hace que el Estado se movilice y se atribuya la regulación de la interrupción del embarazo? No es la «tutela de la vida» (del embrión), visto que, sometiéndose a ciertos procedimientos, se puede abortar. No es la tutela de la salud femenina, puesto que el procedimiento previsto no tiene manifiestamente este fin. Es, más bien, el control de la reproducción, al menos en el plano simbólico. Y, complementariamente, el control del potencial poder reproductivo femenino, de los cuerpos y de las mentes de las mujeres. Mujeres que se presentan como sujetos morales imperfectos, a los que no se les puede reconocer la plenitud de ese poder.

Por eso, me parece, que el desafío ético que hay que plantear es contemporáneamente el del reconocimiento de la dimensión pública del aborto voluntario, y el de la reivindicación de la competencia moral femenina para decidir, *por sí y por tanto por todos*, en el ámbito de la reproducción.

De modo que la discusión sobre la «autodeterminación» hacía referencia al principio femenino de responsabilidad en el ámbito procreativo. Se ha defendido la autodeterminación, (Mancina, 1989a; Zuffa, 1989; Boccia, 1990), como principio ético, antes incluso que jurídico y político, fundado sobre el reconocimiento de una subjetividad moral femenina basada en la relación, en la potencialidad de la experiencia de ser contemporáneamente una y dos, en una reapropiación del cuerpo sexuado y potencialmente fecundo.

La autodeterminación femenina por lo que respecta a la procreación tendría dos significados. Determinaría la plena individuación femenina, el acceso de las mujeres al estatuto pleno de individuo, a través del reconocimiento a las mujeres de un dominio (un *señorío*, lo denomina Cavarero, 1992) sobre su propia potencia generativa –hasta ahora su negación, como ya he dicho, ha sido razón y justificación de la exclusión de las mujeres de la subjetividad no sólo jurídica sino también moral–. Sería además un principio de ética pública. Excluidas de la polis en tanto que destinadas al orden domestico (véase también Mancina, 1989b), su ingreso en la esfera pública no puede más que producirse a través de una reorganización de la esfera pública misma capaz de dar cuenta del cuerpo sexuado femenino, de su potencia generativa, bajo pena en caso contrario de asimilación a lo masculino: camino frecuentado a menudo, y siempre con un resultado fallido. Pero esta reorganización presupone como principio ordenador el primado y la responsabilidad femenina en la procreación, que se convierte así en un principio de ética pública: se les debe reconocer a las mujeres, singularmente y en cuanto género, la competencia moral de decidir en este ámbito, lo que comporta la plena asunción y atribución de responsabilidad frente a sí mismas, al embrión, al varón y a la entera colectividad.

Todo ello no significa en absoluto que el varón o la colectividad no tengan responsabilidad alguna. Ambos conservan la responsabilidad de contribuir a asegurar las condiciones para que la decisión se tome libre, en la medida de lo posible, de condicionamientos externos, y comparten con las mujeres la responsabilidad en la atención y cuidado de los niños que nacerán.

¿Qué tipo de regulación jurídica del aborto voluntario estaría en coherencia con el reconocimiento de un principio de responsabilidad femenina en el tema de la elección procreativa?

En línea de principio, una elección de simple despenalización sería coherente con ese principio de responsabilidad femenina. El aborto voluntario debería desaparecer del código penal. De este modo, por otra parte, se afirmaría la imparcialidad del Estado respecto a elecciones éticas divergentes (desaparecería el Estado «abortista») y la no violación del principio de autonomía recíproca entre ética y derecho. Pero despenalización ¿de qué?, o mejor, ¿hasta cuándo?

¿Hasta qué punto el aborto es un aborto y no, en cambio, un infanticidio? Desde el plano de la reflexión ética, una vez se ha aceptado el principio de responsabilidad femenina, se debería aceptar que sólo las mujeres, cada una considerada individualmente, pueden decidir. Aceptar esto significa de hecho reconocer que las mujeres en general, y cada una en particular, son, mientras que el feto forme parte de ellas, completamente responsables de las relaciones del feto con ellas mismas. Significa ofrecer a las mujeres confianza, considerar que éstas no elegirán caprichosamente o a la ligera, significa otorgarles el estatuto de sujetos morales sexuados.

El proceso de la vida es un proceso continuo: no es la ciencia quien puede decidir cuándo una vida humana empieza o menos aún qué debe entenderse por vida humana. Esta decisión es y no puede ser más que convencional. Se trata entonces de interrogarse sobre los principios que pueden sustentar un acuerdo, y sobre las formas de ese mismo acuerdo. El artículo 2 de la Constitución, alegado por el entonces presidente de la Comisión Baldassarre en apoyo a su tesis de revisión en sentido restrictivo de la ley 194, dice que «...la República reconoce Y garantiza los derechos inviolables del hombre, sea como particular, sea en la formaciones sociales donde desarrolla su personalidad». La cuestión, entonces, tiene que ver con la definición de «hombre»: definición que no puede ser más que convencional, puesto que la ciencia no tiene nada que decir sobre cuándo una cierta organización de células debe o puede ser considerada un «hombre»<sup>22</sup>. Un acuerdo respetuoso con los principios que

22. Tanto es así que en las diferentes legislaciones europeas este problema se ha regulado de manera diversa, algunas permiten el aborto libre dentro de los 180 días, otras dentro de los 90, como en Italia.

antes proponía podría establecer la obligación del médico de hacer que el feto capaz de vida autónoma, fuera del seno materno, sobreviva, y de cuidar de él, cualquiera que sea el momento en el que deje el seno materno. No obstante, el tema de la «capacidad de vida autónoma» es una cuestión discutible y precaria, porque no tiene tanto que ver con cierta característica intrínseca de los fetos cuanto con el grado de desarrollo alcanzado por los avances médicos y tecnológicos. Lo que quiero decir es que no puede funcionar como un estándar, respecto al que se puedan fijar límites de tiempo de licitud e ilicitud. Ciertamente, si se pone a las mujeres en condición de decidir a tiempo, serán muy pocos los casos en que este problema se planteará. y en estos casos, se deberá tener en cuenta las circunstancias que han impedido a las mujeres decidir antes. Entonces, podemos llegar a acuerdos sobre límites de tiempo, no sobre la base de cuándo una cierta forma de vida puede llamarse humana, sino sobre la base del tiempo que se considerará necesario para que una mujer decida.

