

El Artículo

JOSÉ LUIS PÉREZ TREVIÑO

Padres e hijos: la responsabilidad moral de la reproducción¹

➤ **José Luis Pérez Treviño.** Profesor de Filosofía del Derecho en la Universitat Pompeu Fabra. Doctor en Derecho. Universitat Pompeu Fabra. 1996
Licenciado en Filosofía. Universitat Autònoma de Barcelona. 1994
Magister en "Estudios Europeos". Universitat Autònoma de Barcelona. 1993



El poder que han adquirido los seres humanos sobre el ámbito de la procreación ha tenido como consecuencia que la reflexión moral se enfrente a una serie de problemas que podríamos calificar de acuciantes y novedosos. Acuciantes porque nos exigen respuestas cada vez más urgentes y novedosos porque nos plantean cuestiones que hasta el momento no habíamos podido ni siquiera imaginar. Una gran parte de estas cuestiones tienen una misma causa: el espectacular y veloz desarrollo que han experimentado las técnicas de reproducción humana asistida las cuales han provocado que la procreación, que parecía constituir una esfera en la que regía el azar, parece hoy cada vez más un ámbito donde reina la elección, la voluntad de los seres humanos. Y esto genera preguntas morales de hondo calado, como son las que tienen que ver con la posibilidad de elegir el sexo de los hijos, las posibilidades de la manipulación genética o incluso la no muy lejana capacidad de clonar individuos.

Estas nuevas circunstancias generan que en el ámbito de la reproducción haya cada vez más libertad, pero que a la vez se haga más necesario un mayor grado de responsabilidad. Un terreno por cierto nada fácil, tan novedoso que algunos filósofos han propuesto para estos temas un nuevo acercamiento, una nueva perspectiva de análisis distinta a los presupuestos centrales que ha caracterizado a la ética de los últimos siglos. Este es el caso de David Heyd cuando señala la distinción entre lo que denomina la ética y la genética. La ética parece concernida por la mejora del mundo tal y como lo conocemos, por la preocupación en hacer feliz a la gente, por la búsqueda de un mundo más justo. Por otro lado, su centro de atención son los individuos y por la posibilidad de la reforma de los vicios y el intento de que los individuos sean más virtuosos. Frente a este acercamiento, la genética se distinguiría por el hecho de que su esfera de reflexión es la creación del mundo y de gente feliz, de un (nuevo) mundo feliz, a través la manipulación genética en la procreación de personas virtuosas². En resu-

men, la diferencia más relevante estaría en que la genética no tiene como presupuesto la existencia de seres humanos actuales. Su esfera es la creación de nuevos mundos biológicos.

Uno de estos ámbitos de discusión ligado a la genética es el de los dilemas morales que surgen en el análisis de la responsabilidad moral de la procreación. Pablo de Lora ha señalado al respecto que precisamente la (nueva) reproducción humana cuestiona uno de los presupuestos centrales de la ética: "la afectación de la persona" o 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"³.

En realidad, no está tan claro que ciertas discusiones sobre la moralidad de la reproducción humana sean exclusivas de la genética, sino que se mueven en los límites con la ética, ya que no deja de haber una preocupación centrada en seres humanos actuales respecto de los cuales se discute si en determinadas circunstancias tienen legitimidad moral para ser padres, esto es, si estaría justificado su deseo de traer al mundo a un nuevo ser. Pero por otro lado, no cabe duda de que también hay una preocupación por los nuevos seres, cuyo eventual estado futuro constituiría el fundamento de la limitación de los deseos de los individuos actuales que desean procrear.

