

## ¿Qué hay de malo en tener hijos?

Pablo de Lora

*¿DÓNDE estará mi vida, la que pudo haber sido y no fue, la venturosa o la del triste horror, esa otra cosa que pudo ser la espada o el escudo y que no fue? ¿Donde estará el perdido antepasado persa o el noruego, dónde el azar de no quedarme ciego, dónde el ancla y el mar, dónde el olvido de ser quien soy?...*

(Jorge Luis Borges, "Lo perdido" en *El oro de los tigres*, 1972)

### 1. Introducción:

La actividad de reproducirse, tan profundamente ligada a nuestra condición de animales ha sido considerada, durante muchas épocas como una obligación; concretamente, como el cumplimiento del mandato de "creced y multiplicaos" dado a los hombres en el Génesis<sup>1</sup>. Con posterioridad, tener hijos o no tenerlos se ha visto como una expresión típica del ejercicio de la libertad personal, cuyo fundamento radicaría a su vez bien en la autonomía individual, bien en la contribución que la reproducción hace al bienestar individual, bien en el valor de la igualdad entre hombres y mujeres<sup>2</sup>.

Cuando aludimos a la libertad procreativa estamos hablando de una panoplia de decisiones tales como con quién se reproduce uno, cuándo y cuánto, es decir, de un conjunto de inmunidades frente al Estado que la Declaración Universal de los Derechos Humanos recogió genéricamente en el artículo 16.1 como el derecho de todos los individuos a partir de la edad núbil de "fundar una familia" sin restricciones por razones de raza, nacionalidad y religión. Todavía en 1967, dieciséis Estados de los Estados

---

<sup>1</sup> En la filosofía moral contemporánea secularizada, este deber se ha defendido también como una manifestación del "prescriptivismo universal". En efecto, para R. M. Hare si los seres potenciales importan tanto como los existentes, y respecto de estos últimos tenemos una obligación de prolongar su vida cuando haciéndolo mantenemos su nivel de bienestar, también habríamos de comportarnos de esa manera con respecto a los que pudiéramos concebir. En definitiva, el hecho de que se agradezca haber sido concebido porque uno lleva una vida dichosa ha de ser tenido en cuenta en nuestras deliberaciones procreativas; véase Hare, 1993, pp. 67, 70-71, 87-88, 153-154. Para Kavka (1982, p. 104) y Laudor (1994, p. 1680) un utilitarismo del acto que sea consecuente está comprometido con tesis como las de Hare.

<sup>2</sup> Brock, 2000, p. 214. La idea de Brock es que la libertad reproductiva (en especial, la decisión de poner fin al embarazo) hace que la mujer pueda mitigar los efectos de variadas desigualdades basadas en el género que le afectan en otros ámbitos de su vida; *ibid.*, pp. 221-222.

Unidos contaban con las llamadas *miscenation laws*, leyes que prohibían el matrimonio interracial y a las que se puso término en la sentencia *Loving v. Virginia* de la Corte Suprema de aquel país<sup>3</sup>.

Hoy parece haber consenso en que dicha libertad reproductiva incluye el uso de anticonceptivos, pero sigue siendo muy discutido si la interrupción voluntaria del embarazo es una opción sobre la que el Estado puede imponer restricciones o incluso una prohibición total. Con la aparición de las técnicas de reproducción humana asistida se suscita también la pregunta relativa a si tales técnicas constituyen un medio alternativo de reproducción al que igualmente se tiene derecho, o si cabe permitir su utilización sólo a quienes no pueden procrear por medios naturales. La mayoría de las legislaciones europeas, excepción hecha de España, han optado por esta segunda vía.

La fecundación *in vitro* posibilita, además, el conocimiento de información genética valiosa en el momento previo a la implantación del embrión en el útero. Durante la gestación, mediante métodos tales como el *triple screening* y la amniocentésis, se puede determinar si el feto padece de malformaciones o patologías que recomienden el aborto. Esa información, se supone, ha de ser accesible a los padres también como manifestación de su derecho a la reproducción<sup>4</sup>.

La propia decisión de reproducirse no ha solido ser presentada, en cambio, como algo moralmente problemático. Para muchos va de suyo que ese, el acontecimiento de la paternidad y la maternidad, es siempre una noticia dichosa, digna de ser positivamente evaluada<sup>5</sup>. Sin embargo, en la medida en que la procreación externaliza algunos costes, cabe pensar que procrear sí es, potencialmente, una decisión sobre la que la ética pueden tener algo que decir. Recuérdese, por ejemplo, la controversia al respecto de las políticas públicas que restringen el número de hijos, como es el caso paradigmáticamente de China. En lo que sigue, lo que me propongo es precisamente discutir la posibilidad de que, en determinadas circunstancias, tener hijos sea ética y jurídicamente censurable.

Hubo un tiempo en el que, desde el punto de vista filosófico-moral, apenas se podía decir nada sobre la reproducción humana más allá del lamento por el infortunio de la incapacidad para la procreación, o por los resultados de la misma, o la celebración por la dicha que produjera un acontecimiento básicamente natural que escapaba al dominio de la voluntad humana. Kant, por ejemplo, en un momento (1784) en el que ya son conocidos algunos mecanismos de la biología de la

---

<sup>3</sup> 388 US 1 (1967).

<sup>4</sup> Sobre todo ello véase Brock, 2000, pp. 208-210.

<sup>5</sup> En ese sentido, Harris, 1998, p. 115.

reproducción, y se habían practicado con éxito las primeras inseminaciones artificiales en seres humanos<sup>6</sup>, consideraba que bajo la aparente gobernación de la libre voluntad de los hombres en asuntos tales como el matrimonio y los nacimientos resultantes, regía una ley natural constante, una suerte de "mano invisible":

"Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo -como un hilo conductor- la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco"<sup>7</sup>.

Otros antes que él, sin embargo, sí habían señalado que en el ámbito de la procreación el margen para el azar es amplio, pero también el de la libertad de los individuos: "[I]o único que sé –decía David Hume- es que debo mi nacimiento a una larga cadena de causas, *muchas de las cuales han dependido de las voluntarias acciones de los hombres*"<sup>8</sup>.

Hoy se puede afirmar, sin temor a la exageración, que ese conjunto de las causas del nacimiento que dependen de las acciones voluntarias de los hombres es muy predominante frente al azar natural. Nacemos cuando y como queremos. O más bien, les hacemos nacer a nuestros hijos como y cuando queremos. Sin duda que las posibilidades tecnológicas actuales merecen nuestro asombro, pero no se debe perder de vista que, como antes se apuntaba, el ser humano siempre dispuso de la posibilidad de la interrupción voluntaria del embarazo, otrora permitida por la Iglesia Católica; o de la maternidad subrogada, cuyo primer episodio nos relata el *Génesis*<sup>9</sup>; o de los anticonceptivos; o, en último término, de la educación a la hora de moldear o favorecer una identidad de los individuos y no otra<sup>10</sup>.

Hoy, en lo que constituye un salto cualitativo colosal en nuestro control sobre la reproducción, disponemos del diagnóstico embrionario preimplantatorio al que antes aludí, y de la inyección intracitoplasmática de espermatozoides, procedimientos ambos

---

<sup>6</sup> Las practicó John Hunter entre 1776 y 1779. En el siglo XVI Fallopio había descrito las trompas que llevan su nombre, y en el XVII Leeuwenhoeck descubre los espermatozoides. Aun hubo de esperarse hasta el último cuarto del siglo XIX para que la fertilización humana fuera rigurosamente entendida. Sobre la singladura de la reproducción humana asistida, véase Lema, 1999, pp. 30-35.

<sup>7</sup> 1994, p. 4.

<sup>8</sup> Hume, 1988, p. 130 (cursivas mías).

<sup>9</sup> "Y Sarai, mujer de Abram, no le paría; y ella tenía una sierva egipcia, que se llamaba Agar. Dijo, pues, Sarai a Abram: He aquí Jehová me ha vedado de parir; ruégote que entres a mi sierva; por ventura tendré hijos de ella. Y obedeció Abram al dicho de Sarái" (XVI, 1-2).

