



Veritas

ISSN: 0717-4675

ISSN: 0718-9273

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Arancibia-Collao, Fernando; Martínez-Villavicencio, Camila
La relevancia moral de los lazos biológicos en la relación parental
Veritas, núm. 51, 2022, pp. 83-108
Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291170749004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La relevancia moral de los lazos biológicos en la relación parental

FERNANDO ARANCIBIA-COLLAO*

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

fnarancibia@uc.cl

CAMILA MARTÍNEZ-VILLAVICENCIO**

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

cpmartinez2@uc.cl

Resumen

En este artículo se argumenta a favor de la relevancia moral de los lazos biológicos en la parentalidad. En primer lugar, se realiza un estado del arte en base a dos cuestiones: 1) la importancia de hecho que poseen los lazos biológicos en la caracterización de la relación parental; 2) la relevancia moral de estos lazos. Se argumenta que los lazos biológicos son importantes para establecer el paradigma de la parentalidad, que este es condición de posibilidad de la moralidad de la parentalidad, pero que esto no implica superioridad del modelo bionormativo respecto de otros modelos.

Palabras clave: Ética de la parentalidad; bioparentalidad; bionormatividad; parentalidad adoptiva.

The moral relevance of biological ties in the parental relationship

Abstract

In this article, we argue in favor of biological ties' moral relevance in the parental relationship. In the first place, we review the state-of-art literature in two respects: 1) the factual importance that biological ties have in the characterization of the parental relationship; 2) the moral relevance of these ties. We argue that biological ties are essential to establish the parenting paradigm. This paradigm is a condition of possibility for parenting morality, but that this does not imply the superiority of the bionormative model over other models.

Key words: Ethics of parenting; bioparenting; bionormativity; adoptive parenting.

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor Asistente de la Facultad de Filosofía de la misma universidad. Autor de los artículos “*Natural Law Moral Epistemology: Naturalist, Intuitionist or both?*” (2018), “Fundamentos y Proyecciones de la Teoría de la Ley Natural Contemporánea” (2021), “*An Argument for Metaethical Realism in Business*” (2021), entre otros, junto al libro *Religión en el Espacio Público* (2017).

** Licenciada en Medicina por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ayudante en docencia e investigación. Autora de los artículos: “Epidemiología de los trastornos mentales en Chile y su impacto en las políticas públicas de salud mental, 1950-1973” (2021), “Estudiantes como agentes activos de su proceso formativo: una experiencia emergente en educación médica” (2021), “*Lithium in Drinking Water as a Public Policy for Suicide Prevention: Relevance and Considerations*” (2022).

INTRODUCCIÓN¹

En este artículo, queremos reflexionar sobre la importancia y relevancia moral de los lazos biológicos en la relación parental.

La relevancia de este tema radica en una pluralidad de situaciones de orden práctico muy claras: en primer lugar, la concepción de la parentalidad que se tenga va a depender, en un sentido bastante evidente, del modo en que consideremos la causalidad biológica en la creación del lazo parental. En segundo lugar, la atribución de derechos y deberes parentales dependerá de la relevancia moral que tengan los lazos biológicos en la constitución del lazo parental. De ahí que no sea trivial definir claramente la relevancia moral de estos lazos para definir los marcos precisos de los derechos y deberes de los padres. En tercer lugar, porque todas estas cosas poseen implicancias en cuestiones éticas y políticas muy debatidas. Si bien la definición de la relevancia moral de los lazos biológicos en la parentalidad no prejuzga sobre las posiciones en disputa acerca de la naturaleza de la familia, por ejemplo, sí puede proveer criterios para clarificar esta discusión.

Hemos dividido el análisis en dos partes: en primer lugar, la reflexión sobre la importancia, y, en segundo lugar, sobre la relevancia moral. Estimamos que la importancia y relevancia moral no son lo mismo. En el primer caso, que *X* sea importante implica que las personas tienden a considerarlo como algo de cierta entidad, aunque no existan razones independientes de la atribución de las personas que funde esa consideración. La relevancia moral, por el contrario, implica que existen razones prácticas e independientes de la importancia atribuida por las personas, que hacen que los lazos biológicos sean importantes por derecho propio. Si *X* es moralmente relevante, lo es por motivos independientes de las preferencias de los agentes involucrados.

Ahora bien, la importancia y la relevancia moral están vinculadas. Si *X* importante para un sujeto *S*, tenemos razones *prima facie* para pensar que *X* también es moralmente relevante. Las razones sobre la importancia de los lazos biológicos en la relación parental nos darán razones *prima facie* para reflexionar sobre la relevancia moral de estos últimos.

En lo que sigue, realizaremos un análisis bibliográfico de las principales ideas sobre la importancia (apartado 2) y la relevancia moral (apartados 3 y 4), para luego articular un análisis crítico (apartado 5). Conclui-

¹ Este artículo se enmarca en un proyecto financiado por el XVI Concurso de investigación y Creación para Académicos, organizado por la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana en conjunto con la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

remos que la importancia de los lazos biológicos en la relación parental es aceptada por la mayoría de los autores. Sin embargo, existen discrepancias acerca de que sea moralmente relevante. La relevancia moral de los lazos biológicos, sin embargo, no está dada por su *superioridad* respecto de otras formas de fundar el lazo parental, sino más bien, por su capacidad de *estructurar la naturaleza de la relación parental* (por ser un “paradigma” esta relación), lo que, siendo moralmente relevante para efectos de definir el “caso central”, no implica superioridad moral respecto de la adopción. Más bien, la moralidad de la adopción adquiere sus normas morales fundantes por su semejanza con la relación biológica. En este sentido, nuestra posición consiste en 1) afirmar la *importancia y relevancia moral* de los lazos biológicos en la estructuración de la relación parental y 2) definir los contornos normativos de dicha importancia a partir de una normatividad metafísica. La necesidad de definir la relevancia moral de los lazos biológicos desde una normatividad metafísica surge por a) la posibilidad de dar una explicación de la importancia moral (que de otro modo quedaría sin explicación) como por plantear un marco normativo lo suficientemente amplio como para incluir el valor moral de la adopción. La solución que proponemos, entonces, explica el hecho de que los lazos biológicos sean moralmente importantes para las personas pero que no excluyan el valor de formas no biológicas de parentalidad.

1. ¿CUÁL ES LA IMPORTANCIA DE LOS LAZOS BIOLÓGICOS EN LA RELACIÓN PARENTAL?

Una de las principales ideas que surge a propósito de la importancia de los lazos biológicos en la relación parental, ha sido formulada por Bernard Prusak, quien sostiene que los lazos biológicos corresponden a un tipo de “relación dada” (*given relationship*). Este tipo de relación posee una permanencia ineludible, es decir, son lazos que no pueden romperse, pese a que los lazos emocionales o de crianza ya se hayan roto (Prusak, 2013: 15-16). Este carácter de permanencia permitiría explicar la búsqueda de los padres biológicos por parte de niños adoptados, pese a conocer previamente los motivos que llevaron a darlo en adopción o información genética relevante (Prusak, 2013: 15, 22). Por supuesto, el autor reconoce que, aunque no todos los niños adoptados tienen esta necesidad, muchos sí poseen esta imperiosa necesidad de saber (Prusak, 2013: 15).

A su vez, los lazos biológicos permiten la identificación de los padres con el hijo porque lo ven como una “extensión de ellos mismos”. Este es visto como un “*otro mismo*” porque él o ella “lleva y muestra la propia vida de los padres”, individualmente y “como una sola carne”. Que el

bienestar y sufrimiento de los niños es experimentado por los padres como propios, sería la raíz del “amor incondicional” (Prusak, 2013: 17).

Con relación a la adopción, el autor sostiene que hay que hacer distinciones. Los padres biológicos pueden escoger “buscar tener un hijo”, pero no escoger el “tipo de niño en particular” al que darán vida, a diferencia de los padres adoptivos (Prusak, 2013: 19). Además, la pérdida de la relación con los padres biológicos no puede ser eliminada, pese a tener una relación afectiva con los padres adoptivos (Prusak, 2013: 22).

