

¿ES INCORRECTO ENGENDRAR SERES HUMANOS CON MALFORMACIONES O DISCAPACIDADES?*

*Santiago Truccone Borgogno***

Resumen: Ciertas conductas pueden causar que algunas personas sean agraviadas o estén en una condición dañada en el futuro. Éstos pueden ser malos efectos que parecen darnos razones morales para no realizar tales conductas. Sin embargo, en algunos casos es predecible que, si nosotros no hubiéramos realizado las conductas que producen consecuencias disvaliosas en un ser, esas personas particulares nunca existirían. Por lo tanto conocemos que, si realizamos tales acciones, ello no será peor para esas personas futuras. ¿Elimina este hecho nuestra razón moral para no realizar tal conducta? El presente trabajo pretende aportar cierta claridad a este debate.

Palabras clave: Problema de la no-identidad - Responsabilidad procreativa - Daño a generaciones futuras.

Introducción

El objetivo del presente escrito es discutir algunos problemas involucrados en las decisiones o situaciones procreativas. En general, es difícil imaginar cómo el hecho de traer un ser a la existencia puede ser algo malo¹. Sin embargo, en algunos casos tal afirmación podría ser plausible. Por ejemplo, imagine a una madre que decide quedar embarazada conociendo que, si concibe ahora, su hijo vendrá a la existencia con alguna discapacidad o malformación. O a un médico sádico que engaña a una mujer para que tome determinado fármaco con el objetivo de que ella conciba a un niño malformado. ¿Existe algo malo en la realización de tales acciones? ¿Estaría moralmente justificado censurar conductas como las descriptas? ¿Existe algo incorrecto en la acción de la madre que desea tener un hijo con malformaciones o en el comportamiento sádico del médico capaz de afectar gravemente a los seres futuros? En principio, la respuesta a tales preguntas parece ser positiva. Sin embargo, cuando uno se pregunta por aquello que concretamente hace incorrectas a tales acciones, la respuesta es más difícil. El presente trabajo pretende aportar cierta claridad a este debate.

* Recibido el 18/12/14. Aprobado el 08/09/15.

** Abogado (UNC); Magíster en Derecho Penal (U. Salamanca); Becario Doctoral CONICET, Miembro del Programa en Ética y Teoría Política (CIJyS-FDyCS[UNC]), <http://deepolitica.wordpress.com/santiagotruccone@gmail.com>. Agradezco a H. Seleme, J. Peralta, M. A. Rodilla, G. Lariguet, R. Frontalini y R. Moyano con quienes he discutido reiteradas veces el argumento del trabajo. Asimismo a E. Llamosas, A. Richter, A. Vercellone y C. Fatauros quienes me presentaron algunas objeciones en ocasión de las XV^a Jornada sobre Experiencias en Investigación organizadas por el CIJyS. Del mismo modo, agradezco a Lucas Misseri, Emanuel Olivares y Tim Meijers por sus comentarios a otra versión de este trabajo.

¹ Debo reconocer que, al menos pre-teóricamente, no todas las personas acuerdan en que traer un ser a la existencia es siempre algo bueno. Algunas personas sostienen que hay vidas que, ya sea por la inmensa cantidad de sufrimiento que experimentarán u otras situaciones, no valen la pena ser vividas. Para estas personas el problema que se quiere analizar sólo tiene lugar en referencia a aquellas vidas que valen la pena ser vividas.

La estructura del escrito será la siguiente: en primer lugar se explicará en detalle el problema a resolver; luego se analizarán dos salidas al inconveniente, una anclada en posiciones utilitaristas y la segunda en deontologistas: en tercer lugar se analizará una salida que, tomando rasgos de ambas soluciones, pretende ser superadora mejor. Sin embargo, aunque promisoria, presentará problemas sobre los cuales se intentará edificar una propuesta superadora. Se sostendrá que lo incorrecto de realizar acciones como las descritas se encuentra en el hecho de que impedir que cualquier persona futura tenga la posibilidad de tener al menos capacidades que llamaremos *estándar*, puede ser catalogado como una consecuencia mala que merece reproche.

1. El problema moral y sus posibles respuestas

Ciertas conductas pueden causar que algunas personas sean agraviadas o estén en una condición dañada en el futuro. Éstos pueden ser malos efectos que parecen darnos razones morales para no realizar tales conductas. Sin embargo, en algunos casos es predecible que, si nosotros no hubiéramos realizado las conductas que producen consecuencias disvaliosas en un ser, esas personas particulares nunca existirían. Por lo tanto conocemos que, si realizamos tales acciones, ello no será peor para esas personas futuras. ¿Elimina este hecho nuestra razón moral para no realizar tal conducta? (Parfit, 1986a:854).

Creemos que la respuesta a tal interrogante es negativa. Sin embargo, es sumamente dificultoso poder articular una respuesta coherente que dé cuenta de qué es *lo malo* en la realización de tales acciones. Para comprender de mejor manera el problema que se quiere resolver, denominado por Derek Parfit Problema de la No-Identidad², es de utilidad imaginar los siguientes dos casos:

1. (Caso de Pedro): Petra, durante el embarazo, se somete a un proceso de diagnóstico pre-natal mediante el cual trata de controlar el estado de salud de la criatura que porta en su seno. El médico le informa que el feto padece una enfermedad que puede curarse si la madre toma un medicación durante el embarazo. La gestante decide no tomar la medicación para que su hijo nazca con cierta discapacidad. Efectivamente, nace Pedro con una discapacidad o malformación.