<sup>10</sup> Así, Heyd, 1992, pp. 160-161, 167.

que nos permiten directamente elegir, de entre las características genéticas de los seres humanos posibles, cuáles serán actualizadas. Los clones artificialmente generados no son ya una quimera, y tampoco estas mismas, las quimeras. Unos y otras son de hecho consideradas en España el fruto de un delito (véanse los artículos 159.1., 160.2. y 160.3.) y de una falta administrativa respectivamente (artículo 20.2.B.q) de la ley 35/1988).

## **2. Una bendición “especial”:**

A finales de marzo del año 2002 el mundo conoció la noticia de que una pareja de lesbianas, Sharon Duchesneau y Candy McCullough, ambas sordas, planificaba tener un hijo sordo mediante la inseminación artificial de una de ellas con semen de un individuo cuya historia de sordera familiar se remontaba a cinco generaciones. Sharon y Candy habían acudido previamente a una clínica de reproducción humana asistida exponiendo sus pretensiones, pero en el centro fueron informadas de que la sordera era, precisamente, una de las condiciones que provocaban el rechazo del donante de espermatozoides. De ahí que recurrieran a ese buen amigo que se prestó a una inseminación que, de “artificial”, puede que tuviera bien poco. En el momento en que se hallaban inmersas en el intento, Sharon declaraba que: “Sería estupendo tener un niño sordo que es igual que nosotros. Un niño que pueda oír sería una bendición. Un niño sordo sería una bendición especial”<sup>11</sup>.

El niño que finalmente tuvieron, Gauvin, nació completamente sordo de un oído pero con alguna capacidad auditiva en el otro. Cuando Gauvin contaba con 4 meses de edad los médicos aconsejaron a la pareja la introducción de un implante coclear con la que el niño recuperaría mucho de ese oído. Ambas se opusieron alegando que Gauvin podría decidirlo por sí mismo en el futuro (cuando ya fuera, quizá, demasiado tarde). Para ellas, como para un buen número de representantes de las asociaciones de sordos, la sordera no es una discapacidad sino un rasgo, como el género o la raza. Es más, la sordera constituye una forma cultural. La eliminación de la sordera, y por ende de los sordos, mina la diversidad cultural; la censura a la acción de Sharon y Candy se explica, por tanto, como un ataque prejuicioso y discriminatorio contra una minoría<sup>12</sup>.

Para enfrentarnos a la evaluación de casos como este, se afirma que necesitamos una ética distinta, un cuerpo de principios morales de nuevo cuño para

---

<sup>11</sup> L. Mundy L. “A world of their own”, *The Washington Post*, 31 de marzo de 2002, W22.

<sup>12</sup> Pero como muy acertadamente ha señalado Savulescu, intentar prevenir los accidentes que causan paraplejía, no implica considerar que los parapléjicos merecen menor consideración y respeto; véase Savulescu, 2002, p. 423.

poder lidiar satisfactoriamente con las decisiones procreativas y sus consecuencias; una ética que pueda dar cuenta, en definitiva, de nuestra moralidad vulgar relativa a los límites de dichas opciones<sup>13</sup>. Algunos autores como David Heyd, consideran que la generación de seres humanos nos coloca, directamente, ante las fronteras mismas de la ética.

Las relaciones paterno-filiales, sostiene por su parte Hans Jonas, son un caso prototípico en el que los deberes y responsabilidades no atienden a la reciprocidad, sino que su cumplimiento es espontáneo. Es un ámbito éste al que la tradicional ética de la reciprocidad no alcanza<sup>14</sup>. La restricción a la persecución de nuestro propio interés que conlleva cuidar de nuestros hijos, no se justifica por el pacto (en eso se cifraría básicamente la concepción de la moral que subyace a esta "ética de la reciprocidad") pues con seres mucho más débiles que nosotros no tenemos "nada que ganar" mediante la auto-imposición de obligaciones en su beneficio (esto ocurre en general con los menores o los animales). Seguramente por ello se denominan "naturales" a los deberes paterno-filiales.

Sin embargo, lo que la actividad de la reproducción humana pone en cuestión es una reciprocidad aún más profunda: la que proporciona sus señas de identidad a la que se ha llamado concepción de la ética "basada en la afectación a la persona", o, más sencillamente, la visión "personalista" de la ética que se resumiría en la idea de que nuestros deberes tienen como presupuesto la afectación (positiva o negativa) de alguien<sup>15</sup>.

### **3. El "argumento de la no-identidad":**

Pues bien, esa afectación estaría ausente de manera típica en la decisión reproductiva lo cual arroja consecuencias sorprendentes como mostró, de manera sumamente perspicaz, Thomas Schwartz en un viejo artículo de 1978. El argumento central de ese trabajo es el de que no hay nada que debamos hacer en favor de las generaciones futuras, o, a la inversa, que cualquier cosa que decidamos hacer *estará bien para ellos*.

Se suele suponer que la política  $P_2$  que cabe adoptar en un momento  $T_1$  es más beneficiosa para las generaciones futuras que otras políticas alternativas, o simplemente la política consistente en no hacer nada (política  $P_1$ ). En realidad, indica Schwartz, tales medidas no benefician a los sujetos que hubieran habitado el mundo

---

<sup>13</sup> Véase, desde tradiciones filosóficas muy alejadas, Parfit, 1984, p. 357 y Jonas 1995, pp. 82 y ss.

<sup>14</sup> Jonas, 1995, p. 82.

<sup>15</sup> Véase, por todos, Brock, 2000, pp. 224-225, 247-248, 257.

de no haberse puesto en práctica la política  $P_2$ , puesto que ellos, dado que sí se adoptó  $P_2$ , no llegarán a existir y por tanto no habrán sido beneficiados en ningún sentido metafísicamente posible del término<sup>16</sup>. Y es que, si concebimos la identidad de los individuos como la consecuencia de la fertilización de un óvulo determinado por un concreto espermatozoide, cualquier alteración en las circunstancias específicas de dicha concepción (paradigmáticamente, su localización en el tiempo) alterará de manera radical la composición del mundo futuro siempre que medie una distancia intergeneracional suficientemente grande<sup>17</sup>. Podemos pensar en medidas tales como la decisión de un gobierno de reabrir una central nuclear para que haya electricidad y calefacción en una nación pobre. Imaginemos que, de resultas de esa acción, se consigue que la generación presente tenga mayor bienestar, pero la reapertura libera una fuga radiactiva que hace que las siguientes generaciones sufran de enfermedades varias. Esos niños concretos existen por la decisión gubernamental, pues sus padres, en otro caso, se habrían ido a la cama en otro momento si no se hubiera dispuesto de energía, y otros espermatozoides habrían fecundado a los óvulos que dieron lugar a esos seres humanos<sup>18</sup>. A esta circunstancia es a la que Parfit denomina "problema de la no-identidad" ("*Non-Identity Problem*")<sup>19</sup>, dificultad que Parfit ilustra con un ejemplo legendario más estrechamente vinculado al ámbito de la libertad procreativa individual. Es el siguiente.

Existen dos enfermedades extrañas, J y K, que no pueden ser detectadas si no es con un examen especial. Si una mujer embarazada padece J ello provocará en el niño una cierta discapacidad. Un tratamiento simple evitará esa tara. Si una mujer sufre de K al concebir, el niño nacerá con esa misma discapacidad. La enfermedad K no tiene tratamiento, pero siempre desaparece a los dos meses<sup>20</sup>. Todos asumimos, creo que cómodamente, que la mujer embarazada debe someterse a la terapia, pero, ¿está obligada a esperar los dos meses la segunda mujer? ¿Qué hay de malo en que no lo haga?

Parece que sí hay algo incorrecto en no hacerlo. El mismísimo John Stuart Mill, en el capítulo V de *Sobre la libertad*, identificaba como un "crimen moral", *contra el infortunado nacido* y contra la sociedad, el "[t]raer al mundo a un niño sin una

---

<sup>16</sup> Schwartz, 1978, pp. 3-5.

<sup>17</sup> Schwartz, 1978, pp. 5, 10 y Kavka, 1982, p. 94.

<sup>18</sup> El ejemplo es de Julian Savulescu; véase 2001, p. 418.