Otro tipo de regulación podrá acompañar, entonces, a la despenalización. Ya ahora, como se ha visto, existe una amplia indisponibilidad de médicos y paramédicos a practicar abortos. Ni siquiera la liberalización de las intervenciones de interrupción del embarazo, es decir, la posibilidad de dirigirse también a estructuras privadas, obviaría del todo este problema. El derecho de las mujeres a la salud, física y psíquica impone si no a un particular médico, sí a la estructura pública presente en el territorio la seguridad de ese servicio. Sólo, sin embargo, a través de una reglamentación precisa, aunque moderada, se puede evitar la decisión por parte de los miembros de la clase médica, por ejemplo, de dotarse de un código deontológico tal que vacíe de hecho el principio de autodeterminación femenina. La cuestión de los límites de tiempo, que sobre el plano de la reflexión éticofilosófica se puede resolver con la asunción femenina de toda la responsabilidad (y que conlleva la confianza, por tanto, en las mujeres como sujetos morales cuyas elecciones, *by and large*, no serán caprichosas)<sup>23</sup> se repropone en el plano jurídico, para disminuir la dis-

23 ¿O es que alguna mujer puesta en condiciones de decidir a tiempo afrontaría un aborto tardío, o sea, un auténtico parto? «En su conjunto existen tales rémoras naturales y culturales ante el aborto tardío, y por otra parte la demanda tardía está motivada en patologías tales, que obstaculizar el aborto tardío con medios jurídicos, basados sobre la hipotética desaparición de las capacidades de autodiagnóstico de la mujer en el nonagésimo día del embarazo, constituye una crueldad inútil y absurda» (Conti, 1981: 81-82).

crecionalidad del trabajador sanitario y de los colegios profesionales de personal sanitario, que, entre otras cosas, podrían oponerse a ciertas intervenciones justamente también en nombre de la obligación de proteger el derecho de las mujeres a la salud física y psíquica.

Total despenalización, por tanto, junto con una regulación lo más flexible posible, que pondere intereses diversos: el principio de autodeterminación, la tutela de la salud de la mujer, y no en último lugar el derecho a la vida del feto que tenga concretas posibilidades de vida autónoma.

No obstante, de la idea de que las elecciones sobre la procreación son al mismo tiempo competencia (individual) de las mujeres y cuestiones de interés público se pueden extraer otras consecuencias jurídicas. En parte ya las he indicado en el capítulo precedente. Retomaré, en breve, la discusión, como introducción al próximo capítulo. Antes, sin embargo, querría detenerme en una cuestión planteada por el entonces presidente del Tribunal Constitucional Baldassarre, quien ha sostenido la pérdida de la conciencia colectiva sobre los principios inspiradores de la famosa sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos (*Roe vs. Wade*, 1973) que de hecho liberalizaba el aborto, principios, que según Baldassarre, son propios de la cultura de los años sesenta y setenta y que inspirarían de hecho todas las legislaciones de aquellos años incluida la nuestra.

#### IV. *Roe vs. Wade*: el significado de *privacy*

Concretamente Baldassarre afirma que la citada sentencia se basa en la idea de que sólo es vida humana la vida de relación, la vida capaz de establecer relaciones sociales. Idea corriente en aquellos años, no hoy en día. Según Baldassarre en definitiva, la posibilidad de abortar, que él no discute, tendría que construirse como un derecho de libertad.

Pero ¿es cierta esa afirmación? Por el momento podemos excluir que nuestra ley se inspirara en aquel tipo de interpretación: ni en su estructura y ni en el lenguaje (ni en su vertiente práctica), como he intentado demostrar, la ley 194 configura el aborto como un derecho de libertad.

Quisiera, sin embargo, dar cuenta de la lectura que de la sentencia americana propone la politóloga americana Jean Cohen. Esto me permitirá, por

un lado, referirme brevemente al rico debate americano, por otro, retomar la cuestión en el marco de las discusiones italianas actuales, que se han trasladado de la legislación ordinaria al plano constitucional.

En la sentencia *Roe vs. Wade* la Corte Suprema establece en resumen que los Estados no pueden por vía legislativa prohibirle a una mujer abortar, porque se violaría su derecho a la *privacy*. El problema es, por tanto, averiguar qué es lo que se entiende por derecho a la *privacy*. Respecto a la interpretación de Baldassarre, el problema parece ser el de determinar si la construcción del aborto como un derecho de libertad se funda, en *Roe*, en la «convicción de que sólo es posible hablar de vida en relación a la vida social». Es decir, parece afirmar Baldassarre, que es posible ver el aborto como un derecho de libertad sólo si se entiende la «vida» (supongo, la vida humana) como la capacidad para establecer relaciones sociales.

Sin embargo, no parece éste el razonamiento de la sentencia *Roe*. En cualquier caso, es necesario concretar qué es lo que se entiende por *privacy*. Cohen (1994) empieza analizando críticamente dos posiciones que, desde puntos de vista diversos, atacan tanto la idea de la existencia de un derecho constitucional a la *privacy* como más específicamente la idea de que la decisión de una mujer de seguir adelante con un embarazo o no entre dentro de este derecho.

Comparten la primera de estas posiciones muchas juristas feministas, que consideran que el control femenino sobre la procreación se tutelaría mejor a través del recurso a la decimocuarta enmienda, o sea, al principio de igualdad, (véase, por ejemplo, McKinnon, 1987, Olsen, 1991, Sunstein, 1992). El concepto jurídico de *privacy*, según estas críticas, se basa sobre una distinción ideológica entre público y privado, donde lo privado, construido como esfera de no interferencia estatal, toma la configuración de una esfera casi natural: lo que significa que esta concepción está al servicio de dejar esa esfera al arbitrio del más fuerte, a la violencia doméstica, a la violación dentro del matrimonio, etc. Es verdad que la Corte Suprema en este y otros casos ha interpretado el derecho a la *privacy* como derecho individual y no como derecho de «una entidad» (por ejemplo, la familia), pero afirman estas críticas que puesto que las mujeres no están en una posición de igualdad sustancial con respecto a los varones en cuanto a la sexualidad, a los recursos económicos, etc., darles derechos en el ámbito reproductivo legitimándolos a través