A continuación abordaré tres cuestiones que giran en torno a la reproducción y la responsabilidad de los padres. La primera versará sobre la eugenesia, esto es, la posibilidad de que los padres intervengan genéticamente en sus hijos con el objetivo de su perfeccionamiento. En la actualidad, los médicos han desarrollado técnicas (el diagnóstico de preimplantación) que posibilitan someter los embriones en estadio octocelular a una prueba genética preventiva. Dicho método se ofrece a los padres que desean evitar el riesgo de transmisión de enfermedades hereditarias. En breve si es que no se realiza ya, será factible remediar ciertas enfermedades gra-

1. La base de este trabajo fue expuesto en el Seminario *Albert Calsamiglia* celebrado en Universidad Pompeu Fabra el 17 de Diciembre de 2004 en el que discutí el trabajo del profesor Pablo de Lora "¿Qué hay de malo en tener hijos?". Como el texto de Pablo de Lora no está publicado cito por el borrador.

2. Heyd, David: *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*; University of California Press, Berkeley, 1992. Pág. 22.

3. Véase también Warnock, Mary: *Fabricando bebés. ¿Existe un derecho a tener hijos?*, Gedisa, Barcelona, 2004 [Oxford University Press, 2002].

ves condicionadas genéticamente a través de ciertas intervenciones correctivas en el genoma. Pero no es nada improbable que de una intervención correctora pueda pasarse a una intervención *perfeccionadora*. Esto lleva a cuestionarse si existe la obligación general de generar seres que tendrán una vida dichosa.

En segundo lugar, centraré mi atención en ciertas dudas que me sugieren los *Wrongful Life Cases* o casos de vida perjudicial. Por último, plantearé algunas preguntas que me sugiere la posibilidad de sustituir la procreación natural por la adopción de niños huérfanos o abandonados en aras de eliminar la mayor cantidad de sufrimiento del mundo.

➤ 1.

Plantearé mi duda principal acerca de la corrección moral de la eugenesia a partir de la película "Gattaca", en la que dicho tema constituye uno de sus hilos argumentales. *Gattaca* (que es un acrónimo de las cuatro iniciales de las proteínas que forman el ADN: A, G, T y C, adenina, guanina, citosina y timina) se ocupa de un futuro relativamente cercano donde los padres, gracias a los avances en la medicina genética, tienen la posibilidad de configurar el material genético de sus hijos. Antes de la gestación, los embriones son filtrados para evitar enfermedades y cualquier otro rasgo que pueda calificarse de indeseable. De esa forma, el nuevo ser creado en el laboratorio es un "ser válido", un individuo con todas sus capacidades desarrolladas al cien por cien. Un ser casi perfecto.

Vincent Freeman (Ethan Hawke) es uno de los últimos 'inválidos', un ser concebido en amor antes de que los nacimientos en tubos de laboratorio se generalizaran. Pero las pruebas de ADN realizadas tras su nacimiento muestran que tiene un 99% de posibilidades de desarrollar un defecto del corazón y de morir antes de que cumpla 30 años. En la sociedad descrita en la película, esta circunstancia física lo condena a una vida de segundo nivel debido a la poca cualificación profesional que le permiten sus menguadas dotes físicas. Por otro lado, tales defectos le impiden realizar su sueño de ser astronauta. Su padre en un momento de la película le dice "hijo, la única vez que pisarás el interior de una nave espacial será si te ocupas de su limpieza."

Precisamente, para compensar el "fallido" nacimiento de Vincent, los padres deciden tener otro hijo, pero en lugar de tenerlo en amor, lo tienen en el laboratorio ge-

nético con el resultado de traer al mundo un individuo válido. Entre los dos hermanos surge una fuerte rivalidad que les lleva a estar continuamente compitiendo por ver quien es más fuerte, más veloz, más inteligente. Pero el hermano válido siempre vence a Vincent en todas las competiciones en las que participan. Sin embargo, Vincent no cesa en su empeño en ser astronauta y junto a todos los sacrificios físicos que realiza para llegar a tener las capacidades de los válidos, suplanta la identidad de uno de éstos y consigue entrar en la escuela de astronautas y finalmente, logra alcanzar su sueño. Antes de embarcar busca a su hermano para un último desafío, y finalmente, logra vencerlo.