<sup>19</sup> Véase Parfit, 1984, pp. 359, 363.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 367. La rubeóla, por ejemplo, tiene estos efectos.

perspectiva razonable de ser capaz, no sólo de proveer nutrición para su cuerpo, sino instrucción y entrenamiento para su mente"<sup>21</sup>.

El niño, en el futuro, podría reprocharle a su madre la discapacidad que padece. Claro que la madre tendría una respuesta fácil: "Gracias a que no esperé lives. Esperar no era tú remedio"<sup>22</sup>. El problema de la "no identidad" radica en que la propia acción de procrear determina quién será sujeto del daño, y no producir esa afectación implica generar un ser distinto, que, por ello, ya no será dañado<sup>23</sup>. Este dato crucial es el que se ha perdido de vista, por ejemplo, en la reclamación de los padres de Shauna Tamar Curlender en el caso *Curlender v. Bio-Science Laboratories*<sup>24</sup> y, más recientemente, en el conocido "Caso Perruche", dos supuestos en los que un mal diagnóstico hizo nacer a una niña con el mal de Tay-Sachs en un caso, y a un niño con graves minusvalías en el otro. En el primero de ellos, los abogados solicitaron de los profesionales sanitarios causantes del falso negativo una indemnización equivalente a la privación de 72'6 años de vida de Shauna (lo que la niña, que murió a los cuatro años, habría vivido de acuerdo con la esperanza de vida de las mujeres blancas en los Estados Unidos). ¿Cómo es posible solicitar el equivalente dinerario a una vida de 76'6 años? O bien se hubiera sido diligente, y entonces no habría habido vida alguna porque la madre habría abortado al conocer el mal que sufriría su hija, o bien se hubiera persistido en la omisión de comprobar la existencia de una enfermedad genéticamente determinada, y en ese caso la niña habría vivido exactamente lo que vivió: 4 años. En ningún caso le fue dado a Shauna llegar a los 76'6 años, y en ningún supuesto, por tanto, cabía reclamar por lo que no era objetivamente posible que le ocurriera a Shauna. Ni los médicos, ni nadie, pueden responder de los anhelos frustrados por la naturaleza (en este caso, ser madre de, o llegar a ser, "ser humano sano que vive hasta los 76'6 años")<sup>25</sup>. Por otro lado, Gilles-Jean Portejoie, el abogado de la madre de Nicholas Perruche, consideraba que la sentencia a favor de su cliente no establecía el daño por

---

<sup>21</sup> La cita está tomada de *On Liberty* (1992, p. 174).

<sup>22</sup> Annette Baier considera que esta réplica no sería muy distinta a la que pudiera dar un profesor que ha hecho una mala descripción de un curso que imparte, cosa que le espeta un estudiante que, de haber sabido el contenido real del programa, no se habría matriculado: "Gracias a esa descripción hoy te me puedes quejar" – replicaría el profesor negligente; véase 1984, pp. 228-229.

<sup>23</sup> Trasladando el argumento de Schwartz al ámbito de la procreación, lo que ocurre es que, según Gregory Kavka "... al evaluar las alternativas ... sea lo que sea que hagan [los padres], cualquier acto es el mejor. Si tienen el niño es mejor porque su felicidad compensa. Pero si no lo tienen también porque se han beneficiado (no pierden esa felicidad) y nadie se ha visto dañado"; véase 1978, pp. 193-194.

<sup>24</sup> 106 Cal. App. 3d 811 (1980).

<sup>25</sup> Así, Joel Feinberg, 1992, p. 14 n. 11, Macía, 2004, p. 482 y Savulescu, 2002, pp. 65-67.

haber llegado a nacer, sino por la discapacidad sufrida<sup>26</sup>. En realidad, a Nicholas tampoco le fue dado haber nacido sin discapacidad.

En definitiva, mediante el argumento de la no-identidad resulta que no sería mejor para la persona que nace con una discapacidad que se previniese la misma, pues en ese caso no existiría. Entonces, evitar la discapacidad negaría al individuo una vida que, aun con discapacidad, puede que merezca la pena. Por lo tanto, si la madre, al no evitar el embarazo, no coloca a su hijo en una situación peor de lo que habría estado si hubiera actuado correctamente, *la madre no daña a su hijo*<sup>27</sup>. En cambio, sí supondría un daño el que la madre no evite a su hijo recién nacido una discapacidad mediante la administración de una medicación o que no acceda a que se le ponga un implante coclear y pueda oír<sup>28</sup>.

Así las cosas, podríamos considerar que la reprochabilidad del comportamiento de la madre que no espera, o de la pareja de lesbianas sordas, resulta de la vulneración de un principio de afectación "impersonal": la elección no afecta al mismo individuo, sino a la misma *clase de individuos*<sup>29</sup>.

En el caso del daño a las generaciones futuras, la idea es, en esencia, que una cosa es no saber quiénes serán los sujetos dañados, y otra que una acción de consecuencias dañinas futuras y ciertas no sea moralmente errónea *porque se desconoce a las víctimas*. En relación con el ejemplo de Schwartz, así lo ha señalado Alan Carter. En su opinión, la falacia del argumento de Schwartz radica en considerar que cada una de nuestras hodiernas acciones individuales discretas determinan la identidad de los integrantes de una generación futura. Supongamos, nos dice Carter, que se decide colocar un bidón de residuos radioactivos en el emplazamiento A y no en el B. Parece improbable que esa decisión determine la identidad de toda futura persona. Imaginemos a un ser futuro que se ve expuesto al bidón y muere. Esa persona, independientemente de quien resulte ser, seguirá existiendo aunque se hubiera depositado el bidón en el lugar B. El individuo, por tanto, ha resultado peor de

---

<sup>26</sup> Véase Spriggs y Savulescu, 2002. Sobre el caso Perruche, véase Macía, 2004, pp. 123-126.

<sup>27</sup> De esta manera justifica Savulescu la elección reproductiva a favor de un niño discapacitado antes que de un niño sin discapacidad; véase 2002a, pp. 771-773.

<sup>28</sup> Así, Brock, 2000, pp. 245-246.

<sup>29</sup> "Same number choice" en la terminología de Parfit. Esta teoría "impersonal" es la que Parfit denomina "teoría X", que tan sólo nos exige poder predicar que *alguien* será afectado, y que resuelve el problema de la "no-identidad" sin derivar la conclusión repugnante y sin abrazar la asimetría; véase 1984, pp. 378-379, 390-391 e *infra*. Según Brock, el principio impersonal rezaría: "Los individuos están moralmente obligados a no dejar que ningún menor, u otra persona dependiente de cuyo bienestar sean responsables, experimente, o vaya a experimentar en el futuro, serio sufrimiento, limitación de oportunidades o pérdida de felicidad si pueden actuar de tal modo que no afecten al número de personas que existirán y sin que por ello tengan que arrostrar cargas o costes sustanciales sobre ellos"; véase Brock, 2000, p. 249.

lo que podría haber resultado si no se hubiera cometido la acción imprudente. "Por tanto - concluye Carter-, en el escenario imaginado, resulta así que independientemente de donde se entierre el bidón, una u otra persona distante en el futuro habrá sido dañada"<sup>30</sup>.

Yo no creo que, como alega Carter, Schwartz considere que todas y cada una de las acciones discretas determinen la identidad de los individuos futuros. Él mismo alega que es más bien la conjunción de todas ellas, y, sobre todo, la mediación de una distancia temporal suficientemente grande lo que sí conforma un conjunto radicalmente distinto de individuos existentes. En todo caso, tiene razón Carter en apuntar a que nuestra incapacidad epistémica para saber quién resultará concretamente dañado no convierte a una acción objetivamente peligrosa en algo moralmente inocuo<sup>31</sup>. Y es que, como parece sugerir Carter, el dato cierto, o altamente probable, de que habrá seres futuros que serán dañados, como el de que habrá paseantes en una calle de Madrid horas después de haber colocado una bomba, es lo que convierte en reprochable una política destinada a esquilmar recursos o la colocación de un explosivo con efecto retardado<sup>32</sup>.