de la *privacy* no sirve para nada, porque se hace abstracción de las condiciones sociales en cuyo seno tiene lugar la reproducción y el cuidado del niño. Por el contrario, argumentar a favor de la libertad de abortar en términos de igualdad pondría de relieve en primer lugar que las prohibiciones en este campo son injustas porque discriminan entre mujeres y varones. Cohen, aun estando de acuerdo con muchas de estas argumentaciones, considera, no obstante, que la apelación a la igualdad no puede sustituir del todo la apelación a la *privacy*: si, de hecho, viviéramos en un mundo de igualdad entre sexos, sin jerarquías sexuales, con buenas políticas sociales capaces de asegurar sostén y soporte al trabajo del cuidado de los niños, tal vez entonces, se pregunta Cohen (1994: 58), las mujeres ya no deberían tener el derecho de interrumpir un embarazo no deseado, ya no deberían tener autonomía decisional en este ámbito? «En el mundo de la igualdad sexual, ¿quién decide?, ¿deberían las mujeres revelar sus razones personales para abortar en un mundo tal?»

No es difícil advertir una fuerte analogía entre estas posiciones y aquellas de buena parte de la izquierda italiana, cuando se concibe la decisión de abortar como resultado de condiciones sociales y culturales que deben ser corregidas. No está en discusión que estas condiciones deban ser radicalmente transformadas: pero no es en su nombre que se defiende la autodeterminación femenina. Bajo el peligro, como apuntaba, de que se niegue esta facultad en la medida en que se piense que esas condiciones ya no subsisten<sup>24</sup>. El núcleo de la argumentación de Cohen, de hecho descansa sobre una interpretación de la *privacy* como un principio que afirma que «cada uno, individualmente, con independencia del estatus familiar, es titular de derechos constitucionales que protegen su autonomía personal, la inviolabilidad de su personalidad y su identidad (que comprende la integridad corporal) como algo propio». Esta interpretación, según Cohen, es precisamente la adoptada en la sentencia *Roe vs. Wade*, y en otros pronunciamientos constitucionales que la preceden y la siguen<sup>25</sup>. De ésta se deriva,

24 En un convenio reciente el jurista y ex presidente del Tribunal Constitucional Aldo Corasaniti sostenía justamente que las mujeres debían tener ciertamente la última palabra, pero después de motivar públicamente su decisión («El poder de engendrar y los límites de la ley», Roma, 18 de mayo de 1995).

25 En una sentencia de 1986 el juez Blackmun escribe: «Protejamos esos *derechos* [ ... ]. Protejamos la decisión de tener o no tener un hijo porque la paternidad altera en modo dramático la autodefinición del individuo» (cit. en Cohen, 1994: 68).

por ejemplo, la declaración de inconstitucionalidad de las normas que prevén el consentimiento del padre del concebido.

*Privacy*, por tanto, como derecho a la autonomía y a la integridad personal y corporal: algo que no puede demorarse en espera de un cambio a mejor de la situación social y económica o de la conquista de la paridad incluso Sustancial entre sexos. Esta concepción de la *privacy* no refuerza, sino que al contrario subvierte las concepciones tradicionales de la *privacy* familiar, ya que confiere derechos a las mujeres en cuanto individuos, no en cuanto miembros de la familia.

El segundo tipo de posiciones críticas frente a la doctrina de la *privacy* proviene, dice Cohen, de los filósofos neocomunitaristas, con una doble argumentación. En primer lugar, según los comunitaristas, la decisión de la Corte no puede considerarse en este caso neutral frente a las distintas valoraciones existentes en la sociedad sobre lo que es correcto en este ámbito<sup>26</sup>. El Tribunal, al considerar que la decisión de abortar es individual y privada, sostiene una posición precisa, y no compartida por todos, sobre el valor de la vida y sobre cuándo ésta inicia.

Baldassarre sostiene prácticamente lo mismo, a pesar de que no es ésta la razón por la que critica la sentencia. Para los comunitaristas, de hecho, el problema es que estamos frente a una evidente violación de la idea liberal de neutralidad del derecho respecto a las diferentes concepciones del bien. Para Baldassarre, el problema es que ya no se puede compartir –mejor, hoy ya no se comparte– precisamente esa concepción del bien<sup>27</sup>.

La sentencia *Roe*, después de hacer un amplio reconocimiento de lo que se piensa al respecto en la tradición jurídica y cultural americana y occidental en general, concluye afirmando que no existe consenso, que «el no nacido nunca ha sido reconocido jurídicamente como persona» y que «no tenemos necesidad de resolver la difícil cuestión de cuándo la vida inicia. Cuando los médicos, los

26 Véase también Ferrara (1992). Para Michael Sandel esta decisión del Tribunal es precisamente el ejemplo típico a través del que se desvela el mito de la ideología liberal, que se quiere neutral respecto a diversas concepciones Sustantivas del bien, allí donde en cambio implícitamente adopta una.

27 Existen notables similitudes, no obstante, entre la posición de Baldassarre u otros constitucionalistas que, como él, ven la Constitución como conjunto de valores cuya interpretación debe cambiar cuando cambia en la «sociedad», y la posición de estos filósofos comunitaristas americanos, para quienes el «bien» debe prevalecer sobre lo «justo» y el bien coincide con los valores compartidos (dominantes) de una comunidad.

filósofos y los teólogos no consiguen encontrar un acuerdo [ ... ] la magistratura no está en situación de especular sobre la respuesta». «El derecho ha sido hasta ahora contrario a adoptar cualquier teoría de que la vida, como la reconocemos, empiece antes del nacimiento, o de atribuir derechos positivos al no nacido... » Desde este punto de vista, el Tribunal no se encuentra en situación de decidir si dos *derechos* igualmente garantizados se encuentran enfrentados y cuál debe prevalecer, sino más bien si los derechos individuales pueden ser violados por una mayoría legislativa<sup>28</sup>. Lo que está en juego en esta sentencia no es por tanto una cierta concepción sustancial del bien –por ejemplo, que no existe vida fuera de la vida de relación–, sino quién debe decidir sobre esta definición sustancial, la mujer como individuo o cierta «comunidad», Estado o asamblea parlamentaria. ¿Quién debe decidir sobre el «valor de la vida»?