2. (Caso de María): Marta antes de concebir se somete a consejo médico puesto que pretende quedar embarazada. Luego del diagnóstico pre-conceptivo, el consejo médico le advierte que posee la enfermedad X, la cual puede producir que su hijo presente discapacidades o malformaciones al nacer. Por tanto, el médico le aconseja someterse a un tratamiento consistente en tomar una píldora durante 45 días, pasados los cuales su enfermedad habrá desaparecido. Marta

² El problema ha sido descubierto casi simultáneamente por Derek Parfit, Robert Adams y Thomas Schwartz. DEREK PARFIT ha sido quien ha denominado de este modo al problema en un manuscrito que hizo circular en 1976 "Overpopulation: Part One". El argumento presentado apareció luego en dos artículos publicados en 1981 y 1982: "Energy and the Further Future", *Center for Philosophy and Public Policy*, University of Maryland (1981), pp. 112-121 y "Future Generations: Further Problems" en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, N° 2 (Spring, 1982), 113-172. Alcanzó un desarrollo acabado, dando lugar a una profusa discusión filosófica luego de que fuera planteado en 1984 con detalle en la parte IV de su libro *Reasons and Persons*, Oxford Clarendon Press, pp. 351 y ss. Sin embargo, el primero en publicar un trabajo sobre el tema fue ROBERT M ADAMS en 1979 en su "Existence, Self Interest, and the problem of evil", *Noûs*, Vol. 3, N° 1, pp. 53-65. T SCHWARTZ se aproximó por primera vez en su "Obligations to Posterity, in *Obligations to Future Generations*, R. Sikora & B. Barry ed. (Philadelphia: Temple University Press).

decide desoír el consejo y concibe en ese momento. Como resultado nace María con una determinada malformación o discapacidad. Si Marta hubiese esperado 45 días y tomado la píldora, podría haber concebido a un hijo sano.

En ambos casos, el obrar de la madre ocasiona —en cierto sentido— igual resultado. En el primero, Pedro ha nacido con determinada malformación o enfermedad. En el segundo, lo mismo le ha ocurrido a María. Desde que esto es así, podemos decir que su obrar ha sido, al menos, negligente. Si la madre hubiera actuado de modo diligente, tales consecuencias disvaliosas no habrían tenido lugar. Pareciera entonces que, en los dos casos, podría existir la misma objeción moral al obrar de la madre. Sin embargo, esta afirmación es demasiado apresurada.

En el primer caso, si Petra hubiese actuado de modo diligente —de modo tal que hubiera tomado el medicamento debido— Pedro habría nacido sano. Así, dado que Pedro está en una condición peor de lo que habría estado si su madre no hubiese actuado como lo hizo, el niño ha sido dañado. El test contra-fáctico (Feinberg, 1988:26) proporciona la solución correcta y explica la objeción moral al obrar de la madre. ¿Es posible esgrimir la misma objeción en el caso de María?

En este segundo caso, María nace con la misma discapacidad o malformación que Pedro. Sin embargo, en esta situación —a diferencia de aquella— su madre actúa de manera negligente *antes* de quedar embarazada. Si se somete su obrar al test contra-fáctico, el resultado sería el siguiente: si la Madre (Marta) hubiera obrado de manera diligente, de modo tal que hubiese esperado 45 días y tomado los medicamentos, habría concebido a un hijo sano. Sin embargo, este niño no habría sido María. Esto es verdad porque independientemente de cuál sea la teoría de la identidad personal que se sostenga, lo cierto es que cada persona surge de un óvulo y un espermatozoide concreto. Así, como en el espacio de un mes de concepción, no sólo el espermatozoide sino también el óvulo hubiesen sido diferentes, es cierto que la persona que —de hecho— fue concebida en otro momento temporal, nunca habría existido (Parfit, 1984:355).

En nuestro ejemplo, si Marta se hubiese tratado su enfermedad y esperado dos meses antes de concebir, María no habría existido. De modo que, si la razón para objetar moralmente el obrar negligente de la madre es que coloca a María en una peor condición de lo que de otro modo podría haber estado —tal como exige el test contra-fáctico—, entonces, no existe nada de incorrecto en la acción que dio como resultado el nacimiento de un ser discapacitado. Si la madre hubiese actuado de modo diligente, María no estaría en una mejor situación. Sencillamente no existiría.