Ello nos introduce en la distinción, debida a Parfit, entre "seres potenciales", como aquellos que sí dependen de nuestras decisiones (nuestros hijos), y "seres futuros", como los que existirán en todo caso, o con muy alta probabilidad, independientemente de nuestras elecciones<sup>33</sup>. Esta es una distinción tributaria, obviamente, de la perspectiva del sujeto: así como para nosotros son seres futuros todos aquellos que van a nacer en los próximos diez meses en Egipto, para cada uno de los egipcios fértiles que está pensando en su paternidad, se trata de seres potenciales<sup>34</sup>.

#### **4. El problema de la asimetría:**

De acuerdo con las anteriores consideraciones, y pese a que el mal a evitar (pongamos, la sordera) no es tan grave como para que nos permita afirmar que hubiera sido preferible para su hijo no haber llegado a existir, la pareja de lesbianas

---

<sup>30</sup> Carter, 2001, pp. 443-444. En una línea parecida, Nils Holtug; véase, 2001, pp. 366-370.

<sup>31</sup> Del mismo modo Baier, 1984, pp. 219-220.

<sup>32</sup> "Pienso - afirma Baier- que tengo el deber de retirar los objetos peligrosos, como los cristales rotos, de la acera enfrente de mi casa, aunque no sepa cuánta gente corre peligro. *Querré* hacerlo por mí, por mi familia y por mis amigos y tengo obligación de hacerlo también por los extraños. Puesto que lo *que* debo hacer no se ve afectado por el número de personas en riesgo, mi ignorancia sobre los números no es un obstáculo para conocer lo que es mi deber"; *ibid.*, p. 241 (cursivas suyas), y Parfit, 1984, pp. 356-357.

<sup>33</sup> Parfit, 1984, p. 355.

<sup>34</sup> Heyd, 1992, pp. 99-101.

sordas o la madre que no espera a que se le pase la enfermedad, han actuado incorrectamente por haber afectado negativamente a la clase de sujetos potenciales a los que hubieran podido dar existencia sin discapacidad. Pero en ese caso, ¿existe la obligación general de generar aquellos seres que tendrán una vida dichosa?

Hay quienes sostienen que en la reproducción se da una simetría perfecta entre el deber de evitar la existencia de seres infelices y la obligación de generar seres felices<sup>35</sup>. La simetría deriva del que Parfit llama "Principio impersonal total" que reza: *ceteris paribus*, el mejor estado de cosas es aquel en el que habrá la mayor cantidad de aquello que sea que hace de la vida algo que merece la pena<sup>36</sup>.

La intuición, de nuevo, parece apuntar a lo contrario, a una cierta asimetría entre ambos deberes. Y ello, entre otras razones, porque el "Principio impersonal total" conduce, a su vez, a la que Parfit denomina "conclusión repugnante": para cualquier posible población con una muy alta calidad de vida, debe haber alguna población imaginable mucho mayor cuya existencia, *ceteris paribus*, sería mejor incluso si sus miembros tienen vidas que escasamente merece la pena vivir<sup>37</sup>. Es decir, si la idea es maximizar la cantidad de felicidad, o bien hacemos feliz a la gente, o bien hacemos gente feliz. Y esta conclusión no parece fácil de digerir cuando su número llega a ser tal que su nivel de "bienestar" es tan precario que los individuos casi preferirían no haber llegado a existir. La vida, ha señalado Dworkin, a diferencia de otros bienes tiene valor intrínseco y no acumulativo: no creemos que cuanta más vida haya mejor<sup>38</sup>.

Para evitar la conclusión repugnante se ha defendido la idea, plausible en principio, de que de lo que se trata a la hora de reproducirnos es de mantener el nivel de bienestar medio existente. Sin embargo ello también arrostra consecuencias contraintuitivas: que haya de estar prohibido procrear cuando, aun teniendo el futuro ser una vida feliz, baje la media de bienestar por su existencia. Hubiera sido mejor, de acuerdo con el principio de mantener la utilidad media, que Adán y Eva vivieran para

---

<sup>35</sup> Véase Petersen, 2002, pp. 358-360 y Rachels, 1998, p. 106.

<sup>36</sup> 1984, p. 387.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 388. Sería el caso, por ejemplo, del mundo futuro imaginado por Kurt Vonnegut en "Welcome to the Monkey House". La Tierra ha alcanzado los 17.000 millones de habitantes y la gente vive "apretada como drupas" (las drupas son "bulbitos pulposos que componen la superficie de la frambuesa"). Para paliar la superpoblación el gobierno fomenta los "suicidios éticos": el ciudadano acude a un Salón de Suicidio en el que una azafata le proporciona una muerte sin dolor mientras descansa en un sillón. Además, el Estado obliga al "control de natalidad ético": los individuos han de tomar tres veces al día un inhibidor de la actividad sexual que les entumece de cintura para abajo o de lo contrario son castigados con una multa y diez años de prisión. El relato de Vonnegut fue originalmente publicado en 1961. He utilizado la traducción de Cruz Rodríguez ("Bienvenido a la jaula de los monos") incluida en la *Antología del cuento norteamericano* (selección y prólogo de Richard Ford, presentación de Carlos Fuentes), Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 2002, pp. 723-742.

<sup>38</sup> 1994, p. 95.

siempre, pues, si se añade a su existencia la de un billón de personas que vivan un poquito peor que ellos, el mundo se convierte en un lugar peor<sup>39</sup>.

La simetría, por tanto, entre la obligación de no generar seres sufrientes y de brindar existencia a quienes puedan ser felices, no es por todo ello convincente. ¿Debemos entonces abrazar sin más la asimetría? Lo cierto es que no resulta nada sencillo hacerlo, como de hecho ha puesto de manifiesto quien dio nombre a esta presunta inconsistencia (Jeff McMahan)<sup>40</sup>.

Se ha defendido, por ejemplo, que siempre es "más obligatorio" evitar el mal que causar el bien de acuerdo con el viejo aforismo *primum non nocere*<sup>41</sup>. Pero si esto es así, y puesto que las decisiones procreativas se toman en condiciones de incertidumbre sobre el bienestar o displacer de la descendencia, entonces la estrategia dominante desde el punto de vista racional es no tener hijos si nos incumbe más evitar su sufrimiento, con lo que nos vemos abocados a la desaparición como especie<sup>42</sup>.

Peter Singer, por su parte, ha abogado por la idea de que, así como existe la obligación de maximizar la satisfacción de preferencias de seres que efectivamente cuenten con ellas, no tenemos deber moral alguno de generar nuevas preferencias a satisfacer (y en eso consistiría la obligación de procrear): no nos causamos, dice, dolores de cabeza simplemente para poder tomar una aspirina y satisfacer nuestro anhelo de librarnos del dolor. Crear preferencias para a continuación satisfacerlas no es ni bueno ni malo:

"... traer al mundo a un niño, la mayoría de cuyas preferencias seremos incapaces de satisfacer, implica crear una deuda que no podremos cancelar. Esto es incorrecto. Crear un ser humano cuyas preferencias seremos capaces de satisfacer implica crear una deuda que puede cancelarse. Esto es ... éticamente neutral. Esta tesis puede también explicar por qué, en el ejemplo de Parfit, lo que las dos mujeres hacen es igualmente erróneo, puesto que ambas, de manera innecesaria, generan un ser que probablemente tendrá un gran desbalance en su estadillo en comparación con el niño que podrían haber tenido"<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Esta consecuencia contraintuitiva surge de lo que Parfit llama "Paradoja de la mera adición"; 1984, pp. 418-420.

<sup>40</sup> 2002, pp. 300, 353-354.

<sup>41</sup> Petersen, 2002, p. 359.

<sup>42</sup> Heyd, 1992, pp. 60-61.

<sup>43</sup> 1998, p. 390.