La respuesta comunitaria es, claramente, la «comunidad». Sin embargo, dice Cohen (1994: 83):

Cuando están en juego derechos constitucionales fundamentales, éstos deberían ser tutelados Contra las alteraciones que una mayoría del 51 por ciento de una legislatura puede realizar bajo la presión de la voluntad popular, de intereses fácticos, de minorías fuertes o del deseo de los diputados de ser reelegidos.

Según Cohen, por tanto, esta materia no puede o no debe ser regulada por ley, ya que en la misma están en juego derechos fundamentales. Y estos derechos fundamentales, comprendidos en eso que la Corte ha llamado *privacy*, son la libertad, la posibilidad de decidir sobre el propio cuerpo, la libertad de conciencia, la inviolabilidad de la personalidad, la integridad corporal.

Cohen responde también a los comunitaristas cuando sostienen que esta concepción de *privacy* comporta una idea de la autonomía como dato *a priori*, propiedad de un individuo abstracto y carente de vínculos. En su opi-

28 En este sentido, el Tribunal naturalmente no es neutral respecto a todos los valores. Del mismo modo no lo es ninguna democracia en un Estado de *derecho* constitucional, ya que está vinculada al respeto a los derechos fundamentales, que funcionan, diría Ferrajoli (1989) como principios de «deslegitimación interna»: normas inferiores y praxis son susceptibles de ser declaradas inválidas si no son coherentes con las normas constitucionales. Éstas, a su vez, incorporan principios políticos y morales «externos» al derecho. Véase también Zagrebelsky (1993) y Habermas (1992).

nión esta crítica y aquella que interpreta la *privacy* como derivada del y en conexión inextricable con el derecho de propiedad no dan en el blanco:

El significado jurídico de los derechos constitucionalmente protegidos en la *privacy* respecto a cuestiones personales es que tales derechos *confieren* autonomía decisional al individuo, y por tanto reconocen su estatuto de sujetos en ciertas esferas. Éstos no *presuponen* individuos autónomos o una particular idea del ser.

Respecto al nexo entre *privacy* y derecho de propiedad, éste ha sido muy estrecho, según Cohen, en la jurisprudencia constitucional americana hasta los años treinta, pero ha ido disolviéndose desde entonces<sup>29</sup>.

En cualquier caso, lo que más nos interesa son las argumentaciones de Cohen no sólo a favor de la autodeterminación sobre la base de un derecho a la *privacy*, sino también en favor de una solución del problema sobre la base de la defensa de principios constitucionales antes que a través de las leyes.

*Privacy*, por tanto, según Cohen, no significa sólo, genéricamente, libertad, no sólo tiene que ver con una obligación del Estado de no hacer «*the right to be left afane*»). O dicho de otra manera, según Cohen, la doctrina de la *privacy* a la que alude la Corte Suprema en su sentencia considera explícitamente la tutela de la autonomía decisional femenina' en este ámbito como instrumental en relación con el respeto y la tutela de la propia identidad personal, con la propia facultad de ser lo que se quiere ser, con el reconocimiento de la autonomía moral<sup>30</sup>. Es necesario según Cohen (1994: 114), interpretar el derecho a la *privacy* reconocido a las mujeres en lo que respecta a la procreación a partir de una noción de ser como ser concreto, corpóreo, sexuado.

29 No puedo entrar aquí en este problema. Véase en cambio Ferrajoli (1989, parte V), para un análisis crítico de la noción de *derecho* subjetivo y la distinción entre *derechos* fundamentales y situaciones jurídicas, entre las que se encuentra el *derecho* de propiedad.

30 Véase al respecto también Dworkin (1994) cuando a la pregunta de si debe ser la «comunidad» o la mujer embarazada quien decida cuándo se viola el valor vida, responde que al menos en parte depende del objetivo que se quiere alcanzar: si es el de inducir un sentido de responsabilidad moral o el de conseguir el acuerdo con el punto de vista de una mayoría. Si el objetivo es el de la responsabilidad moral, entonces la solución más adecuada es reconocer a la mujer que es suya la decisión de resolver dilemas morales que le afectan directamente.

Somos nuestros cuerpos, no los poseemos. Nuestros cuerpos, nuestra interpretación de nuestros cuerpos, nuestro sentido de control sobre nuestros cuerpos son centrales en relación a nuestra dignidad e identidad personal:

Forzar a una mujer a soportar un embarazo no querido es forzarla a una identidad por encima de ella misma, la identidad de mujer embarazada y madre. Su integridad corporal en sentido tanto físico como emocional es lo que está en juego en las leyes que criminalizan el aborto [ ... ]. No porque las mujeres se identifiquen con sus úteros o porque sean propietarias de fetos, sino porque la experiencia del embarazo constituye un cambio fundamental en su sentir físico, emocional y simbólico y, por tanto, en su identidad y en la conciencia de sí mismas.

Quisiera detenerme sobre dos cuestiones, que surgen tanto de la sentencia americana como de la lectura que de la misma hace Cohen, en relación con algunas posiciones que recientemente se han manifestado en Italia sobre la constitucionalidad del aborto. Y ello porque, si bien la opción de política del derecho a la que llega Cohen es la misma –despenalización– a la que llega parte de la reflexión feminista italiana, el itinerario es en cambio distinto, y análogo al de algunos juristas (varones).

La primera cuestión tiene que ver con el problema, puesto de manifiesto por los comunitaristas, de la no neutralidad del derecho respecto a las elecciones sustantivas acerca del bien. Como he sostenido, los neocomunitaristas utilizan la sentencia Roe para denunciar la imposibilidad de un derecho imparcial, ya la vez reclamar la asunción explícita de un punto de vista. Contraviniendo así el principio liberal de la separación entre derecho y moral.