Pero esta importancia, ¿es un constructo social o universalmente válido como un hecho de la naturaleza humana? El autor sostiene que no todas las sociedades han tenido el mismo concepto de familia como institución. Pese a ello, es innegable la importancia de la familia en la sociedad en la que vivimos (véase, por ejemplo, el escándalo que produce el intercambio de bebés en un hospital) (Prusak, 2013: 21-22). Los lazos biológicos son relevantes para los padres, además, puesto que la herencia genética no logra cumplirse mediante la adopción (Prusak, 2013: 74).

Por otro lado, Harry Brighouse y Adam Swift cuestionan la significancia de la conexión biológica entre padres e hijos, puesto que la relación padre-hijo no depende de la conexión biológica o natural que tengan padres e hijos, sino que del *tipo de relación* (Brighouse & Swift, 2014: 16). Esta es definida como *sui generis*, de carácter asimétrico, lo cual involucra cierto grado de coerción que concuerde con la protección del propio bienestar del niño; las responsabilidades de la parentalidad poseen una carga moral distintiva, dado que el padre debe velar tanto por el desarrollo de la autonomía y capacidad de razonamiento del niño como de otorgar cierto grado de bienestar (físico, emocional, financiero, etc); y el grado de intimidad existente dentro de la relación parental (Brighouse & Swift, 2014: 14-16). Según los autores, los padres adoptivos pueden realizar completamente el valor de la parentalidad, cuestionando la opinión de Page de que “adoptar un niño queda corto de ser el sustituto perfecto de la parentalidad natural”. (Brighouse & Swift, 2014: 26; Page, 1984: 200-201).

En este mismo contexto se plantea la propuesta de Samantha Brennan, quien, al momento de analizar los bienes de la infancia, afirma que los lazos biológicos serían relevantes al momento de aproximarse a la justificación de la autoridad y relación de dominación asimétrica padre-hijo, que lleva a una inclinación a ver a los niños como propiedad. Sin embargo, asegura, el problema de relacionar la ética de la parentalidad con los bienes e intereses de los niños es que, dadas las características de la historia de la moral y la filosofía política, constantemente se ha ignorado su desarrollo, es decir, han considerado a los adultos desde el princi-

pio y no sus instancias iniciales de vida ni sus relaciones con sus procreadores (Brennan, 2014: 30, 33, 38).

¿Pero cuál es el origen de la importancia de los lazos biológicos? Según Lucy Blake, Martin Richards y Susan Golombok sostienen esta importancia proviene de la visión bio-normativa de familia, sustentándose en el parentesco genético dentro de la relación padre-hijo (Blake, Richards, & Golombok, 2014: 74, 78). Es por ello por lo que, dentro de su ensayo, al comparar la adopción versus el uso de tecnologías de reproducción asistida (en adelante: “ARTs”, por “*assisted reproductive technologies*”) se ofrece la segunda como una mejor alternativa no solamente por las pocas barreras de acceso, sino que también ofrece la posibilidad de tener un hijo en base a gametos propios. Es decir, dentro de los métodos no convencionales de formación de familia, se privilegiarían aquellos que perpetúan la visión bionormativa.

Para Christine Overall, tener lazos genéticos no es una base para escoger a la procreación como moralmente superior. La autora reconoce la importancia de la procreación por el valor presunto de los lazos genéticos (la importancia estaría en “tener un hijo propio”) (Overall, 2014: 102), y que dicha importancia se manifiesta en las familias conformadas por hijos adoptados, ya sea tanto en conocer sus “orígenes genéticos” durante el desarrollo de su identidad (Overall, 2014: 102, 103). Sin embargo, esto no desestimaría la adopción. La genética no hace al niño más “propio”, sino que es el sentido de pertenencia está dado por la relación parental que se tiene con el niño (Overall, 2014: 106). Por lo tanto, la pertenencia no necesariamente sería en función de la conexión genética: los niños adoptados también serían “hijos propios” en el mismo sentido relacional que los hijos biológicos (Overall, 2014: 103, 106).

Tina Rulli, cuyo planteamiento central es la defensa de la adopción, afirma que una de las razones a favor de la procreación es la auto-referencia, es decir, localizar el valor de tener hijos biológicos con la conexión del niño a nuestro cuerpo o genes (Rulli, 2014: 110). Además, se dice que los hijos son “parte de ellos”, tanto por la conexión genética (compartir una misma genética) como la conexión corporal *in utero* durante el periodo de gestación y embarazo (Rulli, 2014: 118). Sin embargo, la autora sostiene que, en la adopción, los niños se vuelven “propios” a partir de la propia relación e historia compartida con sus padres adoptivos (Rulli, 2014: 119), desarrollando así una relación especial que no se tiene con otras personas, ocupando un lenguaje posesivo relacional (Rulli, 2014: 120)². Inclusive, se sostiene que la adopción posee un valor

² Con lenguaje posesivo relacional se refiere a que, cuando ocupo el término “mío” en una persona, no se refiere a que es de su propiedad, sino que son dos personas que

único, desafiando así la concepción cultural de familia biogenética mediante la posibilidad de una transformación transpersonal (Rulli, 2014: 125)³.

Otros sostienen que el derecho a ser padre no requiere que haya una conexión biológica entre padre e hijo, por lo que no habría diferencias entre la parentalidad biológica o adoptiva. (De Wispelaere & Weinstock, 2014: 137). Esto se basa en que las diferencias tanto de las condiciones y necesidades de los niños biológicos vs. adoptados no son un factor determinante en la existencia del derecho a ser padre, más bien tienen un impacto en la calidad de la experiencia de la parentalidad. (De Wispelaere & Weinstock, 2014: 138). La importancia, y por ende, la tendencia a querer hijos biológicamente relacionados (a la hora de preferir el uso de ARTs en vez de la adopción) se debería a que la norma social lo promueve de forma desproporcionada (De Wispelaere & Weinstock, 2014: 146).

La importancia de los lazos biológicos también busca afirmarse a partir del uso de ARTs. Esta importancia proviene tanto del valor que le otorgan los padres (el hecho de encontrar tan importantes las relaciones biológicas con sus hijos asumiendo los costos, riesgos e inconvenientes de dicha posibilidad) como del efecto que esta relación tiene (Nelson, 2014: 189). En el caso de la donación de gametos, se presume su importancia por la creación de un relato narrativo biológico-social, que permita formar identidad (Nelson, 2014: 192).

La importancia de los lazos biológicos tiene efectos en la formación de familias adoptivas, las cuales deben luchar constantemente por afirmar su legitimidad. Lotz afirma que la importancia de los lazos biológicos en la parentalidad tienen más que ver con el contexto de la cultura occidental (Lotz, 2014: 201). El paradigma biológico sigue siendo la base de la fundación de la familia, y figura predominantemente, tanto al interior de la discusión de los jóvenes acerca de las relaciones padre-niño, como en la existencia de un "ideal familiar" dentro de los procesos de adopción (Lotz, 2014: 202-203). Este ideal, como ya se ha indicado, se basa en la

expresan una relación cercana entre sí. El término posesivo, propio de las relaciones padre-hijo o la intimidad, surge con el tiempo, ya sea por una historia desde el embarazo, hasta una historia compartida en base al amor, afecto y cuidado (Rulli, 2014: 119-120).

³ La transformación transpersonal corresponde a uno de los beneficios de la adopción como método de formar familia y es testimonio del valor único que tiene la adopción, según la autora. Esta transformación permite trascender nuestras limitaciones e integrar aquello que está fuera de nuestra identidad ya formada. En otras palabras, la adopción, en palabras de Rulli, nos hace "más grandes de lo que éramos originalmente" (Rulli, 2014: 125).

semejanza, elemento altamente significativo y permanente en el desarrollo de la identidad y, a nivel cultural, que la genealogía establece un lazo duradero y afectuoso entre padre e hijo, con altas componentes de una noción mística de identificación. Debido a ello las familias compuestas por hijos adoptivos tenderían a recrear una familia biológica en la búsqueda de niños con características físicas semejantes (Lotz, 2014: 204).

En el contexto de la donación de gametos de forma anónima, si bien se puede justificar la importancia de conocer los orígenes genéticos, ya sea para el diagnóstico y prevención de enfermedades heredables como por el valor intrínseco de estos orígenes (Leighton, 2014: 243, 260) lo cual puede apreciarse en el uso del lenguaje (la donación de gametos se asocia a palabras como genética, ascendencia, lazos biológicos, historia e identidad), otorgando importancia al conocimiento de los verdaderos orígenes que permiten conformar identidad (Leighton, 2014: 240). Sin embargo, cabe destacar que existe más de un tipo de origen además del genético, como los orígenes sociales, culturales, lingüísticos (Leighton, 2014: 240), lo cual le restaría menor peso en la conformación de la identidad del niño como de la relación padre-hijo (Leighton, 2014: 246).