Es dudoso, con todo, que muchos de nosotros no busquemos la felicidad mediante la generación de una deuda momentánea: no son pocos los que se esfuerzan por lograr metas costosas, por ejemplo. Eso supone que, en el camino, se ha producido algún que otro dolor de cabeza, pero su mitigación, es decir, alcanzar nuestro objetivo "compensa" y nos colma de satisfacción. Por otro lado, y como el propio Singer señala, llevando la tesis de la no generación de deudas hasta el extremo, se convierte en inmoral la procreación de un ser que tendrá una vida, en conjunto satisfactoria, pero que aun así no satisfará todas sus preferencias. "Puesto que todos tenemos algunos deseos insatisfechos - reconoce Singer-, la conclusión a ser extraída es que habría sido mejor que ninguno de nosotros llegara a existir"<sup>44</sup>, conclusión, de nuevo, contraintuitiva.

Michael Tooley, aunque desde una concepción muy distinta a la de Singer, también ha tratado de defender la asimetría en el marco de una ética basada en los derechos. Ha apelado para ello a las "deudas imposibles de pagar" que representan la generación irresponsable o malévola. Su argumento consiste, dicho sucintamente, en considerar que una acción es *prima facie* errónea si y sólo si supone no cumplir con una obligación respecto de alguien, cuando era posible su cumplimiento, *o hace que haya algún individuo con respecto al cual habrá alguna obligación que no podrá ser cumplida*. Así, resultará incorrecto causar la existencia de alguien si sabemos que esa persona tendrá derechos que no podrá satisfacer, de la misma manera que es incorrecto hacer una promesa sabiendo de antemano que es imposible de cumplir por nuestra parte.

Con todo, para justificar que la segunda mujer espere a concebir o que la pareja de lesbianas sordas no tenga a Gauvin, Tooley necesita postular que todos tienen derecho a una igual opción de disfrutar de aquellos recursos, naturales y genéticos que una persona que viva en esta sociedad puede disfrutar, y que hacen posible que uno viva una existencia satisfactoria. Por eso se debe esperar si se padece la rubéola, o no concebir a un niño sordo: porque tanto uno como otro van a ver vulnerado su derecho en el futuro<sup>45</sup>. De acuerdo con este principio, entonces, no solo Sharon y Candy deben abstenerse de tener a Gauvin, sino que una pareja pobre que viva en un país rico no deberá procrear pues no podrá garantizar a sus hijos el derecho a una igual opción de disfrute que los demás, aunque su vida en conjunto pueda

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> 1998, pp. 119-120.

merecer la pena<sup>46</sup>. Ello obliga a Tooley a matizar su tesis, y, entonces, proclamar que, en efecto, la pareja pobre no debería procrear si resulta que su pobreza obedece a sus libres elecciones o planes de vida (de la misma manera que Sharon y Candy) pero no en cambio si deriva de un esquema social injusto<sup>47</sup>. Claro que esto equivale a justificar la promesa de quien sabe que no la va a poder cumplir pero su incumplimiento será debido a que vive en una sociedad injusta<sup>48</sup>. ¿Queda también este incumplidor eximido?

Sharon y Candy no son sordas por elección ni por un esquema social injusto, pero sí pueden tener un niño que oiga y, por lo tanto, según la tesis de Tooley, deberían optar por esta alternativa, siempre que entendamos que la audición es un derecho<sup>49</sup>. Sin embargo, si no tuvieran alternativa (y siempre que yo haya entendido bien el argumento de Tooley), Sharon y Candy, así como todos los que inevitablemente engendrarían seres humanos discapacitados en una sociedad mayoritariamente compuesta por capaces, no habrían de reproducirse con lo que el alcance de la libertad procreativa se vería seriamente restringido.

##### **5. La tesis paternocentrista:**

La simetría también se ha defendido aunque en la versión opuesta a la anteriormente analizada: no es que debemos evitar generar seres discapacitados y al tiempo procrear seres felices, sino que no tenemos ni una ni otra obligación.

Si recuperamos el ejemplo de Parfit de las enfermedades J y K, desde el punto de vista de una concepción de la ética basada en los derechos, nada habría que decir sobre la decisión de la segunda mujer de no esperar, ni de lo hecho por Sharon y Candy, por la sencilla razón de que no hay sujeto que resulte perjudicado, de la misma manera que el ser potencial sano que hubiera podido nacer si se concibe transcurridos dos meses, no ve vulnerado derecho alguno a llegar a nacer. Hasta la Iglesia Católica

---

<sup>46</sup> Véase Rachels, 1998, p. 98 y Petersen, 2002, p. 363.

<sup>47</sup> Tooley, 1998, p. 121.

<sup>48</sup> Petersen, 2002, p. 363.

<sup>49</sup> K. W. Anstey ha defendido la opción de tener hijos con una discapacidad como la sordera aludiendo a que las oportunidades que debemos dar a nuestros hijos no se miden por su número o su concreto carácter, sino que nuestra obligación es proporcionarles capacidades genéricas asociadas a planes de vida. Los sordos, dice Anstey, pueden compensar su incapacidad para disfrutar de los placeres musicales experimentando el gozo artístico en las artes visuales. Lo erróneo de la decisión de tener un hijo cuando los daños que experimenta son una imposición social, es que, con dicha acción procreativa, se crean o refuerzan los daños sociales que experimentan los sordos; véase Anstey, 2002, pp. 286-288, nota 8.

postula que: "Nadie puede reivindicar antes de existir un derecho subjetivo a iniciar la existencia"<sup>50</sup>.

Esta es, sumariamente, la tesis paternocentrista que ha defendido David Heyd en los siguientes términos:

"Tómese la opción de si concebir un niño ahora, que sufrirá sordera por la actual rubeóla de la madre, o concebirlo en tres meses (una vez que la madre se recupere) y que entonces no tendrá dicha discapacidad. Aquí la opción es entre dos individuos particulares, cuya existencia, como individuos particulares, depende de una elección humana. En este caso ambos son potenciales y no tienen estatuto moral. Sólo un razonamiento paternocéntrico puede apoyar una decisión de posponer la concepción. Como mucho, puede que un razonamiento generocéntrico (es decir, relativo a la carga extra que supone la existencia de una persona sorda a los padres, o a la sociedad o a los hermanos ya existentes) haga de la espera un deber moral. El niño sordo potencial no tiene derecho a no nacer; ni el niño sano a nacer"<sup>51</sup>.

El planteamiento de Heyd implica que las opciones relativas a la generación de seres humanos han de guiarse exclusivamente en función de los intereses, bienestar, derechos y deberes de los padres<sup>52</sup>, pero esta conclusión, como vengo insistiendo, casa mal con nuestras intuiciones. Extrememos el ejemplo de Parfit de las dos mujeres, y analicemos otro supuesto de laboratorio (o quizá no tan de laboratorio) expuesto en esta ocasión por Gregory Kavka: el caso del niño esclavo. Una pareja decide tener un hijo a cambio de una cantidad de dinero que un esclavista les proporcionará. En cuanto nazca le será entregado como esclavo, y, así, todos ganan: los padres dinero, el esclavista un esclavo y el niño una vida<sup>53</sup>. Puesto que este escenario nos resulta insoportable, Kavka propone que apliquemos una versión modificada del imperativo categórico para lidiar con casos como el del niño esclavo: "El imperativo modificado

---

<sup>50</sup> *Instrucción Donum Vitae* emitida por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 22 de febrero de 1987. Bien es cierto que a continuación se añade: "[s]in embargo, es legítimo sostener el derecho del niño a *tener* un origen plenamente humano a través de la concepción adecuada a la naturaleza personal del ser humano. La vida es un don que debe ser concebido de modo conforme a la dignidad tanto del sujeto que la recibe como de los sujetos que la transmiten" (cursivas mías). Si nos atenemos al primer fragmento, si es verdad que antes de iniciar la existencia no hay posible reivindicación de derecho subjetivo alguno, en el segundo segmento se debería decir: "[e]l derecho del niño a *haber tenido* un origen plenamente humano...".

<sup>51</sup> Véase, 1992, pp. 105-106.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>53</sup> Kavka, 1982, p. 103.

prohibiría tratar a los seres racionales *o a su creación* (esto es, su ser traídos al mundo) como un mero medio, más que como fines en sí. Este principio condena directamente las acciones de la pareja en el caso del niño esclavo puesto que usan su creación solamente como un medio para lograr un fin<sup>54</sup>.