Lo que precisamente sugiere *Gattaca* es el contraste entre los hijos naturales y los hijos perfeccionados genéticamente y lo que nos plantea es la justificación de la eugenesia: ¿tienen los padres derecho o están legitimados para intervenir genéticamente en los hijos para perfeccionarlos? Con esto dejo de lado otro tipo de intervenciones genéticas, las de índole terapéutica, que me parece plantean menos problemas a la hora de su justificación.

La pregunta es pertinente pues intuitivamente pareciera que una intervención de estas características no plantea dudas. ¿Por qué limitar el avance técnico en este campo y su aplicación para que los individuos mejoren sus potencialidades? ¿qué diferencia habría con la educación mediante la cual también pretendemos que nuestros hijos mejoren y perfeccionen sus talentos y capacidades? ¿Por qué deberíamos conformarnos con nuestra suerte en la lotería genética?

Aunque no tengo una posición firme al respecto, me parece que hay razones que abonan tanto la legitimidad de este tipo de intervenciones como también argumentos que nos llevan adoptar una posición algo más prudente al respecto. Pero en cualquier caso, me interesa señalar que quien adopte la posición de que cualquier intervención perfeccionadora no produce daño a un individuo o bien que no puede establecerse una diferencia sustancial con las intervenciones terapéuticas, debe enfrentarse a la objeción de Habermas según la cual tales intervenciones suponen una afectación no baladí a los fundamentos genéticos de nuestra existencia que a su vez sirven de guía para nuestra propia vida y para nuestra autocomprensión como seres morales.

Dworkin también apunta al mismo problema cuando señala que con el desarrollo de las técnicas genéticas y

El Artículo

su impacto en la creación de seres humanos se modifica sustancialmente las condiciones que se habían dado como intocables del juicio moral:

“El límite capital entre azar y elección constituye la columna vertebral de nuestra ética, y todo cambio significativo en ese límite provoca una seria distensión. Nuestro sentido de una vida bien vivida, por ejemplo, está fundamentalmente permeado por los supuestos arraigados sobre los límites superiores del breve tiempo de la vida humana”⁴.

La importancia de dicha distinción entre azar y elección es fundamental en el andamiaje de nuestra forma de entender la ética y su impacto en las relaciones sociales. Al respecto indica Dworkin que “el uso más significativo de la distinción entre azar y elección es el de la asignación de responsabilidad personal y colectiva y es aquí donde existe el mayor peligro de inseguridad moral.” Y a partir de esa constatación Dworkin expresa sus mayores temores provocados por los avatares de la ingeniería genética:

“El terror que muchos de nosotros experimentamos al pensar en la ingeniería genética no es un temor fundado en lo que es incorrecto, antes bien, es el temor de perder nuestro asidero sobre lo que es incorrecto... [tenemos] derecho a preocuparnos por el hecho de que nuestras convicciones morales tradicionales resultarán socavadas, de que nos encontraremos en una especie de caída moral libre, de que tendremos que volver a pensar en medio de un trasfondo nuevo con resultados inciertos.”⁵

El temor de Dworkin parece concretarse en un mayor grado en Habermas quien de manera explícita y clara expone cuál es uno de las consecuencias menos aceptable de las técnicas eugenésicas. La pregunta que se plantea Habermas es si la transformación genética supondrá un incremento de la autonomía o más bien puede significar un socavamiento de la autocomprensión normativa que llevan a cabo los individuos que guían su propia vida y se muestran respeto entre sí⁶.

En definitiva esta cuestión es la que aparece en *Gattaca*, pues aunque los denominados individuos válidos han visto aumentada su autonomía al menos en lo que se refiere a las potencialidades de su cuerpo, la auto-

comprensión de si mismos como seres autónomos en lo que se refiere a ser responsable de su propia biografía puede más bien disminuir.