La discusión respecto a la importancia de los lazos biológicos también tiene sus efectos en la preservación de fertilidad (FP), es decir, el uso de ovocitos criopreservados postmenopausia. El uso de estas tecnologías enfatiza el valor y significado de tener hijos biológicamente relacionados. Es más, la autora afirma que si no fuera porque tener hijos genéticamente relacionados fuera considerado valioso, dicha tecnología no estaría dentro del mercado en primer lugar, haciendo que los riesgos “valgan la pena” con tal de tener hijos genéticamente ligados (Parks, 2014: 301).

En síntesis, en este apartado se ha planteado la importancia de los lazos biológicos en la relación parental. Se ha argumentado, en base a los autores mencionados, que los lazos biológicos son relevantes para todas las concepciones sobre la parentalidad. El problema surge cuando queremos comprender esta importancia desde una perspectiva normativa, a saber, si estos lazos biológicos, siendo de hecho importantes, *deberían* de serlo. O, en otras palabras: ¿estamos justificados en considerarlos como importantes? En específico, en el apartado siguiente queremos desarrollar esta pregunta, y en específico, la importancia moral de los lazos de la parentalidad.

2. ¿SON RELEVANTES MORALMENTE LOS LAZOS BIOLÓGICOS?

En este apartado, veremos los argumentos de los autores ya sea para afirmar, ya sea para negar, la relevancia moral de los lazos biológicos. En

el apartado 5 realizaremos una discusión sobre estos argumentos, y ver si la atribuida importancia que las personas damos a los lazos biológicos es un dato a tener en cuenta para evaluar su relevancia moral.

Para Carolyn McLeod y Andrew Botterell afirman que los lazos biológicos sí son importantes en la relación parental, particularmente cuando éstos faltan. La falta de lazos biológicos aumenta la probabilidad de que ocurra abuso o negligencia en la relación padre-hijo, y de que estos niños sean más vulnerables ante el daño (Botterell & McLeod, 2014: 156).

Para Prusak, los lazos biológicos son relevantes moralmente, esto debido a que el niño conlleva una responsabilidad moral (Prusak, 2013: 29). El autor, refiere a Elizabeth Brake, quien postula que si los padres tuvieron sexo de forma voluntaria y juntos producen un hijo, tendrán, por lo tanto, una serie de obligaciones parentales (Brake, 2010: 171; Prusak, 2013: 28). Esto es lo que se ha denominado la “concepción causal” de la responsabilidad parental (Austin, 2007: 38). El debate que se plantea es: ¿deben adquirirse voluntariamente las obligaciones parentales? Esto lleva a la distinción entre la responsabilidad causal y la moral (Prusak, 2013: 29). Prusak sostiene que las obligaciones parentales no deben ser contractuales, y que poseen obligaciones compensatorias (Prusak, 2013: 27). Una obligación compensatoria, es aquella en que, cuando los padres causalmente son los responsables de traer al niño a la existencia, poseen una responsabilidad moral de prevenir el daño que vendrá, y asegurar condiciones mínimas para una vida decente. Es decir, los procreadores pueden remover al niño de su “estado de daño” (*‘harmmed state’*) llevándolo a una condición de menor necesidad (Brake, 2010: 160; Prusak, 2013: 29). También debemos distinguir la existencia de las obligaciones parentales y los costos de procrear. Las obligaciones parentales exceden a los costos de procreación. Lo que llena el espacio entre las obligaciones compensatorias o costos de la procreación y las obligaciones morales de la parentalidad es aceptar de forma voluntaria el rol social y legal de ser padre, necesario para una parentalidad moral.

Prusak también refiere a Blustein, quien afirma que el tener sexo voluntariamente, y por ende, participar en la creación del niño, da una obligación *prima facie* a prevenir daño luego de nacer o, positivamente hablando “cuidar al niño que está por nacer” que permitan asegurar una vida decente mínima (Blustein, 1997: 85; Prusak, 2013: 29-30). Esto se explicaría ya que, pese a tomar precauciones como la anticoncepción, el sexo es una “acción de alto riesgo” (Prusak, 2013: 27).

Con relación al rol de los padres biológicos, Prusak afirma que son los únicos capaces de revertir el sufrimiento de la vida de un niño una vez que este existe, ellos son los responsables moralmente de reconciliar

al niño y fortalecerlos en los inevitables desafíos de la vida y el terror a la muerte. Es decir, son “los únicos llamados a responder por la existencia del niño” (Prusak, 2013: 32, 77). Esto nuevamente se relaciona con los niños adoptados que deciden buscar a sus padres biológicos de todas formas. La necesidad del niño de soporte emocional es respondida de forma más adecuada e inclusive, de forma más responsable, por una relación con su padre o madre biológico (Prusak, 2013: 36). Esto se debe a la condición normativa incondicional de la relación padre-hijo, que remarca la seguridad y la sensación de pertenencia del niño, que se funda en el apego profundo emocional del niño con un aparte de sus padres (Prusak, 2013: 39).

Entre las responsabilidades parentales se incluyen la comida, la ropa, el abrigo, la educación y los cuidados médicos. Sin embargo, pese a causar la existencia del niño, no son responsables moralmente de todas sus necesidades (como, por ejemplo, un automóvil). Es por ello que los padres poseen la obligación de trabajar sus talentos y ayudarles a que los cultiven (Prusak, 2013: 37).

A propósito de la donación de gametos, David Benatar argumenta que la donación genética casi siempre es moralmente deficiente, dado que ellos transfieren sus responsabilidades parentales sin conocer siquiera la identidad ni detalles de quienes criarán a esos niños, mostrando así una falta de seriedad sobre dichas responsabilidades (Benatar, 1999: 176; Prusak, 2013: 67). También parece indiscutible, en términos de Jeff McMahan, que el donador de gametos tiene mucho que responder con tal de ayudar al niño que está por nacer, en caso de que este nazca con alguna enfermedad que requiera, por ejemplo, un trasplante de médula ósea (McMahan, 2002: 226; Prusak, 2013: 68). Por ende, los donadores de gametos no pueden transferir todas sus responsabilidades a los padres gestacionales.

En cuanto a la responsabilidad pública que se debe tener con los niños, se habla del rol de familia y los padres, pese a los beneficios que tiene las relaciones parentales, generan un conflicto al principio de igualdad de oportunidades dentro de una sociedad democrática liberal, acorde a los principios de Rawls (Prusak, 2013: 104, 108). Se mencionan los recursos intelectuales, psicológicos y espirituales dentro de las familias, hacen que los niños “entren a la vida” con distintas oportunidades (Prusak, 2013: 106). Sin embargo, no se hace mención a los aspectos biológico-genéticos que puedan perpetuar esta diferencia de oportunidades.

No obstante, otros autores sostienen lo contrario, a saber, que la paternidad, ya sea biológica o adoptiva es irrelevante respecto de los tipos de beneficios que la relación padre-hijo pueda proveer (Brighouse &

Swift, 2014: 26). Los bienes de la parentalidad existen, en parte, por el rol moral que solo los padres pueden jugar en sus niños (Brighouse & Swift, 2014: 16, 18). Es decir, la postura biologicista del origen de los derechos de los padres no posee un peso especial en cuanto al tipo o calidad de la relación padre e hijo una vez que nace, ni garantiza el futuro de dicha relación a largo plazo. (Brighouse & Swift, 2014: 23).

A su vez, como no se ha demostrado una alteración de la formación de identidad o autoconcepto en niños adoptados vs hijos biológicos (Blake et al., 2014: 64, 78) y dado que los motivos que llevan posteriormente a los niños adoptados a buscar su origen biológico son múltiples, no necesariamente responden a respaldar la existencia de las relaciones padre-hijo biológicas como moralmente superiores (Blake et al., 2014: 78).