Según Heyd, sin embargo, la decisión procreativa es paradigmática y conceptualmente egoísta. En sus propias palabras: "... la decisión de traer a alguien al mundo es la única en la que el niño es tomado *puramente* como un medio (normalmente para la satisfacción de los padres, sus deseos e ideales)"<sup>55</sup>.

¿Pero son los seres humanos procreados pura y simplemente como un medio en todos los casos? Creo que no y que, por eso, no cabe decir, como parece seguirse de la tesis de Heyd, que los padres, por serlo, siempre vulneren la máxima kantiana. Recordemos que ésta proscribía tratar a alguien *meramente* como un medio. De otro modo, es decir, si no se pudiera tratar a nadie, siquiera parcialmente, como un medio, no sólo la generación de seres humanos sería inmoral, sino toda la actividad humana en sí.

La postura de Heyd, es, con todo, menos extrema de lo que parece a primera vista, y sus consecuencias no alcanzan a admitir la licitud de casos como el del niño esclavo. No puede haber duda de que, como apunta Heyd, no hay obligaciones directas en beneficio de los seres potenciales por la sencilla razón de que no hay sujeto todavía, pero al igual que ocurre con respecto al medio ambiente, o algunos animales inferiores, podemos predicar la existencia de obligaciones *indirectas* de no causar sufrimiento en beneficio de quienes sí somos agentes morales. El propio Heyd deja un resquicio para considerar entonces como erróneos algunos comportamientos procreativos (a partir de lo que llama el "razonamiento generocéntrico"), y, por tanto, para no concebir como absoluto el derecho a ser padres. Así ocurriría, según él, en las conocidas como demandas de responsabilidad por vida perjudicial (*wrongful life*) como las de Curlender y Perruche que vimos con anterioridad (reclamaciones por el daño que ha supuesto a alguien llegar a existir). Al decir de Heyd:

"... aunque los menores no pueden reclamar daños por haber nacido con deficiencias, una vez nacidos, sus intereses han de ser satisfechos por la sociedad. Y la sociedad ... se encuentra definitivamente en la posición de reclamar que sus intereses han sido dañados por la negligencia que condujo a

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 110 (cursivas del autor).

<sup>55</sup> Heyd, 1992, p. 52 (cursivas del autor) y pp. 108, 190-191.

la concepción del menor... Si los negligentes son los padres, hay razones para que la sociedad repercuta los gastos, forzándoles a arrostrar el coste de criar al niño<sup>56</sup>.

Como es bien sabido, la actualización de las condiciones que, en mi opinión, hacen que un ente tenga estatuto moral (la capacidad de verse afectado por las acciones de los demás) es un proceso gradual: no es lo mismo el ser anidado, que el concebido, que el meramente posible. ¿Marcan esos estadios alguna diferencia moralmente relevante?

Aparentemente, desde una concepción estricta de la ética personalista que abraza el requisito de la identidad, resulta imposible entender que en algún caso la generación de un ser humano suponga un mal que hayamos de evitar. Ello sería así porque no nos es dado comparar entre el estado de cosas de alguien que existe con sufrimiento y el limbo que supone no haber llegado a existir. Heyd, y la inmensa mayoría de los tribunales que han rechazado las demandas por vida perjudicial, asumen una concepción de daño según la cual la acción u omisión que se reprocha, ha producido, o no ha evitado que se produjera, un estado de cosas *peor para alguien*, en comparación con el estado de cosas previo a la acción censurada. Esta teoría del daño, la llamada "teoría de la diferencia" en la dogmática civilista<sup>57</sup>, ha sido denominada por Parfit el "Requisito de la Comparación Total" (*Full Comparative Requirement*<sup>58</sup>). Ésta

---

<sup>56</sup> Heyd, 1992, pp. 109-110 y pp. 157-158. A diferencia de las acciones de *wrongful life*, en las llamadas acciones de *wrongful birth* lo que se reclama es el daño que el nacimiento ha causado a otros, frecuentemente los padres, que por una negligencia en la detección de una enfermedad en el concebido o por no informarles de ésta, les han privado de la interrupción del embarazo. En las acciones por *wrongful conception*, se reclama por el perjuicio que ha supuesto el nacimiento de un niño sano no deseado; véase Laudor, 1994, pp. 1686-1687 y Macía 2004, p. 43. Los motivos de oposición a las acciones de *wrongful life* son, típicamente, que la vida es siempre una bendición o bien la postulación de una noción de daño basada en la misma identidad del sujeto dañado; véase, Laudor, 1994, pp. 1687-1688. Por mí parte, he defendido en otro lugar que la reclamación de una compensación en esos supuestos es autocontradictoria pues el sufrimiento que causa el propio hecho de vivir es tan grave que *nada compensa*, imponiéndose la conclusión de que en esos casos la reclamación cabal es la práctica de la eutanasia (de Lora, 2001, pp. 45-53). En la misma línea se ha pronunciado Harris: "... si unos recursos extras consiguen que su vida merezca la pena, entonces en este caso su vida sólo contingentemente no merecerá la pena ser vivida y habrá sufrido un perjuicio, aunque no una injusticia, y caerá bajo la primera categoría. Si, en cambio, dichos recursos no hacen que la vida merezca la pena vivirse... entonces no sirve de nada la acción legal salvo para conceder al paciente la muerte que desea..."; véase 1998, pp. 136-137 y p. 133. Por otro lado, y como han argumentado Spriggs y Savulescu, conceder indemnizaciones por vida perjudicial crea una injusticia entre aquellos seres humanos que han sido el "producto de un falso diagnóstico" con la consiguiente imposibilidad de abortar de su madre, y quienes fueron, pese al buen diagnóstico, llevados adelante; véase Spriggs y Savulescu, 2002, pp. 63-64.

<sup>57</sup> Véase Macía, 2004, pp. 400-406.

<sup>58</sup> 1984, pp. 488-489. Véase, entre otras decisiones judiciales donde se proclama dicho requisito, *Gleitman v. Cosgrove* un caso en el que los padres de Jeffrey Gleitman (nacido ciego, sordo y mudo) demandan a su ginecólogo por no haberles informado de la probabilidad de que su hijo sufriera esas

parece una exigencia plausible, pues concebir el daño como una condición absoluta o intrínseca resulta extraño, aunque ha habido quien ha defendido tal concepción entendiéndolo que el daño sería aquella discapacidad que "[i]mpone condiciones de experiencia contrarias a la propia voluntad"<sup>59</sup>. El problema es que, siendo volar una capacidad valiosa para mis intereses y voluntad, los seres humanos naceríamos dañados por no poder volar, o los chimpancés por no poder verbalizar sus estados mentales. En realidad, el niño que nace con un dedo menos, o la mujer infértil, nace con un daño porque esa capacidad o atributo es *lo normal* y éste es un término necesariamente relativo o comparativo, es decir, dependiente de las funcionalidades o posibilidades propias o típicas de la especie o sociedad en la que se inserta el individuo<sup>60</sup>.

Si no podemos renunciar al requisito de la comparación total, y no parece que nos podamos permitir hacerlo, entonces, la mujer que no espera el plazo de dos meses no dañaría ni actuaría inmoralmente cuando *decide* quedarse embarazada, de la misma forma que no perjudica, por no traerle al mundo, al ser (sano) que hubiera podido concebir si hubiera esperado (es decir al mal de brindar existencia al discapacitado, no se añade el mal de no haber traído al mundo a un ser sin discapacidad). Por lo tanto, estamos compelidos a posponer la comparación entre estados de cosas a aquellos estados en los que ya hay afectación al sujeto para así poder predicar el daño. Si la enfermedad que vendrá inextricablemente acompañada de la existencia es tan terrible que justifica una reclamación por vida perjudicial (es decir, que presupone que hubiera sido mejor no haber llegado a existir a padecer de manera tan severa), lo que comparamos es esa situación de sufrimiento con la inexistencia del sujeto, que, en tales casos, constituye un estado de cosas mejor<sup>61</sup>.

Supongamos que la mujer que no espera los dos meses hace que su hijo padezca el síndrome de Lesch-Nyhan, una rara enfermedad metabólica (1 caso entre

---

discapacidades al haber contraído la señora Gleitman la rubeola en el primer trimestre de su embarazo; 49 N.J.A.2d 689 (1967).