La respuesta de Habermas se vuelve más contundente cuando afirma que

“con las intervenciones genéticas sobre humanos, el dominio de la naturaleza se convierte en un acto de autoinvestidura de poderes que modifica nuestra autocomprensión ética de la especie y podría afectar a condiciones necesarias para una guía autónoma de la vida y una comprensión universalista de la razón”⁷.

En efecto, el riesgo real de la intervención genética incluso cuando es guiada o establecida por los propios padres (y no únicamente por los médicos u otra autoridad estatal) pone en riesgo la autonomía personal bajo el amparo de un cierto perfeccionamiento. El riesgo de instrumentalización parece actualizarse. Como señala más adelante Habermas, con la manipulación genética, “el cuerpo se revela al adolescente como algo también hecho... la perspectiva de participante de la ‘vida vivida’ choca con la perspectiva cosificadora del productor o bricolador. Pues los padres vinculan a la decisión sobre el programa genético de su hijo unas intenciones que después se transformarán en expectativas respecto al mismo pero sin conceder al destinatario la posibilidad de posicionarse revisoriamente”. En definitiva, “las intenciones programadoras de los padres, sean éstos ambiciosos amigos de experimentaciones o sólo progenitores preocupados, tienen el peculiar estatus de una expectativa unilateral e irrevocable”⁸.

En la situación descrita los padres deciden la configuración genética de su hijo pero sin atender a su voluntad. Y aunque también es cierto que cuando se tiene un hijo sin que medie intervención genética tampoco se le pide opinión, en el primer caso, los padres imponen irreversiblemente sus preferencias cosa que no ocurre en el nacimiento natural. Las consecuencias para el hijo cuando compruebe que su identidad es el fruto de las elecciones de una tercera persona, aunque sea su padre, pueden tener efectos más que notables en la autocomprensión moral de dicha persona. La consciencia de no ser el autor de las propias acciones y pretensiones parece que puede repercutir en nuestra identidad, y a la vez,

5. Dworkin, Ronald: *Virtud soberana*, op. cit., pág. 490.

6. Habermas, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002 [Suhrkamp Verlag, Francfort, 2000]. Pág. 45.

7. Habermas, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 68.

8. Habermas, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 72.

9. Habermas, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 86.

El Artículo

en nuestra comprensión de no ser los únicos artífices de una biografía de la cual somos responsables. Por esta razón, el individuo que ha sido intervenido genéticamente no puede verse a sí mismo como un hecho natural, sino que interpreta que el programador ha actuado con una voluntad determinada sin contar con su consentimiento. La diferencia central con las intervenciones cuando el sujeto ya es un ser independiente (imposición de valores a través de la familia, la educación, la socialización etc.) estriba en que estas últimas pueden ser revisables críticamente por el afectado. Sin embargo, la intervención genética ata a la persona afectada a un determinado plan vital y en cierto sentido, le limita o condiciona su libertad para elegir una vida propia o al menos, le impide retomarla, variarla o revisarla en un sentido fuerte.

Por otro lado, como indica Habermas, los procesos de socialización sólo se dan en la acción comunicativa, en un proceso de entendimiento, de forma que el sujeto afectado puede equilibrar retrospectivamente la asimetría de la dependencia infantil y “liberarse, mediante un repaso crítico de su génesis de los procesos de socialización que limitan su libertad”⁹. Pero no parece suceder lo mismo con las intervenciones genéticas, ya que en ellas el individuo afectado carece de la oportunidad de revisar críticamente su condicionamiento: “el programa genético es un hecho mudo y al que en cierto sentido no puede responderse, ya que quien está descontento con las intenciones fijadas genéticamente no puede comportarse respecto a sus dotes revisando su autocomprensión y encontrando una respuesta productiva a las disposiciones de partida”¹⁰. Concluye Habermas que “las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras socavan la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza, pero que al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida”¹¹.