Dentro de la misma línea, los lazos genéticos serían relevantes moralmente, pero esto no es una base para escoger a la procreación como moralmente superior. Para ello, refuta distintos argumentos que buscan avalar la superioridad moral de la procreación. Uno de ellos es la “metáfora del regalo”, donde la superioridad moral de la procreación viene de que da el “regalo de la vida” (Overall, 2014: 90). Sin embargo, Overall plantea tres problemas al respecto: asumir que el “llegar a existir” sea un beneficio que debe pasarse a otros es filosóficamente controversial. Usualmente no asumimos que deberíamos pasar un regalo que hemos recibido previamente. Que sea un regalo, no supone razones morales para pasarlo a otra persona.

Otro de los argumentos que busca refutar la autora son los de Rosalind Hursthouse. Ella plantea la superioridad moral de la procreación, y por ende de los lazos biológicos, desde un punto de vista de género: las mujeres serían moralmente superiores dado su labor en el embarazo, trabajo de parto y lactancia (Hursthouse, 1987: 299-300; Overall, 2014: 90-91). La autora sostiene que es implausible e incluso sexista suponer que la mera capacidad biológica haría un sexo superior al otro. Pese a que el embarazo y parto son significativos, mucho más importante sería la crianza, que requiere, como mínimo, en conjunto con ambos padres, de dieciocho años de compromiso moral (Overall, 2014: 91).

Otra justificación de la procreación como moralmente superior sería que la vida humana posee valor intrínseco, por ende la procreación sería altamente importante (Overall, 2014: 101). Sin embargo, que la vida sea intrínsecamente valiosa no hace de la procreación mejor que la adopción (Overall, 2014: 104).

Por su parte, John Leslie plantea que la procreación es buena porque crea personas felices, por lo tanto, habría una necesidad moral de procrear dado que a mayor felicidad genuina total en la población, más justi-

ficada sería la procreación (Leslie, 1996: 181, 178; Overall, 2014: 93-94). Sin embargo, Overall afirma que a pesar de la producción de personas felices, no hace de la procreación lo suficientemente importante para que se tenga una obligación de comprometerse a ella, el hecho de que existan personas que sufran no hace que todo acto de procreación sea moralmente injustificable (Overall, 2014: 97). Es más, si nos importara aumentar la felicidad, la adopción de niños huérfanos podría ser una vía más directa a ello (Overall, 2014: 95).

Otro supuesto sería la procreación vista como la importancia de completar un “deber a la familia” (ejemplo, una mujer no es “mujer real” hasta que tenga hijos). Sin embargo, promover la procreación en base al ideal bionormativo promueve el pronatalismo, el cual es dañino para aquellos cuyos planes de vida sean distintos a la procreación (Overall, 2014: 98, 99).

Otro de los argumentos a refutar sería que la procreación sería moralmente relevante como perpetuación de la propiedad familiar (Overall, 2014: 99). Sin embargo, esta afirmación no sirve como argumento para descartar a los hijos adoptados.

Otra afirmación que refuta es la del presunto valor del lazo genético, es decir, la importancia de la procreación estaría en tener “un hijo propio”, es decir, genéticamente ligado a los padres. Esta afirmación se sustenta a modo de resumen, en base a cuatro premisas: 1) la relación genética sería una manera de lograr la inmortalidad biológica al dar descendientes con nuestra genética. 2) el “hijo propio” hace que la parentalidad biológica sea una expresión y afirmación del amor de pareja, 3) notar las similitudes del hijo sería una fuente de placer, además de la base para la fundación de una relación fuerte y de gran entendimiento entre ambas partes. 4) el conocer a parientes incluyendo padres provee un tipo de autoconocimiento irremplazable en su valor y que es parte de la formación de la identidad. La primera premisa es ilusoria dados los mecanismos de herencia genética, que hacen que la proporción genética vaya disminuyendo conforme pasan las generaciones. Y en el caso de referirse a la herencia de habilidades, no solo pueden pasarse mediante niños genéticamente ligados, el hecho de adoptar y criar y guiar incluso a sobrinos u otros niños, cumplirían la misma función de pasar habilidades a otras generaciones (Overall, 2014: 101). La premisa 2 representa, en términos de Janet Farrell Smith, sería porque la sensación de pertenencia deriva de la difundida suposición que la procreación es lo “normal” y la mejor manera de tener un hijo (Overall, 2014: 102; Smith, 2005: 112). No queriendo decir que efectivamente sea así. En cuanto a la tercera premisa, la autora refuta que la conexión genética con los hijos no implica que hayan similitudes con los padres (Overall, 2014: 103).

En cuanto a las premisas 3 y 4, Overall considera, primero, que la búsqueda de ser padre está más asociada a la producción de fuerzas culturales y sociales, y no de un factor interno. Segundo, que el no conocer temas del pasado no te hace una persona menos completa. Tercero, hay razones primordiales con tal de rechazar conocer acerca de los orígenes genéticos. Y, finalmente, que el hecho de entender la identidad propia solamente o principalmente como producto de la herencia genética, se ve claramente como una producción social más que de una respuesta instintiva (Overall, 2014: 104, 105). En base a todo lo anterior, Overall concluye que los argumentos respecto la superioridad moral de la procreación por sobre la adopción son inadecuados (Overall, 2014: 105).

También existen posturas que afirman que la adopción por sí misma tiene una importancia moral dado su poder transformador tanto de las concepciones que tienen los padres de sí mismos como de las nociones normativas de familia (Rulli, 2014: 122, 125). En cuanto a la importancia moral, está radicaría en la conexión genética entre padre-hijo como en el inicio de esta relación, que ocurre al principio del embarazo, otorgando al proceso gestacional una relevancia moral (De Wispelaere & Weinstock, 2014: 137). El carácter moral de estos lazos radica en la responsabilidad moral que implican (Botterell & McLeod, 2014: 163). Los niños necesitarían contacto con sus parientes biológicos con tal de formar una identidad estable (esto en el contexto de una sociedad que privilegia las familias biológicas por sobre otros modos de hacer familia) (Botterell & McLeod, 2014: 158).

La importancia de los lazos morales está dada en que los padres biológicos tienen responsabilidades en preservar, nutrir y socializar a sus niños, porque de otra manera dichos niños no sobreviven (Nelson, 2014: 188). En caso que los progenitores encuentren a personas competentes y responsables a quienes se les transfirieron fichas responsabilidades, se podría solo predecir que harán un trabajo aceptable, distinto al padre biológico, quien pueden llevar a cabo lo que son obligados a hacer (Nelson, 2014: 189). Sin embargo, Weinberg plantea que las responsabilidades en cuestión son propiedad de los niños y es más, que el amor a los niños propios no es algo que se pueda “transferir” (Nelson, 2014: 191; Weinberg, 2008). Esto implicaría que los donadores de gametos siguen poseyendo cierto grado de responsabilidad, por ejemplo, de ayudar a dichos niños a entender mejor sus propias “historias” tanto biológicas como sociales, que permitan conectarlos a cierta noción de legado. En ese sentido los padres que crían a esos niños deben tener responsabilidad en mantener viva dicha posibilidad de conexión con sus lazos genéticos (Nelson, 2014: 192).

En cuanto a las obligaciones de los padres, éstas son esencialmente iguales, independientemente del origen de la parentalidad, ya sea genética, biológica o solamente con bases sociales. Sin embargo, tal como apunta Miall, en una sociedad donde se aprecia el parentesco biológico, la falta de lazos de sangre entre madre e hijos pueden atribuirse a desacreditarla o estigmatizarla, ya sea considerando el amor y la unión en la adopción como de “segunda categoría” o que la adopción misma sea vista como segunda opción, haciendo que los padres adoptivos no sean tratados como “padres verdaderos” (Lotz, 2014: 210). La autora sintetiza su punto en que la valorización de la relaciones familia biológica, la cual motiva los esfuerzos significativos en oscurecer las relaciones familiares no biológicas, tiene su fundación en suposiciones de un carácter esencialista sobre la genética y la biología (Lotz, 2014: 215; Miall, 1987).