<sup>59</sup> Shiffrin, 1999, p. 124. Woodward, por su parte, contiene que hay injusticias sin daño, y por tanto, sin necesidad de que se cumpla el requisito de la comparación total. Si un empleado de una compañía aérea le niega un billete de avión a un negro, y resulta que posteriormente el avión se estrella sin que haya supervivientes, el pasajero potencial ha sufrido una injusticia, aunque no se pueda decir que estuviera peor tras la negativa (citado por Brock, 2000, p. 253). Obviamente el requisito de la comparación total se seguiría predicando, si tomamos como estado de cosas posterior todos los momentos anteriores al accidente desde que al pasajero sí le es facilitado el billete.

<sup>60</sup> "... por supuesto –afirma Harris– qué constituya una discapacidad se habrá de definir con relación a una población concreta. En una población que haya sido sometida a ingeniería genética para hacerla resistente a todas las infecciones importantes, incluidos el sida, la hepatitis y las enfermedades del corazón, quien no estuviese así protegido estaría gravemente discapacitado"; 1998, p. 127.

<sup>61</sup> En la misma línea Brock, 2000, pp. 224, 234-235.

100.000) hereditaria e incurable causada por una mutación genética, y caracterizada por la carencia total de una enzima (la hipoxantina fosforibosil transferasa), carencia que genera hiperuricemia, gota y graves alteraciones neurológicas (parálisis cerebral, espasticidad, retraso mental, coreoatetosis, etc.) que incluyen un comportamiento automutilativo (los pacientes se muerden los labios y la lengua y se golpean contra objetos o el personal que los atiende) así como disartria (grandes dificultades para expresarse). La madre, entonces, habrá dañado a su hijo por vulnerar su “derecho a no existir”, un derecho universal que, a la inmensa mayoría de los que vivimos sin sufrimientos semejantes, se nos respetó en su momento<sup>62</sup>. Según Brock, el daño que se trata de evitar no es el daño a un feto o persona posible, sino el que sufrirá ese niño en el que el feto o el embrión se convertirá:

“Puesto en términos de derechos, no actuar antes, cuando el niño era un feto, violará el derecho moral que el niño ahora tiene a que se le hubiera evitado el daño cuando era posible hacerlo (con anterioridad). La incorrección moral de las acciones que resultan en daños a individuos en el futuro, separados por la distancia temporal, no ha de ser más problemático que los casos más familiares de acciones perjudiciales que tienen como consecuencia un daño en una localización espacial distante”<sup>63</sup>.

Puesto que la actualización de las condiciones del estatuto moral es gradual, también lo sería el derecho y el deber que está en juego para evitar el daño, y la naturaleza de las acciones (anticoncepción, aborto<sup>64</sup> o infanticidio) que manifiestan su respeto, comportamientos todos ellos realizados en beneficio del sujeto<sup>65</sup>. Pero, ¿y

---

<sup>62</sup> Brock, 2000, p. 236.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>64</sup> La obligación de abortar supone una afectación tal en la libertad procreativa e integridad corporal de la mujer, que resulta preferible, según Brock, permitir que el niño nazca y a continuación retirar el soporte vital incluso si los padres se oponen. Así y todo, el riesgo de abuso por parte de las autoridades en el ejercicio de esa competencia es demasiado grande como para que se otorgue. Un argumento basado en el coste-beneficio (número de concepciones de niños con patologías tan gravísimas y magnitud de la dificultad práctica y moral en el uso del poder coactivo del Estado para prevenir esos nacimientos) inclina a Brock a descartar normas que eviten que la gente lleve a término esos embarazos. Sin embargo, si tenemos en cuenta la magnitud del sufrimiento que esos niños pudieran experimentar, y, sobre todo, su derecho a no padecer, nada parece impedir que una decisión de, a pesar de todo, proseguir con el embarazo y hacer todo lo posible porque el menor siga existiendo en esa situación, tenga relevancia penal. Así también, Harris, 1998, p. 124.

<sup>65</sup> “... cuanto más probable y serio sea el daño que se puede prevenir – señala Brock- y menos serios y probables sean los riesgos o efectos dañinos en el feto y/o otros al hacerlo, y menos peso tenga el aspecto de la libertad reproductiva de la madre que esté en juego, más fuerte será el argumento a favor de intervenir para prevenir el daño”; véase Brock, 2000, p. 229. Por si esta conclusión nos resulta sorprendente, imaginemos que algún loco delirante ha financiado una unidad de reproducción asistida

antes de que haya afectación de alguien por nuestra conducta u omisión? ¿Nada cabe reprochar a la mujer que decide no esperar?

Sin duda hay acciones que, aun no suponiendo un daño a nadie, son moralmente objetables, o, al menos, no éticamente irrelevantes<sup>66</sup>. Me parece que es censurable el intento de quedarse embarazada de la mujer que padece la enfermedad que recomienda la espera, como también apostar a cara o cruz en una noche de fiesta si abortar o no, aunque fuera dentro del plazo en el que el feto no tiene capacidad de sufrir. Si se dispara creyendo que detrás de la cortina hay alguien, o que el sujeto está vivo, y resulta que o no hay nadie detrás de la cortina, o ese alguien ha muerto previamente, se comete una acción reprobable aunque no fuera físicamente posible afectar a sujeto alguno. No veo porqué, en la medida en que los propósitos se traducen en acciones que sólo por azar se frustran, no deben condenarse, de la misma manera que se castigan las tentativas idóneas.

#### **6. Coda: el caso de la pareja caprichosa:**

Sólo cuando la vida otorgada es tan terrible que hubiera sido mejor no haber llegado a nacer, ha habido un ejercicio incorrecto de la libertad procreativa. Esto no habría ocurrido en el caso de Sharon y Candy y, por ello, su decisión no es censurable. Así lo ha sostenido, entre otros, Julian Savulescu<sup>67</sup>.

Creo que sí lo es por una consideración que tiene que ver con el coste de oportunidad de su elección. Lo ilustraré dando una vuelta de tuerca más al supuesto de Parfit de la mujer que no espera a concebir. Es el que podríamos llamar "caso de la pareja caprichosa".

La susodicha mujer hace años había intentado sin éxito una fertilización *in vitro*. Ella y su pareja disponen de un embrión congelado que en su momento sobró y que fue fecundado con el semen del que sigue siendo su pareja. Después la mujer recuperó la capacidad reproductiva y comenzó a tomar la píldora. Cuando acude a la ginecóloga ésta le informa de que padece la enfermedad K, un resabio de su antigua infertilidad, esa rara patología que en los dos próximos meses hará que conciba a un ser con padecimientos o discapacidad. La mujer decide quedarse embarazada

---

(llamémosla "Sadegen") en la que se fertilizan seres humanos que van a padecer terribles patologías. La manipulación genética que se procura en tal instalación no es terapéutica, sino sádica: se trata de producir seres sufriendos (podemos pensar en algo más próximo: ¿encargos de seres "peculiares" para un circo?). Es el año 2200 y existen úteros artificiales. Afortunadamente, la policía irrumpe a tiempo y descubre esos embriones siendo gestados artificialmente. Los expertos peritos confirman el futuro de horror que les espera. ¿No constituiría un mal, entonces, no acabar con ellos y dejar que comience su vida infeliz?

<sup>66</sup> Así, Brock, 2000, p. 252.

<sup>67</sup> Vid., *supra*.

despreciando la posibilidad de utilizar el embrión congelado sano. ¿No sería más claro en este supuesto, que hay una acción incorrecta por dejar de implantarse el otro embrión en el útero? Creo que sí en la medida en que su futura existencia es *más probable* que la contingencia de volver a quedarse embarazada transcurridos los dos meses; en la medida en la que ha habido una individualización, una circunstancia física que, al menos intuitivamente, sí parece relevante, frente a la nebulosa de individuos sanos posibles concebibles una vez han pasado los dos meses. Como he señalado antes, a medida que aumenta la probabilidad de llegar a poseer la capacidad de verse afectado por las acciones ajenas, de ser paciente moral, y la inminencia del padecimiento diagnosticado, más fuerte será nuestra obligación de evitarlo.