En resumen, con la fijación genética el valor que se menoscabaría sería la autonomía en cuanto capacidad de elegir los fines propios y de hacerlo reflexiva, críticamente. En efecto, si la noción de autonomía supone, como señala Dworkin una cierta “competencia para llevar adelante nuestra vida, expresar nuestros valores, compromisos, convicciones e intereses tanto críticos como de experiencia”¹², entonces, la predeterminación

de algunos aspectos de nuestra dotación genética afectan a dicha competencia, pues vienen impuestas por un sujeto externo y no se tiene la posibilidad de revisarla.

Y dado que parece haber una vinculación conceptual entre ser un agente o persona moral y la capacidad para elegir los planes de vida y asumirlos responsablemente, entonces, la eugenesia plantea un problema serio a nuestra actual concepción moral, a nuestros presupuestos morales más firmes. El valor de la autonomía está presupuesto en el discurso moral, y sin careciéramos de ella (o estuviera menoscabada seriamente) sería imposible participar en el discurso en condiciones de igualdad con el resto de agentes morales.

➤ 2.

El segundo punto que quisiera abordar está relacionado con las demandas de vida perjudicial (*Wrongful Life Cases*), aunque también está conectado con el tema que acabo de exponer: ¿en qué situación quedarían los sujetos como Vincent que no han podido acceder a esas técnicas de perfeccionamiento? Pero quizá no haya que ir tan lejos para imaginar situaciones de inferioridad como la que se describe en el mundo ficticio Gattaca. Se puede recurrir al caso Perruche, uno de los casos más famosos de vida perjudicial. Antes de entrar su examen valdría la pena distinguir entre los casos de vida perjudicial (*Wrongful Lives Cases*) y los *Wrongful Birth* o nacimiento perjudicial.

Los *Wrongful Births* se refieren a la acción por negligencia médica que ejercitan los padres por el nacimiento de un niño con malformaciones detectables durante el embarazo que, si se hubieran conocido a tiempo, les habría permitido plantearse la posibilidad de abortar.

Es habitual en estos casos que los padres aleguen que el médico no dio información relevante o suficiente o que hubo algún tipo de error en los diagnósticos realizados y que en virtud de ellos se ha dado a luz a un hijo o hija con series discapacidades. El elemento importante de estas demandas es que si se hubiera dado correctamente la información o se hubieran realizado bien los tests o diagnósticos la madre hubiera podido abortar.

Los *wrongful life cases* son aquellas demandas que interponen el hijo y que pretende que por negligencia del personal médico el no debería haber sido concebido o bien habiendo sido concebido, el embarazo debería haber sido interrumpido. Normalmente el hijo demanda

10. Habermas, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit, p. 86.

11. Habermas, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit, p. 87.

12. Dworkin, Ronald: *El dominio de la vida*, Ariel, Barcelona, 1994 [1993]. Trad. De R. Caracciolo y V. Ferreres. Pág. 293.

El Artículo

por los daños sufridos, la pérdida de capacidad adquisitiva, por los gastos sanitarios y de otro tipo que comporta su estado de discapacidad.

El caso Perruche fue uno de los más famosos casos de vida perjudicial. En 1982 Josette Perruche estando embarazada descubrió que su hija tenía manchas rojas por su cuerpo. El diagnóstico fue que padecía un determinado tipo de sarampión, el sarampión alemán. La Sra. Perruche informó a su doctor que en el caso de que ella estuviera infectada por tal sarampión abortaría antes que dar a luz a un bebé con discapacidades severas. Tras de dos test sanguíneos contradictorios el médico no modificó su diagnóstico inicial. Un test posterior hubiera mostrado las serias posibilidades de que la enfermedad influyera en el feto. Nicholas Perruche nació en 1983 sordo, parcialmente ciego y con daños severos en el cerebro. La Sra. Perruche sufrió una crisis nerviosa que duró dos años, lo cual requirió tratamiento psiquiátrico. En el año 2000 el tribunal de casación francés, tras la demanda y sucesivos recursos presentados por los padres y por el propio Nicholas, compensó por los daños sufridos por Nicholas. El tribunal hacía un reconocimiento explícito del derecho del niño a demandar por los daños que presuntamente le había provocado haber nacido en esas circunstancias tan terribles que hacían perder valor a la propia vida. Sin embargo, en enero de 2002 la Asamblea Nacional francesa anuló por mayoría el derecho a no nacer que había surgido del caso Perruche. El debate se reabrió de nuevo cuando otro tribunal francés reconoció los daños a Lionel, un niño que sufría el síndrome de Down. De forma similar al caso Perruche, se demandaba a los médicos por haber nacido, ya que la madre habría abortado si hubiera sabido que nacería con esa enfermedad, cosa que no sucedió debido a que el ginecólogo malinterpretó las señales del síndrome durante el embarazo.