A este principio se acoge en cambio Ferrajoli (1995) cuando argumenta en favor de la inconstitucionalidad de cualquier tipo de prohibición en el tema del aborto, sosteniendo que las prohibiciones están motivadas sobre la base de una particular idea moral que identifica el nacimiento del individuo con la concepción. Pero puesto que lo que constituye, para el derecho “persona», es, y no puede ser más que, fruto de una convención, esta argumentación me parece débil: no porque, hoy, sobre la base de la convención existente no se pueda motivar la inconstitucionalidad de prohibiciones, sino porque nada puede hacernos pensar que las convenciones no pueden cambiar

mañana. Ferrajoli no obstante, defiende la inconstitucionalidad de las prohibiciones también y sobre todo, con otra motivación, bastante cercana a la de Cohen: el derecho penal puede prohibir una acción, no imponerla. La prohibición del aborto implica la imposición a una mujer de tener un hijo, la constricción a una vida que ella no ha elegido. Desde este punto de vista, se puede en cambio argumentar a favor de la constitucionalidad del aborto basado en el artículo 13 de la Constitución, que tutela la libertad personal. No obstante, supongamos que se establezca convencionalmente que se es «persona» desde la concepción. Las técnicas de reproducción asistida permiten ya hoy implantar el embrión de una mujer en el útero de otra: la prohibición del aborto no se configuraría ya como imposición de una acción, puesto que se trataría «sólo», en vez de practicar un aborto, de extraer un embrión para donarlo a otra mujer. Elección en cierto modo obligada, si estuviese en juego el derecho a la vida de una «persona». Por tanto, también esta argumentación me parece débil<sup>31</sup>.

La segunda cuestión tiene que ver con los derechos, su lenguaje, su lógica. Sostiene Cohen que no hay nada en este lenguaje y en esta lógica que obligue a asumir un sujeto abstracto, carente de vínculos. Muy al contrario, que el derecho a la *privacy* comprenda el derecho al aborto ofrece una nueva interpretación de este derecho ahora atribuido a un sujeto encarnado, corpóreo, sexuado. Análogamente, con referencia a nuestra Constitución, podremos interpretar la elección de procrear como facultad incluida en el derecho a la libertad personal, y así cambiaremos el significado de este derecho y del sujeto titular.

Creo que es importante poner en evidencia tanto la constitucionalidad del aborto, como, sobre todo, la naturaleza de *signos* de las normas, cuyo significado cambia según el cambio social y en virtud de los conflictos políticos y culturales. En cualquier caso, así ha sido históricamente: la titularidad de los derechos se ha ido progresivamente extendiendo a franjas siempre más anchas de población, y en este proceso los derechos mismos han sufrido continuos procesos de redefinición y reinterpretación. No obstante, si no estoy segura de que la extensión de los derechos *all the way down*, y sobre todo en

31 Había apenas escrito estas líneas cuando apareció en la prensa una propuesta en este sentido del ginecólogo (abortista) Carlo Flamigni.

esferas donde están en juego relaciones fuertes, reciprocidad, interdependencia, sea productiva y esté carente de riesgos, ni de que no existan límites intrínsecos al lenguaje de los derechos que obstaculicen una reinterpretación de los sujetos a los que se les atribuyen (sobre todo esto volveré en el último capítulo), siento una gran perplejidad frente al razonamiento de Cohen (y de Ferrajoli) por otros dos motivos.

El primero es un motivo de carácter estratégico (ya lo he apuntado). El llamamiento a los derechos, o mejor, a la construcción del aborto, si no como un derecho en sí mismo, como comprendido en el derecho a la libertad personal, introduce inevitablemente una lógica adversarial en la que se oponen derechos a derechos, sujetos titulares de derechos a otros sujetos titulares de derechos. Me parece que, al menos en la estado actual, y sobre todo en el contexto político y cultural italiano, esta construcción correría el riesgo de producir una simplificación, y no un enriquecimiento interpretativo. El proceso de subjetivación del feto, desde el análisis del que he partido, utiliza precisamente el lenguaje y la lógica de los derechos, y así está sucediendo respecto de los «padres». El poner entre paréntesis las relaciones, en primer lugar entre la madre y el feto, y por tanto la persistente exclusión del cuerpo sexuado de! lenguaje jurídico, en virtud hoy de la reivindicación de los «derechos», me parece que indica una resistencia fuerte de este lenguaje a una reinterpretación en la clave propuesta por Cohen (y Ferrajoli) y, lo que es más, su uso político dirigido precisamente a la construcción en sentido antagónico del escenario de la procreación.

El segundo motivo es explícitamente político. Tiene que ver con el permanecer próximos al sentido de la experiencia del aborto así como se ha vivido, se vive y se ha reflejado en la mujeres. Abortamos no en virtud de un derecho que nos ha sido concedido o que hemos conquistado, sino en virtud de un poder generativo que nos compete, a pesar de no ser reconocido por el derecho. Este poder, como decía, es fuente de responsabilidad. Para que esta responsabilidad sea reconocida y se le otorgue valor, se requiere la desaparición de las prohibiciones y de las regulaciones. Nos puede bastar, apuntaba Boccia (1995), que el aborto no sea inconstitucional. No es necesario, antes bien es reductivo y en muchos sentidos distorsiona dar, construirlo como un «derecho».

## V. Responsabilidad y filiación

Si nadie, ni siquiera el padre del concebido, tiene el derecho de imponer a una mujer el no abortar, ni, en sentido contrario, abortar, ¿se le puede imponer a un varón por ley un hijo, a través del reconocimiento de la paternidad biológica?

Se puede concebir, se ha dicho, por mera casualidad, por error. Se puede concebir por un deseo compartido que puede menguar, supongamos, sólo del lado masculino. Se afirma que lo que cuenta es la desaparición del deseo femenino. Pero si lo que desaparece es el deseo masculino, la mujer embarazada se encuentra en cualquier caso frente a un dilema que no es el mismo que el del varón en el caso precedente. De hecho, la mujer no puede simplemente desaparecer. De un lado, su situación es, en línea de principio, una posición de mayor fuerza: puede de hecho tener el hijo incluso si su pareja no lo desea. Por otra parte, cualquiera que sea su decisión, las consecuencias para ella son inmediatas y tangibles: un aborto o un parto. Esta disparidad parece permitir una disparidad de derechos. Si la mujer decide tener un niño, también el varón debe hacerse cargo de la situación, lo quiera o no. En esta dirección parece ir otro argumento. Una vez nacidos, los niños tienen derecho al cuidado y a la atención de los propios padres: es decir, los padres (ambos) tienen la obligación de cuidar a los propios hijos.