1.1. Tesis del interés específico

Si continuamos creyendo que el obrar, al menos, negligente de la madre en el segundo caso es moralmente reprochable, entonces la objeción no puede ser que lo que hizo fue peor para el ser humano que se quería proteger. Debe apelarse a algo diferente³. Existen dos grandes posibilidades. La primera, es afirmar que el obrar del facultativo ha violado un derecho del niño que se quería

³ Muchos han optado por el camino de negar que exista una objeción moral en esta clase de casos. Véase: ADAMS R. M. (1979) "Existence, Self Interest, and the problem of evil", *Noûs*, Vol. 3, N° 1, pp. 53-65; SCHWARTZ, T. (1979), "Welfare Judgments and Future Generations", *Theory and Decision* 11 (1979), pp. 181-194.

proteger, por más que él no está en una peor condición de la que de otro modo habría estado (Woodward, 1986:806). Esta posición no compara dos estados posibles de una misma persona, sino que hace hincapié en la violación de intereses específicos de la persona. Así, cuando por más que la acción realizada deja a la "víctima" en la mejor posición que ella podría estar, la conducta es censurable si viola un interés concreto de ella que previamente se ha catalogado como valioso.

Imagínese que un hombre pobre, Martín, se presenta en una terminal de autobuses con su pasaje en mano. La empresa de transporte le impide subir al bus a causa de su clase social. El bus sale y tiene un accidente en el camino que ocasiona que todos sus ocupantes mueran⁴. En un sentido obvio Martín, dado que está con vida, se encuentra en una mejor situación de la que habría estado si la empresa le hubiera permitido subir al bus. Sin embargo, por más que esto es así, pensamos que la transportista le ha violado un derecho y, por tanto, su acción es incorrecta. La objeción en este caso, entonces, sería que por más que Martín esté en una mejor situación, lo relevante al momento de desaprobear conductas es que se le ha violado un interés específico (Woodward, 1986:811). En el caso dos (Caso de María), la objeción a la madre sería que a María se le ha violado un derecho específico que previamente hemos establecido como valioso (por ejemplo a no nacer con malformaciones), por más que ella no podría estar en una mejor situación. ¿Es ésta una buena objeción al obrar de Marta?

No es una buena objeción. Esta respuesta presenta un problema formal y uno sustantivo (McMahan, 1981:125). Para comprender el problema formal, imaginemos la siguiente situación: en un accidente automovilístico quedas inconsciente. Un cirujano amputa tu brazo porque es la única manera de salvar tu vida. Lo que el cirujano hace es mejor que cualquier posible alternativa (Parfit, 1986a:855). ¿Debe responsabilizarse y reprocharse al cirujano por amputar tu brazo? Creo que no. Sin embargo, desde la tesis del interés específico violado, esta afirmación es difícil de sostener. Si el obrar negligente de Marta viola el derecho de María porque está peor que lo que estaría en una alternativa que es imposible; entonces el obrar del cirujano en el accidente es igualmente incorrecto porque te deja a ti en una posición peor de la que estarías en una alternativa que también es inalcanzable. La comparación relevante sería con la alternativa imposible en la cual usted salva tanto su brazo como su vida (Parfit, 1986a:855)⁵.

En el caso de María (2) Marta (a) realiza un acto que causa un mal efecto en María, pero (b) ese acto no es peor para esa persona que cualquier posible alternativa, porque (c) si ese acto no se hubiese realizado, esa persona no habría existido (Parfit, 1986a:855). Según la tesis del *interés específico* en este

⁴ He modificado el ejemplo de WOODWARD (1986:810).

⁵ Podría ser objetado que la analogía no es perfecta porque el deber de salvar vidas es más fuerte que el deber de crear vidas. No estoy tan seguro de que esto sea así. Imagínese el siguiente caso. Yo puedo hacer o A o B. Si realizo A, mi acción contribuirá a que dentro de 500 años una persona salve su vida de modo que vivirá 2 años más. Asimismo realizar A producirá que 10 personas que podrían haber tenido una vida de 80 años no nazcan. En cambio si realizo B, ello generará que dentro de 500 vivan 10 personas que vivirán 80 años, pero sin embargo producirá que no pueda salvar al sujeto que, si hubiese realizado A, hubiera vivido 2 años más. Si el deber de salvar vidas fuera más fuerte que el de crear vidas, entonces sería incorrecto realizar B. Esto parece implausible. No quiere decirse con esto que sea obligatorio crear vidas en lugar de salvarlas, sino sólo que un deber no es prioritario sobre otro. Quizás la contemporaneidad con el sujeto afectado por nuestras acciones haga variar el peso de nuestras opciones. Para una discusión sobre este tópico véase MCMAHAN, JEFF (2012), "Causing People to Exist and Saving People's Lives," *Ethics*, Springer 13-set-2012.

caso, entonces, (a) Marta realiza un acto incorrecto y (b) puede ser ignorado porque (c) es verdadero. Sin embargo, en el caso del cirujano (a) es verdadero: causa que alguien pierda un brazo y (b) es también verdadero porque (d) si ese acto no se hubiese realizado, tú hubieras muerto. ¿Por qué b puede ser ignorada cuando depende de c, y no puede serlo cuando depende de d? Si la visión del *interés específico* no condena al acto del cirujano, entonces debe afirmar que b no debe ser ignorada (Parfit, 1986a:855). Si esto es así, la objeción a la actuación de Marta, que radica en que había violado un interés específico de María no es defendible. La respuesta anclada en la violación de derechos específicos parece no prestarle demasiada atención a que la persona cuyos derechos han sido violados sólo puede existir, de hecho, en un estado en el cual sus derechos han sido violados (McMahan, 1981:125).