Leighton, al momento de hacer una crítica a los argumentos que se ocupan por analogía contra la donación anónima de gametos, comparándolo con la adopción, plantea lo siguiente: en primer lugar, existen dos suposiciones al momento de rechazar la donación anónima de gametos y que suelen aplicar por analogía en la adopción: 1) que las consecuencias de no conocer el “origen biológico y genético” afecta a todas las personas por igual y 2) que necesariamente este desconocimiento involucra causar un daño. Estas analogías entre ambos métodos de formar familia se deberían a que los argumentos basados en el “derecho a saber” (contra el uso de la donación anónima de gametos) asumen que a estos niños se les estaría negando su “identidad genética”, elemento que sería “importante para su bienestar” (Leighton, 2014: 241). Sin embargo, la autora sostiene que esto puede ser problemático, dado el peligro de “genetizar” la formación de familia (Leighton, 2014: 259). Esto se debería a entender la identidad como primariamente conectada a los orígenes genéticos y en valorar aquellos orígenes porque estos representan afinidad genética (Leighton, 2014: 247). Según este planteamiento, la idea de que “la genética y sus cercanos son lo que el niño necesita conocer para ser completamente sano y feliz” sería un hecho establecido (Leighton, 2014: 259; Somerville, 2007). Lo anterior traería tres consecuencias: primero, contribuye más al “daño” el enfatizar que aquellas personas que no sepan sus orígenes genéticos les falta algo; segundo, plantea el sentimiento a los padres que al niño adoptado nunca podrán hacerlo realmente feliz o criarlo de forma sana; y tercero, cierra la posibilidad de la adopción de entender nuevas maneras de formar cercanía y parentescos sociales (Leighton, 2014: 259-260).

La autora además rebate el dilema propuesto por David Velleman (asociar los orígenes genéticos como una pieza clave para la formación de identidad). Señala que ser criado por padres no genéticamente ligados

no resulta en la pérdida de algo esencial para tener una buena vida, por lo que estarían frente a un falso dilema (Leighton, 2014: 260; Velleman, 2005).

La importancia de la parentalidad genética y gestacional tienen valor por sí mismas, y ayudan a preparar la parentalidad social (Watt, 2016: 59, 121). La procreación corresponde al momento de intimidad, permitiendo un doble bien: concebir al hijo y recibirlo como un regalo (Watt, 2016: 107). La autora contrasta esto con el uso de ART's, que alientan a las personas a ser "comisionados", que solo proveen material para la "fabricación" del niño (Watt, 2016: 107-108).

También se ha argumentado la relevancia moral de los lazos biológicos desde la perspectiva del embarazo y la lactancia. Esto se sustenta en base a que el embarazo, desde una perspectiva moral, involucra derechos, deberes, riesgos y oportunidades de desarrollo (*flourishing*) (Watt, 2016: 1-2). Sin embargo, cuando la mujer y el feto no son genéticamente relacionados, no tendría el soporte necesario para "acarrear" alguna relación significativa (Watt, 2016: 2-3).

¿Es esta responsabilidad permanente? Watt cita a Mary Catherine Sommers al respecto. Según ella, en palabras de Watt, los padres, en caso de tener una "descendencia no invitada", son moralmente obligados a sostenerlo sólo condicional y temporalmente: solo lo que es requerido para la vida debe ser dado, sólo hasta que la responsabilidad pueda ser transferida (Sommers, 1992: 250; Watt, 2016: 41-42). Dicha responsabilidad moral implica, por ejemplo, que los niños nacidos mediante donación de espermios sufren una privación inherentemente injusta, dado que los padres son personas que renuncian a tener y criar a sus propios niños genéticos. Esta pérdida, al ser intencional e institucional, es considerada por Watt como exacerbada (Watt, 2016: 42).

3. EL CONCEPTO BIONORMATIVO DE FAMILIA

A diferencia de la mayoría de los autores, el planteamiento de Charlotte Witt es una crítica tanto al hecho de que los lazos biológicos en la parentalidad sean importantes, como también al hecho de que sean moralmente relevantes, de modo que plantea un análisis diferenciado de los otros dos apartados.

La autora define como bionormatividad aquel modelo en que las familias formadas mediante la reproducción biológica son superiores a otros tipos de familia. Curiosamente, existe poca defensa al modelo bionormativo dado que está ampliamente aceptado, siguiendo la idea de que lo que sucede a menudo (la reproducción biológica como método para formar familia) es lo que debería suceder, entendido este deber ser como

una superioridad moral (Witt, 2014: 50). Es por ello que la autora considera importante desafiar la bionormatividad, dado que tiene implicancias negativas sociales y políticas para la situación de aquellas familias que se originan de otras maneras. El planteamiento de Witt se puede resumir en dos ideas principales: (i) la relación biológica no es relevante en la formación de una relación parental, y (ii) la relación biológica no posee superioridad moral con respecto a otros tipos de maneras de formar familia.

La autora crítica dos argumentos en defensa del modelo bionormativo. El argumento de semejanzas familiares de Velleman y el rol de las familias biocéntricas en la sociedad humana de Wilson (Velleman, 2005, 2008a, 2008c, 2008b; Wilson, 2010, 2016). Ambos argumentos tienen en común que plantean afirmaciones sobre qué tareas normativas son importantes en la familia. Las familias biológicas proveen un ambiente de desarrollo psicológico de los niños y permite que los padres ayuden a sus hijos a desarrollar habilidades para participar exitosamente en el mundo social humano (Witt, 2014: 50).

El argumento de semejanzas familiares de Velleman plantea que existe una pérdida moral importante en la vida de aquellos niños cuyas familias se forman de manera no convencional, es decir, aquellos que no están genéticamente relacionados con sus padres. Esto dado que necesitamos conocimiento directo de nuestras relaciones biológicas con tal de desarrollar una adecuada noción del yo. Por lo tanto, la donación de gametos sería moralmente mala porque deliberadamente crea a un niño con falta de conocimiento directo sobre uno o ambos padres biológicos y por lo tanto una falta de acceso a su ascendencia biológica (Velleman, 2008c: 256; Witt, 2014: 52). Por último, también afirma el autoentendimiento solamente mediante la observación de semejanzas entre sus relativos biológicos. Observarlas directamente es necesario para formar una autoimagen adecuada. Este conocimiento posee un valor irremplazable en el desafío de la formación de una identidad (Velleman, 2005: 357; Witt, 2014: 53).

La autora reconoce que hay rasgos heredados genéticamente mediante la reproducción biológica (Witt, 2014: 53). Sin embargo, sostiene, en primer lugar, que no todas las personas poseen conocimiento directo con alguno o gran parte de sus parientes biológicos ya sea por muerte, divorcio, inmigración, etc., por lo que el “acceso a la información” tampoco se cumple en el modelo bionormativo (Witt, 2014: 53-54). En segundo lugar, puede no haber similitudes entre individuos biológicamente relacionados y si hay similitudes entre individuos no relacionados biológicamente (Witt, 2014: 55). Tomando la distinción de Hans Sluga entre conceptos de parentesco y similitud, la autora sostiene que no existe una conexión conceptual que vincula las relaciones de ascendencia biológica

como la metáfora de semejanzas familiares sugeriría. Tener un pariente biológico no es necesario ni suficiente para establecer semejanza entre individuos (Sluga, 2006: 16; Witt, 2014: 55). Tercero, el no tener contacto con sus relativos biológicos no quita que el niño pueda encontrar otros recursos de semejanza y diferencia a su alrededor con tal de desarrollar tanto un sentido de sí mismo como de “floreamiento humano” (*human flourishing*) (Witt, 2014: 53). Y cuarto, ante la búsqueda de los niños concebidos por venta de gametos y de niños adoptados acerca de sus orígenes, la autora toma los mismo estudios de base de Velleman con tal de argumentar que hay distintas motivaciones al respecto: motivaciones sobre identidad, necesidad de información médica o factual, de llenar un hueco en la historia del individuo, o incluso mera curiosidad (Witt, 2014: 56). El modelo en que se basaría Velleman, el psicopatológico, no estaría respaldado por evidencia. Otro estudio de Brand y Brinich concluye que la mayoría de los niños que son adoptados se ajustan a un rango normal de desarrollo psicológico y muestran comportamientos similares a sus pares no adoptados (Brand & Brinich, 1999; Witt, 2014: 56-57).