Un año antes de que defendiera el comportamiento de Sharon y Candy, en un artículo en el que argumentaba a favor del principio de “beneficencia procreativa”, Savulescu nos invitaba a pensar en un supuesto en el que se dispone de embriones antes de una epidemia de rubeóla, que podemos presumir no corren riesgo de ceguera o sordera, y también de embriones posteriores a la epidemia, que sí corren ese riesgo. Para el Savulescu de 2001, es claro que deben implantarse los primeros. Para mí también resulta claro. “La razón es – nos decía- que resulta erróneo que nazcan niños sordos y ciegos cuando podrían haber nacido en su lugar niños oyentes y videntes”<sup>68</sup>.

No puedo estar más de acuerdo, si bien, puestos a elegir, ya existen en el mundo no sólo embriones a la espera de un útero, sino seres humanos nacidos aquejados por la miseria y el abandono. La OMS calcula en más de un millón los niños nacidos mediante fecundación *in vitro*. El coste de oportunidad de todos esos nacimientos es un millón de niños del Tercer Mundo que podrían haber sido adoptados y, así, salvados<sup>69</sup>. ¿Cabe decir entonces que todas aquellas parejas o individuos que optan por ser padres o madres de manera biológica, y no por adoptar, actúan incorrectamente?

Para Richard Posner, una política tendente a privar a las parejas infértiles de la reproducción humana asistida dejándoles como único recurso la adopción para satisfacer su deseo de ser padres, implicaría someterles a un impuesto para corregir un problema social que ellos, en definitiva, no han creado<sup>70</sup>. No cabe duda de que los

---

<sup>68</sup> 2001, p. 423.

<sup>69</sup> En un informe sobre reproducción asistida del Consejo Danés de Ética se recomienda, precisamente por estas razones, la adopción; citado en Petersen, 2002, pp. 353-354.

<sup>70</sup> Véase Posner, 1989, p. 24. Brock, sin embargo, reconoce que, aun siendo evidente que algún peso ha de tener el interés en tener hijos biológicos, cree que este aspecto de la libertad reproductiva tiene una importancia sustancialmente menor que el interés en la paternidad en sí; véase, 2000, p. 212.

Estados, a la hora de limitar el derecho a la reproducción, cuentan con muchas más dificultades para hacerlo en el caso de las procreaciones naturales, y no hay duda de que algo muy vinculado a la libertad y al instinto alienta el deseo de tener hijos genéticos. El derecho a la reproducción, como una inmunidad frente a la interferencia del poder público, no es sin embargo absoluto, y he tratado de argumentar que, en casos como los de Sharon y Candy, hay razones para impedir la decisión de tener un hijo discapacitado, razones vinculadas al coste de oportunidad de tal comportamiento. Pero por esas mismas razones me atrevo a sostener que un cierto equilibrio entre nuestro deber de evitar el mal cuando podemos hacerlo sin un sacrificio significativo de nuestros planes de vida, y el ejercicio de la libertad procreativa, puede recomendar una política pública que permita libremente la reproducción del primer hijo (por medios naturales o artificiales), pero desincentive severamente, o, a la inversa, fomente generosamente, la adopción de los siguientes que se quisieran tener.

#### **Referencias bibliográficas:**

**Anstey, K. W.** (2002): "Are Attempts to Have Impaired Children Justifiable?", *Journal of Medical Ethics*, Vol. 28, pp. 286-288.

**Baier, Annette** (1984): "For the Sake of Future Generations", en *Earthbound. Introductory Essays in Environmental Ethics*, Tom Regan (ed.), Waveland Press, pp. 214-246.

**Brock, Dan W.** (2000): "Reproductive Freedom and the Prevention of Harm", en Allen Buchanan et. al., *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, Cambridge University Press, Nueva York.

**Carter, Alan** (2001): "Can We Harm Future People?", *Environmental Values*, Vol. 10, nº4, noviembre, pp. 429-454.

**Dworkin, Ronald** (1994): *El dominio de la vida: una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Ariel, Barcelona, (traducción española de Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreres).

**Feinberg, Joel** (1992): "Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming", en *Freedom and Fulfillment*, Princeton University Press, Princeton, pp. 3-36.

**Hare, R. M.** (1993): *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, Oxford.

**Harris, John** (1998): *Supermán y la mujer maravillosa. Las dimensiones éticas de la biotecnología humana*, Tecnos, Madrid (traducción de Michel Anstadt).

**Heyd, David** (1992): *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, University of California Press, Berkeley.

**Holtug, Nils** (2001): "On The Value of Coming into Existence", *The Journal of Ethics*, Vol. 5, pp. 361-384.

**Hume, David** (1988): "Sobre el suicidio", en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza, Madrid, pp. 121-134 (traducción de Carlos Mellizo).

**Jonas, Hans** (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona (traducción de Javier M<sup>a</sup> Fernández Retenaga).

**Kavka, Gregory** (1982): "The Paradox of Future Individuals", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, n<sup>o</sup>2, primavera, pp. 93-112.

----- (1978): "The Futurity Problem", en *Obligations to Future Generations*, R. I. Sikora y Brian Barry (eds.), Temple University Press, Philadelphia, pp. 186-203.

**Kant, Immanuel** (1994): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid (estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo).

**Laudor, Michael** (1994): "In Defense of Wrongful Life: Bringing Political Theory to the Defense of a Tort", *Fordham Law Review*, abril, pp. 1675-1704.

**Lema Añón, Carlos** (1999): *Reproducción, poder y derecho. Ensayo filosófico-jurídico sobre las técnicas de reproducción asistida*, Trotta, Madrid.

**Lora, Pablo de** (2001): "La vida como mal", *Claves de razón práctica*, n<sup>o</sup>113, junio, pp. 45-53.

**Macía, Andrea** (2004): *La responsabilidad médica por los diagnósticos preconceptivos y prenatales (las llamadas acciones de **wrongful birth** y **wrongful life**)*, tirant lo blanch, Valencia.

**McMahan, Jeff** (2002): *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

**Mill, John Stuart** (1992): *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*, H. B. Acton (ed.), Everyman, London-Vermont (reimp, 1<sup>a</sup> ed., 1910).

**Parfit, Derek** (1984): *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.

**Petersen, Thomas Søbirk** (2002): "The Claim From Adoption", *Bioethics*, Vol. 16, n<sup>o</sup>4, pp. 353-375.

**Posner, Richard** (1989): "The Ethics and Economics of Enforcing Contracts of Surrogate Motherhood", *Journal of Contemporary Health Law and Policy*, Vol. 5, pp. 21-31.

**Rachels, Stuart** (1998): "Is It Good to Make Happy People?", *Bioethics*, Vol. 12, n°2, pp. 93-110.

**Savulescu, Julian** (2002): "Is there a right not to be born? Reproductive decision making, options and the right to information", *Journal of Medical Ethics*, Vol. 28, pp. 65-67.

----- (2002a): "Deaf lesbians, "designer disability", and the future of medicine", en *British Medical Journal*, n° 325 (5 de octubre), pp. 771-773.

----- (2001): "Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children", *Bioethics*, Vol. 15, n°s 5/6, pp. 413-426.

**Singer, Peter** (1998): "Possible Preferences", en *Preferences*, Christoph Fehige y Ulla Wessels (eds.), de Gruyter, Berlin-New York, pp. 383-398.

**Schwartz, Thomas** (1978): "Obligations to Posterity", en *Obligations to Future Generations*, R. I. Sikora y Brian Barry (eds.), Temple University Press, Philadelphia, pp. 3-13.

**Shiffrin, Seana Valentine** (1999): "Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm", *Legal Theory*, Vol. 5, pp. 117-148.

**Spriggs M. y Savulescu, J.** (2002): "The Perruche judgment and the right not to be born", *Journal of Medical Ethics*, Vol. 28, pp. 63-64.

**Tooley, Michael** (1998): "Value, Obligation and the Asymmetry Question", *Bioethics*, Vol. 12, n°2, pp. 111-124.