El problema sustantivo está en que la función de los derechos es proteger los intereses de las personas. Esto es crear una barrera que las deje de una mejor manera de la que de otro modo podrían haber estado. En los casos que estamos analizando pareciera que los derechos no pueden cumplir esa función (McMahan, 1981:125). Su existencia no hace que la persona que queríamos proteger esté mejor, sino sencillamente, que no exista⁶.

1.2. Utilitarismo

Existe una segunda posibilidad desde la cual se pretende explicar la objeción al obrar de la madre en el caso de María. Ésta niega que las obligaciones morales tengan que tener en cuenta a las personas afectadas. Para esta posición lo valioso se define no directamente en función de los seres humanos, sino en relación al *mundo* (Heyd, 2014:3). Así, debemos elegir el mundo en el cual haya mayor felicidad total, en lugar de uno en el que ella sea menor, sin importar la identidad de los individuos que la compongan⁷. De modo que, en el caso de María, la objeción al obrar de su madre se explica porque haciéndola nacer a ella ha producido que en el mundo haya (si tomamos una versión hedonista de la tesis) menos felicidad de lo que de otro modo podría haber habido. Si Marta hubiera tratado su enfermedad y esperado 45 días para concebir, podría haber tenido un niño sano. Este niño, dado que está en una mejor condición que María, hace que el mundo sea mejor. Por tanto el obrar de Marta sería incorrecto porque pudiendo hacer que el mundo vaya mejor, eligió no hacerlo.

Esta posición parece explicar de manera plausible la objeción al obrar de Marta en el caso de María y, a diferencia de la tesis del *interés específico*, no tiene consecuencias contra intuitivas en otra clase de casos. Esta tesis puede resolver de manera convincente el caso del cirujano. Para esta visión existe una objeción al acto que causa un mal efecto en una persona futura, incluso si ese acto no es peor para esa persona que cualquier alternativa posible. Y esa objeción es tan fuerte

⁶ Para otras versiones de argumentos basados en los derechos, véase TOOLEY, M. (1986[1972]), "Abortion and Infanticide", en PETER SINGER (ed.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, pp. 57-85; REIMAN, J. (2007), "Being Fair to the Future People: The Non-Identity Problem in the Original Position", *Philosophy & Public Affairs*, 35, N° 1; GOSSERIES, A. (2008), "On Future Generations' Future Rights", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 16, N. 4, 2008, pp. 446-474.

⁷ Diversas versiones de este argumento han sido sostenidas por SIKORA, R. I (1981), "Classical Utilitarianism and Parfit's Repugnant Conclusion: A Reply to McMahan", *Ethics*, Vol. 92, N. 1. Special Issue on Rights (Oct., 1981), pp. 128-133; HARE, R. M. (1993), *Essays on Bioethics*, Oxford University Press, especialmente Cap. 5 "Possible People", pp. 67-83; BENNET, JONATHAN (1978), "Maximising Happiness", en R.I SIKORA & B. BARRY (ed.) *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, pp. 61-73.

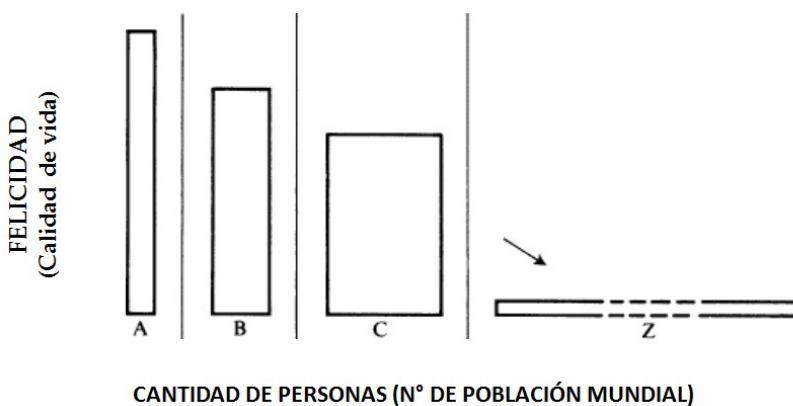
como la que existiría en otros casos donde el problema de la no identidad no está presente, es decir, cuando cualquier alternativa sería peor para esa persona. Así, dado que lo que interesa desde este punto de vista son las alternativas posibles, tal posición no condena el acto del cirujano que te corta el brazo para salvar tu vida.

Sin embargo, esta tesis no está exenta de controversias. Parece requerir el deber de crear las vidas más felices posibles. Así, en casos, como por ejemplo aquellos, donde es posible manipular genéticamente un embrión a implantar, tal tesis impondría “generar todos los embriones que sean posibles durante la vida fértil de una mujer para, finalmente, implantar aquel de “mejor calidad”” (Gascón Abellán-de Lora, 2008:100-101). Parece que si se acepta esta tesis no existiría argumento alguno para reprochar modificar genéticamente a los niños. Aún más, tal tesis sugiere que sería reprochable no hacerlo, cuando las opciones de llevar a cabo tal procedimiento están disponibles.