Los casos de vida perjudicial presentan varios puntos de interés filosófico, pero lo que me interesa señalar aquí es una consecuencia que se deriva del reconocimiento del derecho a no nacer. En los casos de vida perjudicial el argumento del niño que demanda es que dado su estado de salud (normalmente, se encuentran con incapacidades severas o con un padecimiento terrible) hubiera sido mejor no haber nacido. Es decir, se lleva a cabo una comparación entre dos situaciones, la situación de padecimiento y la no existencia, y se llega a

la conclusión que es preferible para ellos esta última. Sin duda alguna, me parece que en muchas ocasiones esto es así. Sin embargo, quizá puedan darse casos donde el juicio sea complicado. Quizá la situación de Lionel no es tan lamentable como la de Nicholas Perruche.

Vincent, el protagonista de *Gattaca*, es un no-válido que se encuentra frente a su hermano, frente al resto de los seres válidos, en una situación de inferioridad. Lo que nos muestra Vincent es que su vida, a pesar de tener un plazo de caducidad más corto de lo habitual, a pesar también de los defectos que lo estigmatizan y lo subordinan frente a la clase de los válidos, lleva a cabo una vida *digna de ser vivida*. Salvando las distancias, lo mismo puede predicarse de la vida de muchas personas con discapacidades que han logrado gracias a un enorme esfuerzo sobreponerse a sus limitaciones y han hecho de su vida algo meritorio. Con esto quisiera señalar que no cualquier malformación o discapacidad legitima el derecho a no nacer y a reclamar por daños. Y que en este aspecto se ha de ser muy cuidadoso para no caer en un pendiente resbaladizo que permita demandar por cualquier defecto que no satisfaga las expectativas de un hijo o de los padres.

Por otro lado, aceptar las demandas de vida perjudicial plantea otro problema, pues en la comparación entre el estado de no existencia y la vida en condiciones de sufrimiento e incapacidad, se evalúa como mejor la primera. Precisamente esto provocó en el caso concreto de Lionel (que recuerdo era un niño afectado por síndrome de Down) la reacción de las asociaciones en defensa de los derechos de los discapacitados que sintieron que con esa decisión el tribunal estaba asumiendo una concepción moral discutible, según la cual es preferible el estado consistente en no haber nacido al estado en el que se encuentran los individuos discapacitados. Si es mejor no haber nacido que padecer el síndrome de Down, entonces los individuos que padecen dicha enfermedad interpretan que socialmente su vida es de menor valor. Es decir, se realiza una valoración acerca de su vida de la que resulta que se encuentran en una situación de inferioridad en cuanto seres humanos, no sólo ante los nacidos sin discapacidades, sino incluso frente a los no nacidos. La sentencia era una declaración de que el amor mostrado a los discapacitados por numerosas familias carecía de valor.