El segundo argumento a favor del modelo bionormativo corresponde al rol de las familias biocéntricas en la sociedad humana de Wilson, el cual se puede resumir en que hay cuestiones de la vida social humana que favorece o requiere de un concepto de familia biocéntrico, como, por ejemplo, en cómo entendemos y tratamos a otras personas y a nosotros mismos. Esto haría de la parentalidad biológica como un recurso distintivo de la sociabilidad humana y que se encontraría en todas las culturas, otorgándole un carácter de universalidad (Witt, 2014: 59). Esto se expresa en una serie de restricciones que la biología pone a cualquier concepto de parentesco, y lo explica mediante una lista de hechos biosociales primarios, los cuales, a propósito de los lazos biológicos, destacamos: (i) el sexo biparental entre un hombre y una mujer es necesario para concebir un feto; (ii) la transmisión intergeneracional de sustancia; (iii) la relación filial recíproca entre padre y niño son iterativas, y su iteración genera al menos alguna cadena ancestral-descendiente que va más allá de la relación filial básica (Witt, 2014: 59).

Sin embargo, la autora considera que la lista de hechos psicosociales primarios planteados omiten los avances de la cultura occidental en ART's y los avances de las ciencias biológicas en cuanto al desarrollo de conocimiento sobre reproducción y crecimiento de los niños, por lo que dichos hechos como justificación del concepto bionormativo de familia ya no serían suficientes (Witt, 2014: 60-61). Además, existen otros tipo de relaciones no biológicas (ejemplo, relaciones de amistad y las relaciones padre-hijo no bionormativas) también pueden cumplir dicha función

dentro del diseño social y que no cumplirían necesariamente con los hechos biosociales antes planteados (Witt, 2014: 60, 62).

4. ANÁLISIS CRÍTICO

Hemos planteado, a lo largo de este artículo, los diversos planteamientos en la literatura reciente acerca de la importancia y relevancia moral de los lazos parentales biológicos. En lo que sigue, sintetizaremos estas ideas, desarrollaremos las más importantes, y argumentaremos a favor de una concepción de relevancia moral que no implique superioridad respecto de otro tipo de fundamentos no biológicos de la relación parental.

Se ha planteado que los lazos biológicos en la parentalidad adquieren importancia por ser (i) un tipo de relación dada (*given-relationship*), en la que la gratuidad tiene una dimensión importante, como también por el hecho de que (ii) la relación parental implica una suerte de extensión de sí mismo. (iii) independientemente de nuestra valoración de los lazos biológicos, éstos se nos imponen como siendo importantes para los hijos adoptivos, con independencia de la consideración natural o cultural del lazo parental (Prusak). Un punto importante radica en el hecho de que (iv) la parentalidad adoptiva permite realizar todos los bienes intrínsecos relativos a la relación parentalidad, pero que no puede tenerse como un sustituto de la parentalidad natural (Page). Este será un punto relevante a la hora de establecer nuestra conclusión. Además, el extendido uso de ART's es un indicio de que la parentalidad biológica es relevante para las personas (Nelson). En síntesis, todos los autores analizados en este apartado plantean la importancia de los lazos biológicos en la relación parental en algún nivel.

Respecto de la relevancia moral de los lazos biológicos parentales, los autores están en desacuerdo. Por una parte, quienes plantean su relevancia moral argumentan que la falta de lazos biológicos aumenta la probabilidad de abuso o negligencia en la relación (Botterell y McLeod). En una dimensión similar, las necesidades del niño serían atendidas de manera más adecuada y responsable en virtud de un lazo biológico (Prusak). Se plantea, además, que los hijos necesitarían un contacto con sus parientes biológicos, independientemente de lo buena que sea la relación con sus padres adoptivos, dado que este conocimiento promueve una identidad estable en los hijos (Botterell y McLeod). Por su parte, Helen Watt defiende la importancia de los lazos biológicos en la parentalidad a través de los siguientes argumentos: la autora habla de parentalidad genética y gestacional, afirmando que ésta tiene valor intrínseco. Este valor está fundado en la gratuidad y en su función para preparar la parentalidad

social, contrastándolo con la parentalidad fruto de ART's, que plantean una dimensión instrumental (opuesto a lo intrínseco) de la parentalidad. Plantea, también, que el embarazo y la lactancia constituyen el soporte necesario para establecer una relación significativa. Finalmente, argumenta que, en virtud de la importancia de los lazos biológicos para estructurar la relación parental, la responsabilidad moral que asumen los padres adoptivos sólo sería condicional.

Por otra parte, quienes discuten su relevancia moral afirman que la relación biológica no posee un peso especial al establecer los derechos y los deberes de los padres con relación a sus hijos, ni tampoco garantiza, una vez que el niño nace, el futuro de la relación a largo plazo (Brighthouse y Swift). Además, se afirma que, siendo importantes, los lazos biológicos no implican un estatus superior para aquellas relaciones parentales que los poseen, de modo que la parentalidad natural no es superior a la adoptiva (Overall). Junto con lo anterior, se plantea que la adopción, por sí misma, posee una relevancia moral dado su poder transformador, tanto de los padres como respecto de las nociones normativas de familia (particularmente, la visión bionormativa) (Rulli).

Charlotte Witt plantea una posición diferente respecto de las anteriores. Niega tanto la importancia de los lazos parentales biológicos como su relevancia moral. Desafía el acuerdo de los autores en orden a que el modelo bionormativo sea importante. En primer lugar, critica el argumento según el cual los lazos biológicos sean relevantes a propósito del autoconocimiento. Si bien existen varias personas que se interesan por sus orígenes biológicos, también hay muchas que no, y otras cuántas no pueden acceder a esta información (por los motivos que sean) y no por ello sus posibilidades de realización se ven truncadas. En segundo lugar, la autora critica el argumento según el cual hay aspectos de la vida social que requiere un concepto biocéntrico de familia, dado que el avance tecnológico permite el desarrollo de estos aspectos relevantes para la vida social.

A nuestro juicio, la bionormatividad es un hecho social bien establecido. Independientemente de los argumentos dados por Witt, la importancia que se le da, tanto en virtud del modelo bionormativo como por otras consideraciones, es suficiente para dar por establecida su importancia. La cuestión debatida, sin embargo, es la relevancia moral que puede tener este modelo, o, en otras palabras, su legitimidad a la hora de establecer juicios acerca de la permisibilidad o deseabilidad moral de ciertos arreglos familiares.

En esta línea, creemos que el modelo bionormativo cumple un rol estructural a la hora de definir los elementos centrales de la relación parental. Esto posee relevancia moral a la hora de establecer un paradigma

de relación parental, que incluye tanto los derechos y deberes de los padres como los bienes que dicha relación puede realizar tanto en padres como en hijos. Esto, por supuesto, no implica que no existan otro tipo de relaciones parentales, no fundadas en lazos biológicos, que generen de igual manera y en la misma intensidad, derechos y deberes parentales, como así también permitan realizar del mismo modo los bienes de la parentalidad.

Quedan por resolver dos cuestiones: la primera es la relativa al modo en que la parentalidad biológica es un paradigma; la segunda es el modo en que este paradigma constituye una cierta normatividad que, sin embargo, no afecta el estatus moral de otro tipo de relaciones parentales no biológicas, como la adoptiva. Respecto del primer punto, sugerimos entender la parentalidad biológica como el “caso central” de la parentalidad. La idea de “caso central” permite definir las características fundamentales de toda relación o institución. Es una idea nacida de la filosofía aristotélica (Ferejohn, 1980), llamada también “significado focal” (“*focal meaning*”), y se plantea el significado común detrás de una pluralidad de realidades que poseen características diversas. John Finnis la interpreta como una noción normativa que indica en qué sentido una relación o institución es satisfactoria o defectuosa (Finnis, 1980: 9-10). Así, por ejemplo, en el caso de la relación parental, ésta deberá tener, en circunstancias normales, ciertas características. La relación parental, entonces, proviene de una relación biológica entre los progenitores y los hijos, que engendra, a su vez, derechos y obligaciones. En este sentido, una manera de entender la relación parental y la relevancia moral de lazos biológicos es a través una concepción causal de los derechos y deberes de los padres (Austin, 2007: 28; Prusak, 2013: 29). La relevancia de la dimensión causal radica en que ella constituye la condición de posibilidad para hablar de parentalidad. La causalidad biológica es, en un sentido metafísico, el origen de la parentalidad. La noción de caso central identifica este hecho y permite establecer una suerte de paradigma de modelo familiar que incluye los lazos biológicos como aspecto estructural.