Otro problema surge del siguiente modo. Si lo correcto es hacer aquello que sea mejor para el mundo, sin tener en cuenta los efectos de los actos sobre las personas concretas, pareciera que el mejor resultado es aquel en el cual se acrecienta la cantidad total de felicidad (o, en versiones no hedonistas, aquello que haga que las vidas sean dignas de ser vividas). En el caso dos, este resultado tendría lugar si Marta espera 45 días para concebir a su hijo. Préstese atención que lo bueno de este resultado no está dado (principalmente) porque el hijo que tendría Marta estaría mejor de lo que está María, sino porque el nacimiento de un ser sin discapacidades produce en el mundo un mejor resultado (dado que el cómputo de felicidad global —o aquello que se considere que hace a una vida digna de ser vivida— es mayor) del que se obtiene si nace María. Sin embargo, si se acepta esta afirmación, entonces debería ser aceptable que si un mayor número de personas fueran creadas, todas con un alto nivel de felicidad, este resultado sería mejor. Esto, porque el monto global de felicidad en el mundo sería mayor. Ahora bien, si esto es así, entonces siempre será posible imaginar un mundo alternativo compuesto por un número mayor de personas cuya felicidad (o calidad de vida) esté apenas por encima del valor que hace que una vida valga la pena ser vivida, pero cuyo cómputo global de felicidad sea mayor. La tesis propuesta debería aceptar esta conclusión, que Parfit no duda en calificar de *Repugnante* (1984:388) [ver Fig. 1].

Figura 1

La conclusión repugnante



2. ¿Hay una salida? Derek Parfit y el concepto de persona general

Desde sus primeros trabajos sobre el tema, Derek Parfit ha advertido que no pueden dar una respuesta plausible ni las posiciones que defienden que la corrección moral de las acciones debe juzgarse en función de los efectos que tengan sobre personas concretas; ni aquellas puramente impersonales, como el utilitarismo hedonista (o de otro tipo) recién analizado. Para resolver el inconveniente sin caer en tales problemas, ha propuesto la utilización del concepto de *persona general* (2011:220). Una persona general, afirma Parfit, no es una persona⁸. “Es un gran grupo de personas posibles una de las cuales será real” (2011:220). En nuestro caso 2 la *persona general* sería el primer hijo de Marta, la cual está compuesta por María y aquel otro hijo que podría haber tenido si, en lugar de concebirla a ella, hubiera esperado 45 días para quedar embarazada. Desde esta posición se puede sostener que el obrar de Marta es incorrecto porque ha afectado a la persona general. Ella está peor de lo que de otro modo habría estado. Si Marta hubiera esperado, entonces, la *persona general* “primer hijo de Marta” estaría mejor de lo que está cuando ella (la madre) concibe a María.

La tesis propuesta por Parfit pretende ser un punto medio entre el puro personalismo representado por las primeras dos tesis y el impersonalismo puro preocupado por la felicidad global del mundo. En resumen, la objeción al obrar de Marta, desde esta posición, es que: es moralmente peor si aquellos que viven en uno de los dos escenarios posibles, están peor o tienen una peor calidad de vida que aquellas personas que habrían vivido en el escenario diferente. En los casos que hemos analizado, el acto de Marta produjo que nazca un niño (María) con malformaciones cuando, si hubiera actuado de modo diligente, podría haber vivido —en lugar de aquél— otro niño sano.

Lo relevante de esta tesis es que puede explicar la objeción a Marta sin hacer referencia a la felicidad global del mundo. Sólo tiene en cuenta la afectación a la *persona general* como referente en función del cual se predicará la corrección o incorrección moral del acto. Persona general compuesta, en este caso, por María y el otro posible hijo que podría haber tenido Marta. Por otro lado, dado que la persona general no es una persona, tampoco tiene en cuenta los efectos de los actos sobre personas particulares. Esto último es moralmente indiferente, razón por la cual el argumento se conoce como Teoría de la No-Diferencia (*TND*) (Parfit, 2011:219). Así, es moralmente indiferente si el acto en cuestión produce o no consecuencias lesivas o beneficiosas en el ser que concretamente

⁸ Este concepto puede ser explicado con el conocido caso de la joven de 14 años (PARFIT, 2011:220 y PARFIT, 1984:358). Supóngase, dice Parfit, que una joven de 14 años, Jane, afirma que está tratando de tener un hijo. En el intento de persuadirla para que espere, uno le podría decir que sería peor para su primer hijo si ella lo tiene a él ahora, mientras es tan joven. Si ella tiene a su primer hijo más adelante, eso será mejor para él, porque podría darle a él un mejor comienzo de vida. El ejemplo intenta mostrar que cuando uno utiliza palabras como “su” o “él”, para referirse al hijo de Jane, no se está refiriendo a ninguna persona particular. Así —continuando con la explicación que da el autor de Oxford— supóngase que ella tiene a su hijo ahora, al que llama Johnny, y que no consigue darle un buen comienzo de vida. Uno no podría afirmar que tal cosa fue peor para Johnny, dado que, si ella hubiese esperado, su primer hijo no hubiese sido Johnny, ya que nunca hubiese existido. Su primer hijo, en el caso de haberlo tenido más adelante, habría sido otro. De modo que cuando, en el contexto de este ejemplo, alguien utiliza palabras tales como “su hijo” o “él”, no se refiere a una persona en particular, sino a lo que se ha llamado persona general. En este caso, la persona general “primer hijo de Jane” estaría compuesta por Johnny y el hijo diferente que podría tener si esperara.