No obstante, invirtamos por un momento la óptica introduciendo dos cuestiones. La primera relativa al problema de la paternidad, la segunda tiene que ver con el interés público que antes señalaba.

La construcción de la paternidad en clave biológica no es tan sólo una conquista femenina, ni tan sólo un derecho de los niños. Es en cambio, también, un posible instrumento en mano de los varones para mantener el control sobre la filiación, es una coartada más para que la comunidad decida no asumir el cuidado de los niños.

No sólo las mujeres, también los varones pueden pedir el reconocimiento de la paternidad, y sobre esta base cuestionar el cuidado y el control de los hijos por las madres. Sería algo extraño en nuestros días, al menos en Italia. Pero planteémoslo este problema, por ejemplo, en el contexto diseñado por las nuevas tecnologías reproductivas. Un varón contrata un hijo con una mujer, y la mujer decide, cuando el niño ha nacido, quedárselo. El varón impone el reconoci-



miento de la paternidad y, una vez lo ha obtenido reclama la custodia del niño. Es posible, incluso probable, como el caso de Baby M. Lo demuestra (véase el primer capítulo), que el más rico, más culto, de entre los padres sea considerado de más confianza, mejor padre que el otro progenitor también biológico.

La equiparación entre maternidad y paternidad naturales ha constituido una conquista para las mujeres, allí donde éstas (como a menudo ocurre de hecho) están en una situación económica y social débil que no les permite fácilmente por sí solas el cuidado de los hijos. La obligación del mantenimiento de los hijos corresponde a ambos padres naturales (véase el artículo 30 de la Constitución): la admisión del reconocimiento de paternidad por vía judicial, a pesar de larga, complicada, difícil, se presenta como garantía, al menos formal, para madres e hijos naturales.

Es así porque a pesar del dictado constitucional de tutela de la maternidad y de la infancia, las ayudas económicas y sociales a las madres solteras ya sus hijos son escasas, cuando no inexistentes, y de hecho la maternidad fuera de la pareja se desalienta, se «criminaliza», se castiga. Así, la búsqueda de la paternidad puede ser utilizada (por ejemplo, en los Estados Unidos, véase Fineman, 1995) por los gobiernos para evitar pagar los subsidios a las madres solteras, imponiendo en su lugar obligaciones a los ya identificados padres naturales, lo que entre otras cosas se traduce en la imposición de hecho y en la enfatización simbólica de la familia nuclear, y en la construcción cultural de la maternidad fuera de la pareja como una maternidad desviada y fuente de ulteriores males sociales<sup>32</sup>.

Y sin embargo, es cierto que no se elige siempre libremente ser o no ser madre. Y no obstante, es precisamente esta elección la que debe reconocerse y tutelarse, tanto en el plano individual como en el colectivo. Lo que comporta no tanto la imposición, por ley, de un hijo a un padre que no lo quiere, cuanto un sistema de garantías y tutelas para las mujeres que, solas o no, de-

32 Sobre esto volveremos. Pero hay otro aspecto que se ha de considerar. Los desarrollos científicos permiten verificar con gran seguridad la maternidad y paternidad a través del examen del ADN de los padres e hijos. Un episodio que hace tiempo aparecía en los periódicos hacía referencia a la investigación de la paternidad de dos gemelos ordenada por un estado de los Estados Unidos instado por el compañero de la madre, precisamente para determinar sus obligaciones de manutención, que de otro modo deberían ser a cargo del Estado: concluyó que los dos gemelos eran de padres diversos. ¿No viola este procedimiento de una manera manifiesta el derecho a la intimidad de la madre?

cidan o se encuentren en condiciones de tener hijos. El primado y la responsabilidad femenina en la procreación no niegan el estatuto de cuestión pública de la procreación misma. O, por otro lado, el derecho de los niños al cuidado y a la educación. Existe una responsabilidad colectiva frente a ellos, mientras la decisión de si vienen y cómo vienen al mundo es de esa parte de la comunidad, individualmente y en cuanto género, que de hecho los hace venir al mundo.

## VI. ¿Hay que cambiar la ley?

Todas las propuestas de ley recientes tienden a reforzar la llamada «prevención». Se sostiene que la ley 194 no ha funcionado suficientemente bien, porque no se ha aplicado la parte preventiva. Es, como ya he señalado, un argumento curioso. Desde dos puntos de vista. El primero y principal tiene que ver con el objetivo de la ley: disminuir la gravedad de las consecuencias del aborto clandestino. Si el objetivo no ha sido alcanzado totalmente, no es porque se ha realizado poca prevención, si por ésta se entiende, como hacen parte de los comentaristas y de los redactores de las propuestas de modificación, un mayor *control* de las motivaciones de las mujeres por parte de los consultorios y estructuras públicas y del voluntariado. Al contrario, si no se ha alcanzado el objetivo ha sido más bien porque la ley 194 impone todavía un itinerario largo y complicado, porque impone la autorización para las menores, porque se ha enfrentado con los abusos de las opciones de objeción de conciencia por parte de los médicos y paramédicos, porque no se puede realizar abortos en las estructuras privadas.

Pero si, impropriamente como yo creo, queremos atribuir a la ley 194 también el objetivo de disminuir los abortos<sup>33</sup>, debemos constatar entonces

---

33 Extraño objetivo, y todavía más extraña interpretación de la ley: sería como imputar a la introducción del divorcio en Italia la disminución de los divorcios tras veinticinco años desde la aprobación de la ley. O creer que, con una ley nueva Contra la violencia sexual, disminuiría la violencia sexual. Más bien, y no es poco, podemos sostener la hipótesis de que la disminución de los abortos tiene que ver con lo que Lilli Rampello (1995) llama un crecimiento de la competencia femenina, es decir, no sólo y no tanto un mejor conocimiento del propio cuerpo, sino una mayor posibilidad de control sobre sí misma, mayor autoridad y poder en la relación con el otro.

que los datos ofrecidos por el Ministerio de Sanidad muestran que este objetivo se ha alcanzado ampliamente.