La parentalidad biológica es, entonces, el paradigma de la parentalidad, su caso central. Esto, sin embargo, no implica superioridad frente a la adopción. Por ello, es necesario interpretar la noción de caso central en un sentido normativo débil. Una manera de plantearlo es a través de una distinción entre una normatividad metafísica, y una normatividad moral. La noción de caso central implica una normatividad metafísica, pero no necesariamente una normatividad moral. La normatividad metafísica explica la naturaleza de una institución y su funcionamiento óptimo, pero no implica una valoración negativa o inferior respecto de instancias en las cuales no se de dicho funcionamiento óptimo. En el caso

de la parentalidad, el modelo biocéntrico explica la naturaleza misma de la parentalidad y su funcionamiento óptimo, es decir, una prole surgida a partir de los lazos genéticos de los padres, en virtud de cuya relación se generan una serie de derechos y obligaciones. La adopción surge como un modelo subsidiario desde el punto de vista metafísico, pero no desde el punto de vista moral. Como plantea Rulli, la adopción por sí misma tiene una importancia moral dado su poder transformador tanto de las concepciones que tienen los padres de sí mismos como de las nociones normativas de familia (Rulli, 2014: 122, 125). Este planteamiento es compatible no sólo con el hecho de que el modelo biocéntrico sea un paradigma normativo metafísico sobre lo que se entiende como familia y parentalidad; también, el modelo biocéntrico, interpretado de esta manera, es compatible con la consideración de la adopción como moralmente superior.

Una manera de hacer sentido de la distinción entre normatividad metafísica y normatividad moral es a través del realismo moral, en cuanto planteamiento metaético. Para el realismo moral, las proposiciones morales encuentran su valor de verdad en virtud de la existencia de ciertos hechos morales⁴. Los hechos morales están conformados por una propiedad moral que opera como verificador (*truthmaker*) de la proposición en cuestión. Por ejemplo, el enunciado “la salud es un bien que vale la pena perseguir” es un principio moral. Si es verdadero, lo es a partir de una propiedad moral, a saber, la salud, que funda las proposiciones o juicios relativos a la salud. Ahora bien, dicho principio no prejuzga sobre el modo en que la salud puede ser perseguida. Uno podría hacerlo la salud a través de un estilo de vida saludable consistente en un cierto tipo de dieta, ejercicio, cierta rutina, cuidar el sueño, etc. En otras palabras, el principio – y la salud en cuanto bien que funda el principio, permite una multiplicidad de realizaciones. Pero el valor de la salud y su correlativo principio, dan un marco normativo amplio, metafísico, o, en términos de John Finnis, “pre-moral” (Finnis, 1980: 32, 34, 103).

De acuerdo con lo anterior, entonces, tenemos que la parentalidad biológica puede ser comprendida, en términos metaéticos, como una “propiedad moral”, en cuanto establece un aspecto valioso de la vida humana que admite diversidad de realizaciones, y en este sentido, su normatividad es de tipo metafísica, en cuanto establece un marco general

⁴ Para efectos de esta explicación, no es relevante distinguir entre tipos de realismo moral, a saber, naturalista (Brink, 1989; Casebeer, 2003) y no naturalista (Enoch, 2011; Huemer, 2005; Parfit, 2011; Shafer-Landau, 2003). Tampoco es necesario introducirnos en el debate de si el naturalismo metaético es realista o no (Huemer, 2005: 7-9). Para simplicidad de la argumentación, asumiremos que el naturalismo metaético es una forma de realismo moral.

de realización de dicho bien. Ahora, este marco general no prejuzga sobre circunstancias y modos de realización específicos de este bien (en este sentido, podemos también hablar de “normatividad pre-moral” según la terminología de Finnis). La normatividad moral en sentido estricto, tal como se planteado aquí, requiere una especificación mayor. A la luz de lo anterior, creemos que la sola normatividad metafísica o “pre-moral” basta para definir la relevancia moral de la parentalidad biológica, sin prejuzgar sobre modos específicos de realización de este bien.

Sobre este último punto, es necesario establecer adecuadamente los contornos de la normatividad metafísica respecto de la normatividad moral, y sus posibles correlaciones, a propósito de la relación entre parentalidad biológica y adoptiva. La primera, como vimos, establece la estructura fundamental de la parentalidad. La segunda dice relación con los derechos y obligaciones de los miembros de la relación parental, aunque puede implicar también otros aspectos morales relevantes, como las virtudes. Desde el punto de la normatividad metafísica, la parentalidad adoptiva es subsidiaria respecto de la parentalidad biológica, en el sentido de que ella adquiere lugar sólo cuando no está presente la parentalidad biológica. Este juicio, que puede parecer evidente y no controvertido, es todo lo que la normatividad metafísica afirma respecto de la parentalidad biológica.

Respecto de la normatividad moral, existen varios juicios asociados, tanto a los padres biológicos como a los padres adoptivos. Por una parte, uno podría cuestionar, por ejemplo, las razones que poseen los padres biológicos para no cumplir las obligaciones parentales que se generan en virtud de la parentalidad biológica. La posibilidad misma de ese juicio se fundamenta en una normatividad metafísica. Sin una normatividad metafísica que establezca el paradigma de la relación parental, no son posibles dichos juicios morales. Por supuesto, podría haber razones justificatorias o eximentes de responsabilidad moral para no cumplir dichas obligaciones; pero, nuevamente, la posibilidad de este juicio está dada por la normatividad metafísica de la bioparentalidad. En otras palabras, la idea misma de que es moralmente incorrecto que, en circunstancias normales, los padres biológicos se hagan cargo de sus hijos biológicos es coherente *si y sólo si* aceptamos una concepción normativa de la bioparentalidad, en cuyo caso podemos atribuir coherentemente a los padres biológicos deberes de cuidado respecto de sus hijos.

Por otra parte, tenemos que no sólo la parentalidad biológica genera derechos y responsabilidad parentales, sino también la adoptiva. Si interpretáramos la bioparentalidad en términos de la normatividad moral, no habría posibilidad de que padres adoptivos tuvieran derechos y obligaciones respecto de sus hijos. ¿Cómo explicar, entonces, la existencia de

estos derechos y obligaciones? Una concepción bioparental fuerte (vinculada a la normatividad moral de los lazos biológicos en la parentalidad) no podría dar sentido de la parentalidad adoptiva, de los bienes involucrados en esta relación ni de los derechos y responsabilidades asociadas.

El paradigma bioparental afirma que los derechos y obligaciones de los padres corresponden, *prima facie*, a los progenitores. Sólo en virtud de que ellos no puedan, la adopción genera derechos y obligaciones. Pero una vez que ellos adquieren dichos derechos y obligaciones, *no hay diferencias substantivas*. Por lo tanto, en virtud de la distinción entre normatividad metafísica y normatividad moral, la adopción no es inferior ni superior a la parentalidad biológica, y ella, en virtud de la normatividad metafísica, posee un carácter subsidiario respecto de la bioparentalidad. En cualquier caso, los derechos y obligaciones de los padres poseen su carácter con independencia de si la parentalidad es biológica o adoptiva. De este modo, es posible afirmar la importancia y relevancia moral de los lazos biológicos en la relación parental, sin desmedro de la importancia y relevancia moral de la parentalidad adoptiva. La bioparentalidad se plantea como el “caso central” de la parentalidad, el paradigma, que da sentido de los derechos y obligaciones de los padres biológicos, pero que no excluye la posibilidad de que la parentalidad pueda realizarse de modo subsidiario a través de la adopción.

De acuerdo con lo dicho, es posible contestar algunas de las interrogantes que han planteado los autores analizados, y que tienen importancia para nuestro tema. En primer lugar, la importancia de los lazos biológicos, ¿es una cuestión de la naturaleza humana, con validez universal, o es contextual a las sociedades? (Prusak, 2013: 21-22). A este respecto creemos que la primera alternativa, sin estar correctamente formulada, se acerca más a la situación real. Puesto que la bioparentalidad es el paradigma de la parentalidad, los lazos biológicos son un aspecto constitutivo de este paradigma. Si acaso es un paradigma universalmente válido o no, habría que decir, más bien, que es un paradigma que, al menos, posee una estructura estable a través del tiempo.