nació. Él no es el referente en función del cual se predica la corrección o incorrección moral del acto, sino lo es la persona general⁹. Como se ha visto, dado que la acción de Marta de concebir a María no es peor para María, y creemos que Marta ha actuado de manera incorrecta, entonces es indiferente si las consecuencias de nuestros actos son peores para las personas a las que afectan. La aceptación de esta tesis, por tanto implica rechazar la posición que afirma que nuestras obligaciones dependen de si las consecuencias de nuestros actos son peores o no para las personas a las que afectan.

Ahora bien, ¿la TND ha explicado de manera convincente la objeción a Marta? ¿Es correcta la utilización del concepto de Persona General? Si bien creo que esta tesis presenta ventajas comparativas respecto de las anteriores, creo que no puede explicar de manera completamente convincente nuestra objeción moral. El concepto de persona general es central en la tesis. Parfit lo explica con el ya reseñado (nota 7) y conocido ejemplo de la joven¹⁰ (1984:357 y 2011:220), afirmando que ella tiene el deber de no dañar a la persona general “su primer hijo”. Por tanto, es la persona general quien es sujeto de beneficencia o daño (Heyd, 2014:4). Sugiere el autor de Oxford que tal concepto es como el de *americano promedio* (Parfit, 2011:220), el cual, al igual que la persona general no es una persona. Es sólo una abreviatura de determinada situación.

Sin embargo, como correctamente puntualiza Heyd, no puede decirse que algún acto, como por ejemplo determinada política económica, pueda beneficiar o dañar al *americano promedio* (2014:6). ¿Por qué esto es así? Es así, porque el *americano promedio* es una abreviatura de todos los americanos realmente existentes. En cambio una *persona general*, es una forma de referirse a todos los individuos *posibles* quienes podrían existir en lugar de alguna persona *real* cuya existencia estamos considerando (Heyd, 2014:7)¹¹. De ser estas afirmaciones correctas, entonces, la comparación entre la persona general y el americano promedio no es tan fiel. Para que lo sea, Parfit debería referirse al *americano posible promedio*, el cual estaría compuesto por todos los americanos realmente existentes y todos aquellos que podrían existir si hubieran variado, por ejemplo, las políticas económicas. Este concepto parece demasiado indeterminado para ser el sujeto de referencia de nuestras obligaciones morales. A no ser que estemos pensando en aquello que sería mejor para *el mundo*. Pero esto es justamente lo que se quería evitar. Si Marta no debe tener a María quien sufre una discapacidad porque debe esperar y tener un hijo sin tal discapacidad, debe ser porque el mundo irá mejor, habrá una mayor suma global de felicidad (Heyd, 2014:7)¹².

⁹ Hemos defendido esta tesis en un anterior trabajo “Derecho penal y obligaciones hacia las generaciones futuras: primeras líneas de justificación” en *Anuario XIV*, CIJS (UNC), La Ley, pp. 206-226.

¹⁰ Similar a nuestro caso 2.

¹¹ La distinción entre personas reales y personas posibles fue realizada por R. M. Hare, quien conceptualiza a las primeras como aquel grupo de personas que tienen o tendrán existencia real. En tanto que las personas posibles son aquellas que existirían en lugar de aquellas que tienen existencia real. Hare trae un tercer grupo de personas, denominado personas meramente posibles, las que serían aquellas meramente posibles pero no reales. Según este autor, para la diferencia entre las diferentes posiciones está en que mientras para las posiciones personalistas de la ética el grupo de referencia en función del cual predicar obligaciones morales son las personas reales; para las posiciones impersonales se toman como referencia alguno de los otros dos grupos (HARE, 1993:69).

¹² Existe otra forma de interpretar el concepto de persona general. Ésta se pregunta: ¿serían los intereses de algún grupo particular de personas mejor satisfechos si hubiésemos realizado la otra alternativa? Si la respuesta es negativa, entonces no hay objeción a la elección. Si la hay si la respuesta es positiva (BOONIN, 2014:272). No tengo espacio en este trabajo para analizar en detalle esta propuesta,

3. Dominación indebida de la vida de otro

La primera conclusión que es posible extraer de este trabajo es que ninguna de las cuatro posibles explicaciones anteriores a la objeción al obrar de la madre es completamente satisfactoria. ¿Ha desaparecido nuestra objeción moral al accionar de Marta, que produjo que María nazca con malformaciones? Creo que no. Por tanto, puede sostenerse que en este trabajo se ha producido un avance, pero en sentido negativo. Ahora conocemos qué problemas deben evitarse a la hora de resolver el problema de la no-identidad. Primero, no se puede apelar al test contra-fáctico del daño. Segundo, tampoco a la violación de un determinado *derecho* identificado con un *interés específico*. Tercero, tampoco puede implicar una comparación entre vidas posibles ni pretender fomentar la felicidad global. Sería óptimo no fallar en la tarea que se propuso Parfit de encontrar un punto medio entre el puro impersonalismo y el personalismo.