La disminución de los abortos clandestinos, por otra parte, se debe precisamente al hecho de que la ley, en su parte llamada preventiva, ha sido ampliamente desaplicada. Como sostiene María Luisa Boccia (1995), la ley 194 no es una buena ley que desgraciadamente ha sido desaplicada, sino una ley mala que ha funcionado justamente en cuanto ha sido desaplicada. Es decir, en la práctica, ha funcionado cuando y en la medida en que médicos y mujeres han considerado el aborto voluntario como un «derecho», más que como una opción ilícita cuya posibilidad de ejercicio dependía de la existencia comprobada de condiciones particulares y excepcionales.

Justamente es esto lo que quieren evitar, apoyándose en el derecho a la vida constitucionalmente garantizado por el artículo 2, aquellas propuestas que pretenden reforzar el vínculo entre posibilidad de abortar, y verificaciones médico-psicológicas/psiquiátricas sobre las motivaciones de las mujeres.

Tomo por ejemplo las propuestas de ley 719 y 720, primer firmante el diputado Giovanardi, presentadas en la cámara el 17 de junio de 1994. El razonamiento es éste: la ley 194 es inconstitucional, precisamente porque viola el artículo 2 de la Constitución, en el que, según la sentencia del Tribunal Constitucional de 1975, reside la tutela del concebido. El Tribunal, en esa misma sentencia, se pronunciaba en favor de una «ponderación de intereses» entre derecho a la salud de la mujer y derecho a la vida del concebido, resuelta a favor del primero, no existiendo equivalencia entre el derecho a la salud de quién es ya persona y la «salvaguardia del embrión que todavía no es persona». Pero el Tribunal, argumentando de esta manera, habría descriminalizado el aborto sólo en los casos de peligro grave y médicamente verificado para la salud de la mujer. La ley 194, al contrario, dejaría en línea de principio, y más todavía de hecho, la decisión de abortar a las mujeres, sobre todo en los primeros tres meses, sin comprobar las condiciones y las motivaciones.

En la propuesta 720, los redactores proponen una corrección de la ley 194 que permita hacer efectivos los controles «sobre las condiciones de licitud del aborto», y limitar estas condiciones a las sanitarias, equiparando así los procedimientos previstos para la interrupción del embarazo en los primeros tres meses y los previstos para el período sucesivo.

La propuesta 719 es más explícita y detallada. En sustancia, prevé que la mujer sea invitada explícitamente, por el médico al que acude para obtener el certificado para abortar, a dirigirse a un consultorio o ente o asociación de voluntariado que tengan entre sus propios fines la «prevención del aborto voluntario», elegido por ella de entre una lista preparada por el municipio. Si la mujer no elige, elige el médico, y este consultorio o ente está en cualquier caso autorizado a ponerse en contacto con la mujer y con el eventual padre del concebido (que tiene «un autónomo poder de intervención») «de propia iniciativa», para discutir con ella (o ellos) presentándole posibilidades diversas, ayudas necesarias, etc. Después de siete días obtendrá en cualquier caso el certificado demandado.

Muy parecida la propuesta popular (nº 1325, 25 de enero de 1995, primer firmante Delfino), mientras que la propuesta de Alleanza nazionale (n.º 1577, 8 de noviembre de 1994, primer firmante Scalisi) pone junto al aborto, la fecundación artificial y el «ligamiento temporal de las trompas con fines contraceptivos». Esta última propuesta dispone que las mujeres deban dirigirse exclusivamente al consultorio familiar público para obtener el certificado necesario, y a los consultorios se les delega las tareas de información, propuesta de intervención y ayudas, etc. Los consultorios, no obstante, pueden valerse de «formaciones sociales de base y de voluntariado».

Como en las propuestas antes citadas, también en ésta el primer artículo proclama que el Estado tutela la vida humana del concebido. Como en las otras, la casuística de condiciones que hacen posible el aborto se hace más restrictiva y detallada, y su verificación necesaria para la concesión del certificado.

Puesto que al final la decisión última es la de la mujer, la completa implantación de estas propuestas está dirigida a una reposición simbólica de principios que se traducen en un control vejatorio y punitivo. La «prevención» entendida de este modo ciertamente desanimará a muchas mujeres a recurrir al aborto legal, con el resultado de incrementar el aborto clandestino o el «turismo abortivo».

Por parte «progresista» se insiste en la bondad de la ley 194 (véase por ejemplo el diseño de ley comunista nº 134, presentado al Senado el 21 de abril de 1994, primera firmante Salvato), probada con la disminución de los abortos especialmente en las regiones en las que hay presencia de consultorios familiares, y se indican las vías para una mejora de la ley misma como la recalificación y

multiplicación de consultorios en el territorio nacional, la extensión de una correcta información contraceptiva, la seguridad de un servicio abortivo con un adecuado número de médicos no objetores y, en fin, la abolición de la necesidad de un *consentimiento* paternal o del juez tutelar para las menores.

No obstante, la actual defensa de la necesidad de potenciar la «prevención» y la escasa claridad y gran ambigüedad de este término, tanto en la «derecha» como en el «centro» y en la «izquierda», autorizan a pensar que un terreno común existe, y que es precisamente, todavía, aquel de los primeros años setenta, es decir, el del aborto como «plaga», «problema social» al que recurren las mujeres por ignorancia, miseria, falta de alternativas y apoyos sociales y económicos. Parece que la única alternativa a esta conceptualización es la del capricho, la del egoísmo femenino, al que se opone firmemente el «deber de la sociedad de proteger la vida concebida y el deber de la mujer de aceptar posibles intervenciones de asistencia y ayuda», tal vez a través de la formulario ministerial adecuado (Ddl n.º 1325). Algo así como decir que si tienes todo el apoyo y la ayuda necesaria, y si antes has tenido todas las informaciones adecuadas, si insistes en abortar es por capricho, «maldad», escaso sentido de la responsabilidad. Te permitimos abortar, no sin antes someterte a humillación: debes de saber, en resumen, que eres una asesina, y la sociedad así te juzga. En definitiva, aborto como plaga social y aborto como elección egoísta y arbitraria conviven perfectamente, es más, son las dos caras de la misma moneda.

Cuando, desde la izquierda, se invocan medidas de prevención «antes de la concepción», como la educación sexual en las escuelas, la información sobre los anticonceptivos —medidas que de por sí resultan loables siempre y cuando no se conecten a la cuestión del aborto— se corre el riesgo de perpetuar un peligroso equívoco: que antes o después, cuando existan buenas leyes y sean bien aplicadas, el aborto desaparecerá.