En segundo lugar, el planteamiento de Page, discutido por Brighthouse y Swift en orden a que “adoptar un niño queda corto de ser el sustituto perfecto de la parentalidad natural”. Como mencionamos a propósito de la distinción entre normatividad metafísica y normatividad moral, la adopción posee un carácter subsidiario respecto de la bioparentalidad, pero no dice nada sobre la moralidad de la relación; más bien, la bioparentalidad, en cuanto paradigma, establece las condiciones de posibilidad para la parentalidad adoptiva, al establecer la moralidad de las condiciones en virtud de las cuales los padres biológicos abandonaron sus derechos y obligaciones que les correspondían *prima facie* por sus hijos, como

por establecer con claridad los derechos y obligaciones de los padres adoptivos, una vez que los progenitores abandonan sus derechos y obligaciones. Esta situación, como mencionamos, no prejuzga en torno a la superioridad o inferioridad moral de la adopción.

En tercer lugar, la afirmación de que “no habría diferencias entre la parentalidad biológica o adoptiva” (De Wispelaere & Weinstock, 2014: 137). Si bien hay diferencias en la normatividad metafísica, en cuanto que la parentalidad adoptiva es subsidiaria de la bioparentalidad, no hay diferencias respecto de los derechos y obligaciones de los padres, sean éstos biológicos o adoptivos.

CONCLUSIONES

En esta investigación hemos reflexionado sobre la importancia y relevancia moral de los lazos biológicos en la relación parental. Hemos realizado un estado de la cuestión sobre el tema, concluyendo que, en general, la importancia de los lazos biológicos está bien establecida en la literatura. Respecto de la relevancia moral de los lazos biológicos, existen posturas divididas entre quienes plantean la superioridad moral de los lazos biológicos, y entre quienes postulan la superioridad moral de otras formas de arreglo familiar, como la adopción. Planteamos una solución intermedia en orden a distinguir la bioparentalidad como un paradigma, a través de la noción de “caso central”, el cual se interpretó en un sentido débil, como planteando una normatividad metafísica que no prejuzga superioridad moral respecto de la bioparentalidad o la adopción. De lo anterior se siguen ciertas consecuencias para la pregunta acerca de la relevancia moral de los lazos biológicos en la relación parental: (i) son relevantes, en abstracto, para definir la relación parental misma, y para definir *prima facie* a quién corresponden los derechos y deberes parentales. (ii) la adopción es subsidiaria respecto de la bioparentalidad, y adquiere su estatus en virtud de su semejanza con el paradigma bioparental. Esto no implica una superioridad o inferioridad moral de uno u otro modelo parental.

REFERENCIAS

- Austin, M. W. (2007). *Conceptions of Parenthood: Ethics and the Family*. New York: Routledge.
- Benatar, D. (1999). The unbearable lightness of bringing into being. *Journal of Applied Philosophy*, 16(2), 173-180.
- Blake, L., Richards, M., & Golombok, S. (2014). The Families of Assisted Reproduction and Adoption. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-*

- Making: Contemporary Ethical Challenges* (pp. 64-85). Oxford: Oxford University Press.
- Blustein, J. (1997). Procreation and Parental Responsibility. *Journal of Social Philosophy*, 28(2), 79-86.
- Botterell, A., & McLeod, C. (2014). Not for the Faint of Heart: Assessing the Status Quo on Adoption and Parental Licensing. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges*, (pp. 151-167). Oxford: Oxford University Press.
- Brake, E. (2010). Willing Parents: A Voluntarist Account of Parental Role Obligations. En D. Archard & D. Benatar (Eds.), *Procreation and Parenthood: The Ethics of Bearing and Rearing Children* (pp. 151-177). Oxford: Oxford University Press.
- Brand, A. E., & Brinich: M. (1999). Behavior Problems and Mental Health Contacts in Adopted, Foster, and Nonadopted Children. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 40(8), 1221-1229.
- Brennan, S. (2014). The Goods of Childhood and Children's Rights. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges*, (pp. 29-45). Oxford: Oxford University Press.
- Brighouse, H., & Swift, A. (2014). The Goods of Parenting. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges* (pp. 11-28). Oxford: Oxford University Press.
- Brink, D. O. (1989). *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press.
- Casebeer, W. (2003). *Natural Ethical Facts*. Cambridge: The MIT Press.
- De Wispelaere, J., & Weinstock, D. (2014). State Regulation and Assisted Reproduction. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges* (pp. 131-150). Oxford: Oxford University Press.
- Enoch, D. (2011). *Taking Morality Seriously. A Defense of Robust Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferejohn, M. T. (1980). Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science. *Phronesis*, 25(1-2), 117-128.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Huemer, M. (2005). *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hursthouse, R. (1987). *Beginning Lives*. Oxford: Blackwell.
- Leighton, K. (2014). Analogies to Adoption in Arguments Against Anonymous Gamete Donation. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges* (pp. 239-264). Oxford: Oxford University Press.
- Leslie, J. (1996). *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*. Oxford: Routledge.
- Lotz, M. (2014). Adoptee Vulnerability and Post-Adoptive Parental Obligation. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges* (pp. 198-221). Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Miall, C. E. (1987). The Stigma of Adoptive Parent Status: Perceptions of

- Community Attitudes toward Adoption and the Experience of Informal Social Sanctioning. *Family Relations*, 36(1), 34-39.
- Nelson, J. L. (2014). Special Responsibilities of Parents Using Technologically Assisted Reproduction. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges* (pp. 185-198). Oxford: Oxford University Press.
- Overall, C. (2014). What is the Value of Procreation? En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges* (pp. 89-108). Oxford: Oxford University Press.
- Page, E. (1984). Parental Rights. *Journal of Applied Philosophy*, 1(2), 187-203.
- Parfit, D. (2011). *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Parks, J. A. (2014). Aged Parenting through ART and Other Means. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges*. Oxford: Oxford University Press.
- Prusak, B. G. (2013). *Parental Obligations and Bioethics: The duties of a creator*. New York: Routledge.
- Rulli, T. (2014). The Unique Value of Adoption. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges* (pp. 109-128). Oxford: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral Realism. A Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Sluga, H. (2006). Family Resemblance. *Grazer Philosophische Studien*, 71(1), 1-21.
- Smith, J. F. (2005). A Child of One's Own: A Moral Assessment of Property Concepts in Adoption. En S. Haslanger & C. Witt (Eds.), *Adoption Matters: Philosophical and Feminist Essays* (pp. 112-131). Ithaca: Cornell University Press.
- Somerville, M. (2007). Children's human rights and unlinking child-parent biological bonds with adoption, same-sex marriage and new reproductive technologies. *Journal of Family Studies*, 13(2), 179-201.
- Sommers, M. C. (1992). Living Together: Burdensome Pregnancy and the Hospitable Self. En S. J. Heaney (Ed.), *Abortion: A New Generation of Catholic Responses* (pp. 243-261). Braintree: The Pope John Center.
- Velleman, J. D. (2005). Family history. *Philosophical Papers*, 34(3), 357-378.
- Velleman, J. D. (2008a). Persons in Prospect I. The Identity Problem. *Philosophy & Public Affairs*, 36(3), 221-244.
- Velleman, J. D. (2008b). Persons in Prospect III. Love and nonexistence. *Philosophy and Public Affairs*, 36(3), 266-288.
- Velleman, J. D. (2008c). The gift of life. *Philosophy and Public Affairs*, 36(3), 245-266.
- Watt, Helen. (2016). *The ethics of pregnancy, abortion and childbirth: Exploring moral choices in childbearing*. New York: Routledge.
- Weinberg, R. (2008). The moral complexity of sperm donation. *Bioethics*, 22(3), 166-178.
- Wilson, R. A. (2010). The primal path to kinship: A critical review of Bernard Chapais, Primeval Kinship: How Pair-Bonding Gave Birth to Human So-

- ciety. *Biology & Philosophy*, 25(1), 111-123.
- Wilson, R. A. (2016). Kinship Past, Kinship Present: Bio-Essentialism in the Study of Kinship. *American Anthropologist*, 118(3), 570-584.
- Witt, C. (2014). A Critique of the Bionormative Concept of the Family. En F. Baylis & C. McLeod (Eds.), *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges* (pp. 49-63). Oxford: Oxford University Press.