Antes de proponer, aunque sea de manera meramente esquemática, una salida al inconveniente se impone una aclaración. Podría pensarse que el problema de la no-identidad es sólo un inconveniente para aproximaciones consecuencialistas¹³. Sin embargo esto no es del todo acertado. Según el entendimiento más ampliamente aceptado del deontologismo, lo que hace a una elección incorrecta es que viole a determinada norma moral, independientemente de que las consecuencias que se deriven de tal acción sean buenas o malas. En el caso del problema de la no-identidad, desde tal visión, uno podría sostener que existe una norma que afirma que es incorrecto dañar a los seres que serán creados. Por tanto cualquiera que, al concebir, dañe al ser futuro habrá realizado un acto incorrecto, independientemente de si el resultado del acto es mejor o peor para el ser que nacerá o para el mundo. Desde este punto de vista pareciera que, en nuestro ejemplo, la objeción moral al obrar de Marta se ha explicado, ya que ha violado la norma que afirma que es incorrecto dañar al ser que creará (su hija). Independientemente de si esto es mejor o peor para María. Sin embargo, el problema con esta respuesta es que, dado que conceptualmente parece imposible dañar al ser futuro que nacerá, ninguna norma ha sido violada. Esto es así porque alguien daña a otra persona sólo si el acto de la primera hace que la segunda esté peor de lo que de otro modo podría haber estado. Como se ha visto, en casos atravesados por el problema de la no identidad, esto es imposible. Si estas afirmaciones son correctas la objeción moral al obrar de Marta se mantiene, incluso si se adopta esta clase de deontologismo.

La propuesta que se sugiere como posible explicación a la objeción al obrar de la madre, que requiere una investigación ulterior, parte del supuesto —al igual que la TND— de que nuestras obligaciones no dependen de si las consecuencias de nuestros actos son peores o no para las personas a las que afectan. Ellas dependen de la bondad o maldad de los resultados producidos independientemente de si tales actos son mejores o peores para las personas que afectan. Sin embargo, a diferencia de la TND, no requiere comparar conjuntos de vidas posibles. El obrar de la madre (del caso 2) provoca no sólo que nazca una persona particular con enfermedades o malformaciones, en lugar de que nazca

pero se encuentra sometida a las mismas objeciones que aquellas posiciones que tienen en cuenta los efectos de los actos sobre personas particulares.

¹³ Un referí anónimo me ha hecho notar este inconveniente.

otra persona en mejores condiciones. Tal afectación impide que cualquier persona que alguna vez pueda existir tenga determinado nivel de capacidades. El hecho de impedir que cualquier persona futura tenga la posibilidad de tener al menos capacidades que llamaremos *estándar*, puede ser catalogado como una consecuencia mala que merece reproche. Sin embargo, esa consecuencia no es mala para nadie, ni viola intereses específicos de nadie. Pues por un lado, para cualquier persona que alguna vez exista, el estado de cosas malo será el mejor para ella; por el otro, al no hacer hincapié sobre los efectos de los actos sobre personas particulares tampoco necesitamos afirmar que se ha violado el derecho a nadie.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que es incorrecto privar a un ser de las capacidades *estándar*? O, en otros términos, a qué nos referimos cuando hablamos de *estándar*. ¿Por qué es malo traer a alguien por debajo de tal *estándar*?

La respuesta a esta pregunta requiere la introducción de un concepto adicional. En general, la censura de acciones que afectan a otras personas se suele justificar afirmando que se ha violado la autonomía del tercero. Es decir, que la acción de alguien ha provocado que la posibilidad de otra de ser autora de su propia vida sea más costosa. En los casos donde tal estado de cosas es posible, el ideal es intentar que los sujetos pasibles de una interferencia que disminuya o comprometa su autonomía tengan cierto control sobre las acciones del tercero. Una norma moral destinada a proteger al sujeto pasivo debería concederle cierto control a este último sobre el obrar del sujeto activo. De este modo sería posible lograr una distribución equitativa de la autonomía de todos compatible con que cada uno sea autor de su propia vida.

Sin embargo, cuando se habla de decisiones procreativas existe un hecho particular que diferencia al caso de todos los demás. Los padres tienen un poder de dominio absoluto sobre los niños que concebirán. Estos últimos no tienen, ni pueden tener, ningún poder de control sobre la interferencia que recibirán. De modo que puede pensarse que no existe caso donde la autonomía de alguien sea violada con mayor fuerza. Pareciera que la vida de los niños está determinada de una manera muy seria por las decisiones de sus padres. Sin embargo, esto es así no sólo en los casos donde se producen consecuencias *dañinas* en los niños, sino en toda decisión procreativa. Parece que siempre que se tiene un hijo su autonomía ha sido violada, dado que este último no tiene poder de control sobre las decisiones de sus padres que los afectarán.