Si los abortos han disminuido en Italia es porque las mujeres tienen mayor autoridad y mayor poder, mayor competencia sobre la sexualidad y en las relaciones con los varones. Pensar o aspirar a una sociedad en la cual las mujeres no «se verán obligadas» a abortar, o simplemente ya no lo harán, es un poco como imaginar la sociedad comunista, sin Estado y sin derecho. ¿Es útil razonar de esta manera? En mi opinión no sólo no es útil sino que razonar de este modo es peligroso.

Laura Conti, y, más recientemente, Roberta Tatafiore (1995) consideran al Contrario que de lo que se debe partir es del hecho de que las mujeres abortan, tanto cuando el aborto es ilegal como cuando el aborto es legal en ciertas circunstancias. Es el precio que las hembras (y sólo ellas) de la especie humana pagan por la desaparición del período de celo: las alternativas son la castidad absoluta o la aceptación de todos los embarazos, con los resultados catastróficos, que todos conocemos, para el destino de la especie humana sobre esta tierra. Y por tanto, el objetivo es hacer posible abortar con el menor malestar, con los menores costes para la propia salud física y psíquica posibles.

A la despenalización pura y simple, es decir, a la desaparición del aborto del código penal, se llega también a través de otro tipo de argumentaciones. Entre los juristas varones, por ejemplo, empiezan a despuntar posiciones como la de Gustavo Zagrebelsky (1995) que, en una intervención con motivo de un coloquio con Baldassarre, no niega la legitimidad de una discusión sobre la constitucionalidad de la ley 194 pero, sostiene, «un punto que debería ser pacífico en cualquier discusión de buena fe es que todas las prohibiciones legales, estén en manos del juez penal que condena, o del médico que rechaza intervenir, o del padre que niega el consentimiento, o del padre que impone su voluntad procreadora, se resuelven concretamente no en el impedimento del aborto sino en la búsqueda del aborto clandestino. Como juristas, no podemos más que reconocer con humildad un límite a la eficacia de la coerción jurídica. Existen ámbitos que por su naturaleza están cerrados a la “norma externa” jurídica y necesariamente deben abandonarse ser restituidos al ámbito de la norma moral. Tal vez las fuentes de la vida y de la sociedad están entre ellos. Lo que acontece antes del nacimiento no incumbe al derecho, porque éste es impotente y puede sólo causar daño». A conclusiones similares llega Ferrajoli (1995), que ve en la prohibición generalizada y en la autorización en ciertas condiciones un uso desviado del derecho penal, sometido a una precisa opción moral, allí donde de facto carece de cualquier pretensión de eficacia preventiva o disuasiva. Rodota (1995) es asimismo explícito: «... dar la vida –propiedad del género femenino– impone un respeto que no puede resolverse totalmente en el juego de las normas, o peor, de las tácticas políticas».

Una retirada del «derecho», por tanto, de ciertas materias. Por sobriedad, porque son irreducibles a la norma positiva, en virtud del principio de separación entre derecho y moral.

Algunas mujeres sostienen la despenalización con argumentaciones diversas. Jourdan, por ejemplo, (1993: 233) considera que:

Despenalizar el aborto significa reconocer el sentido verdadero de lo que existe, y resulta anulado por la legalización: a) la tradición de autonomía respecto del Estado, es decir, las decisiones y las prácticas en materia de embarazo tienen una medida propia, socialmente reconocida, tanto fuera Como por encima de la ley; b) las diferencias entre las mujeres, cuyos comportamientos siguen criterios no reducibles a la casuística y a las vicisitudes de la ley.

Para Jourdan (y otras, véase Campari, Cigarini, 1989, y Cigarini, 1992) el derecho tendría para los varones esencialmente una función simbólica: más aún, el derecho sería expresión de un símbolo masculino a través del que se expresaría su autoridad social. La autoridad social femenina se ejercitaría fuera y más allá del derecho y, hoy, trabajando por un derecho que «se auto-limita en presencia de la autoridad femenina».

Diría que, más allá de expresiones no claras como «por encima de la ley» y «vacío legal» (que comentaré en otro capítulo) esta posición conduce a la idea de un derecho dúctil, sobrio, no partiendo de la lógica, de las pretensiones, o de los fracasos del derecho (positivo), sino razonando sobre una experiencia (femenina) sedimentada históricamente por autorregulaciones sociales: interviniendo sobre la misma, el derecho (positivo) no puede ocasionar más que «daños».

Por otra parte, como ya decía, no se entiende por qué una hipótesis de despenalización del aborto debería encontrar mayores obstáculos de los que ha encontrado y todavía encuentra la legalización.

En todo caso, al contrario, debería ser más fácil llegar a un acuerdo sobre este terreno con quien argumenta contra el aborto por razones morales: el Estado no asumiría ninguna opción moral. La desaparición del aborto del código penal, pero también la desaparición de cualquier ley «autorizativa», salvando, con alguna norma adecuada, el derecho a la salud constitucionalmente protegido, de forma que se asegurase a la mujer la posibilidad (no la obligación) de recurrir gratuitamente a las estructuras públicas (donde es probable que las objeciones de conciencia, frente a la «conurrencia» de las estructuras pri-

vadas, disminuyeran)<sup>34</sup> dejaría la elección de abortar a la conciencia de cada una, o si preferimos, a su responsabilidad. A una responsabilidad que se ejerce en las relaciones, en primer lugar en la relación espacialísima y exclusiva con el embrión, y después con el eventual compañero y los otros y otras: «La despenalización del aborto invita al hombre a medirse con su deseo de paternidad, y con su envidia, etc., no haciendo uso del derecho, sino de la relación personal con una mujer» (Jourdan, 1993: 236)<sup>35</sup>.

---

34 No es extraño, como es sabido, que médicos y paramédicos objetores en la sanidad pública sean descubiertos realizando abortos en centros privados hoy clandestinos, con considerables ganancias.

35 Sobre la envidia masculina, y sobre los miedos masculinos que parecen potentemente emerger cada vez que se trata del aborto y del poder procreativo de las mujeres, véase las divertidas y agudas páginas de Conti (1981).