El Artículo

Con relación también a estas demandas de vida perjudicial quisiera señalar un punto más jurídico que moral y que consiste en un argumento a favor de estas demandas. Desde un punto de vista práctico parecería justificado conceder ese derecho a los hijos para aquellos casos en los que los padres no pudieran defender los intereses de su hijo, como pudiera ser los supuestos en que nos encontremos ante una madre soltera que falleciera en el parto. También en la misma línea si sólo demandan los padres por la pérdida económica que supone el especial cuidado del hijo, tales indemnizaciones solo cubrirán los gastos hasta que el hijo adquiera la mayoría de edad, cuando en realidad necesitará cuidados para el resto de su vida. En estos casos se produciría un perjuicio sin posibilidad de remedio.

➤ 3.

En tercer y último lugar, quisiera comentar una de las sugerencias que plantea Pablo de Lora:

“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 quisieran nacer”.

Me parece que la idea de Pablo de Lora está muy cerca del utilitarismo negativo que en lugar de pretender maximizar la felicidad o el bienestar, su preocupación es minimizar el sufrimiento¹³. De ahí, que su estrategia consista en esa especie de reparto universal de niños en condiciones de miseria y abandono entre los eventuales padres que quisieran tener un segundo hijo.

En este sentido, quizá su propuesta pueda ser objeto de algunas de las críticas más frecuentes que se dirigen al utilitarismo. En concreto, no sé si su estrategia cae en el mismo problema del utilitarismo cuando no toma en cuenta la independencia y separabilidad de las personas, de forma que acaba mezclando los deseos o preferencias de todos los afectados en una especie de mercado global en el que acaba teniendo poca importancia qué intereses o preferencias son satisfechos, o cuál es su grado de intensidad, etc. En

otras palabras, parece asumirse un punto de vista impersonal que supone que es valioso incrementar los estados de cosas en el mundo, en este caso es valioso un mundo con menos sufrimiento, el que se deriva del reparto de niños pobres entre padres con un cierto grado de bienestar. Ese mundo le parece mejor que un mundo por un lado con los niños pobres y por otro, las familias con sus hijos naturales. Pero me parece que esta afirmación sólo es válida desde un punto de vista impersonal. Una perspectiva que tome en consideración a los individuos afectados (“person affecting conception”) y que por lo tanto valore a las personas en sí mismas y sus estados psicológicos, quizá no llegue a la misma conclusión que el enfoque imparcial.

Por otro lado, no tengo claro si tal sistema de reparto de sufrimiento no supone afectar al principio de que los individuos no deben ser usados como medios en beneficios de otros, en este caso, los padres para satisfacer los intereses de los niños abandonados por muy legítimos que sean sus intereses en ser salvados de su situación de pobreza y miseria. Es más que probable que muchos padres vean esa directriz como una carga y no acaben de entender porque deben ser ellos los sacrificados cuando dicho estado de cosas no es imputable a sus acciones.

Y ya para finalizar me parece que esta propuesta parece olvidar algo importante relativo a la particularidad de las relaciones paterno-filiales. En estas relaciones, los deberes y responsabilidades no atienden a la reciprocidad, sino que su cumplimiento es espontáneo. En efecto en el ámbito de la procreación hay un elemento insoslayable de libertad y de espontaneidad y de ahí que los deberes frente a los hijos sean naturales. Comúnmente se piensa que los lazos de parentesco y las relaciones sexuales constituyen un dominio más allá del alcance de la justicia distributiva. Es decir, las relaciones matrimoniales y paterno-filiales son juzgadas en función de parámetros distintos a los de la distribución de cargas, de derechos o de obligaciones que rigen las relaciones contractuales. Como dice Walzer¹⁴, y esto es lo que importa señalar respecto a la adopción obligatoria o cuasi-obligatoria, es que los sentimientos no pueden ser redistribuidos externamente a la propia relación de los sujetos afectados. O quizá si puedan serlo, pero de una forma que satisfaga poco los intereses de los propios afectados.

14. Michael Walzer: *Las esferas de la justicia*; Fondo de Cultura Económica, México, 1993 [Basic Books, 1983]. Pág.238.