Ahora bien, dado que esto es así y por tanto no existe posibilidad de satisfacer el ideal de que los sujetos pasibles de interferencia tengan cierto control sobre las acciones de sus padres, ¿no tendríamos razones para fijar algún *estándar* que permita que cualquiera que venga a la vida tenga, al menos, ciertas capacidades? Creo que sí, pero el fundamento de tal respuesta creo que no puede ser otro que una preocupación, en parte por el valor que cada vida tiene para la persona que vive; y por el otro que desaparezcan del mundo la clase de experiencias y actividades que hacen que la vida sea menos digna de ser vivida (Parfit, 1986b:161). Ambos elementos por separado son insuficientes. Si sólo se tiene como guía el valor de cada vida para la persona que vive, creo que cualquiera que tenga una vida que vale la pena ser vivida consentiría en que las acciones que generaron su existencia se hubiesen dado como efectivamente se dieron. De lo contrario ellos no existirían. A su vez, si sólo se tuviera en cuenta aquellos ele-

mentos que hacen que una vida sea valiosa, entonces se caería, nuevamente, en una tesis puramente utilitarista.

Por esas razones es que de la combinación de tales elementos desde un punto de vista imparcial debería surgir el estándar diseñado para proteger a los niños que nacerán en el futuro. Evidentemente esta respuesta es de índole perfeccionista. Sin embargo, creo que es la que explica de mejor manera la objeción moral existente en esta clase de casos. Creo que la mayoría la encontrará aceptable, dado que no es cualquier clase de perfeccionismo, sino uno focalizado en la autonomía personal. Intenta que cada persona pueda tener cierto nivel mínimo de autonomía compatible con la posibilidad de tener cierto nivel de vida que, desde un punto de vista imparcial, las personas acordarían en respetar. Si la autonomía personal es algo que todos consideramos valioso, entonces todos tenemos razones para que exista una norma que impida que las acciones de las personas produzcan la consecuencia de que quienes nazcan tengan una menor capacidad de ser autores de sus propias vidas de lo que sería esperable para cualquier persona, si el obrar de aquellos que tienen poder de acción en las decisiones reproductivas fuera diligente.

Bibliografía

- ADAMS, R. M. (1979) "Existence, Self Interest, and the problem of evil", *Noûs*, Vol. 3, N° 1, pp. 53-65.
- BENNET, J. (1978), "Maximizing Happiness", in R.I SIKORA & B. BARRY (ed.), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, pp. 61-73.
- BOONIN, D. (2014), *The Non-Identity Problem and the Ethic of Future People*, Oxford University Press.
- FEINBERG, J. (1988), *Harmless Wrongdoing: the moral limits of criminal law IV*, Oxford, Oxford University Press.
- GASCÓN ABELLÁN, M.; DE LORA, P. (2008), *Bioética: principios, desafíos, debates*, Alianza, Madrid.
- GOSSERIES, A. (2008), "On Future Generations' Future Rights", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 16, N. 4, 2008, pp. 446-474.
- HARE, R. M. (1993), *Essays on Bioethics*, Oxford University Press, esp. Cap. 5 "Possible People", pp. 67-83.
- HEYD, D. (2014), "Parfit on the Non-Identity Problem, Again", *Law Ethics Hum. Right.* 2014; 8(1):1-20.
- MCMAHAN, J. (1981), "Problems of Population Theory", *Ethics*, 92 N° 1 (Oct. 1981), 96-127.
- MCMAHAN, J. (2012), "Causing People to Exist and Saving People's Lives", *Ethics*, Springer 13-set-2012.
- PARFIT, D. (1981), "Energy and the Further Future", Center for Philosophy and Public Policy, University of Maryland (1981), pp.112-121.
- (1982) "Future Generations: Further Problems", en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, N° 2 (Spring, 1982), 113-172.
- (1984) *Reasons and Persons*, Oxford Clarendon Press.
- (1986a) "Comments", *Ethics*, vol. 96, No 4. (Jul. 1986), 832-872.
- (1986b) "Overpopulation and the Quality of Life", in PETER SINGER (ed.) *Applied Ethics*, Oxford University Press, pp. 145-164.
- (2011) *On What Matters*, T. II, Oxford University Press, Oxford.

REIMAN, J. (2007), "Being Fair to the Future People: The Non-Identity Problem in the Original Position", *Philosophy & Public Affairs*, 35 N° 1.

SCHWARTZ, T. (1979), "Obligations to Posterity, in *Obligations to Future Generations*, R. SIKORA & B. BARRY (ed.), Temple University Press, Philadelphia.

— (1979), "Welfare Judgments and Future Generations", *Theory and Decision* 11 (1979), pp. 181-194.

SIKORA, R. I. (1981), "Classical Utilitarianism and Parfit's Repugnant Conclusion: A Reply to McMahan", *Ethics*, Vol. 92, N. 1. Special Issue on Rights (Oct. 1981), pp. 128-133.

TOOLEY, M. (1986[1972]), "Abortion and Infanticide", in PETER SINGER (ed.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, pp. 57-85.

WOODWARD, JAMES (1986), "The Non-Identity Problem", *Ethics*, vol. 96, No. 4. (Jul. 1986), 804-831.

