

La mejora del carácter moral en la evaluación de las técnicas de mejora biológica

Olga Campos Serena
Universidad de Granada
olgacampos@ugr.es

RESUMEN: Deberíamos usar las nuevas técnicas biomédicas para mejorar a los individuos? Si sabemos que la naturaleza humana contiene también características que podemos considerar no deseables entonces parece que no habría nada en sí mismo erróneo a la hora de alterarla. Algunos autores interesados en este tema hacen referencia a los daños que ello podría ocasionar a otros. Pero entonces, ¿la mejora moral podría funcionar como un contraejemplo a la idea de que la mejora biomédica es siempre moralmente impermissible? Puede que lejos de estar ante algo meramente permisible, la mejora de nuestro carácter moral sea algo a lo que debemos aspirar. ¿Sería entonces obligatorio seleccionar los embriones con un nivel más alto de moralidad?

ABSTRACT: Should we use biomedical technology to improve biology and enhance individuals? If we know that human nature contains as well bad characteristics then it seems there is nothing wrong, per se, with altering it. Authors concerned about the use of this technology often claim that it would harm others. But then, could be moral enhancement a counter-example to the view that biomedical enhancement is always morally impermissible? Maybe far from being merely permissible, improving our moral character is something we should aspire to achieve. Would be then obligatory to select embryos for a higher level of morality?

PALABRAS-CLAVE: Intervenciones biológicas, mejora moral, daños a otros, selección de embriones.

KEYWORDS: Biological interventions, Moral enhancement, harms to others, selection of embryos.

ISSN 1989-7022

ILEMATA año 2 (2010), nº 3, 45-59



El carácter moral y el argumento de los daños a terceros

¿Es posible mejorar la naturaleza humana? Ciertamente hoy conocemos la gran complejidad del funcionamiento de la mayoría de nuestros órganos y de la expresión de nuestros genes. También conocemos las grandes dificultades que desde siempre se le plantean a la medicina preventiva para lograr ser efectiva. Pero ¿estaríamos ante buenas razones para pensar que la evolución es un proceso suficientemente poderoso como para ir eligiendo las mejoras con mayor seguridad que la que podría ofrecernos la comunidad científica? Supongamos no obstante que se ha logrado reducir los riesgos en todos los casos hasta un nivel que estamos de acuerdo en considerar suficiente. Si realmente consideramos que éste es un aspecto determinante en la evaluación moral, ¿supondría ello tener que estar dispuestos a asumir la legitimidad moral de mejoras bien distintas?

Dentro del ámbito de la que se conoce como mejora biológica, es la mejora genética la que genera muchas expectativas y es controvertida. Entre los logros potenciales que se asocian a ella está el control de determinadas enfermedades, la posibilidad de variar las capacidades intelectuales o, en torno al bienestar, la selección de determinados rasgos de carácter que consideramos deseables y la extensión de la esperanza de vida².

Concretamente la cuestión del aumento de nuestro nivel de cognición, se haga o no por medios genéticos, ha generado especial interés en el debate en torno a estas nuevas tecnologías. La mejora cognitiva supone una amplificación del espectro de capacidades mentales mediante el desarrollo de los sistemas internos o externos



Recibido: 2010-2-15
Aceptado: 2010-4-28

dedicados a procesar información. Esta pretensión no es nueva. Podemos reconocer métodos clásicos al respecto ampliamente aceptados, como la educación, las técnicas de entrenamiento mental o la ingesta de estimulantes como el café. No podemos pasar por alto las formas de mejora que nos pueden venir dadas desde la biomedicina. Imaginemos que consiguiéramos que una píldora lograra de manera instantánea el mismo tipo de mejora que ahora se lleva a cabo mediante el proceso educativo (Bostrom y Roache, 2007).

La pregunta que muchos se hacen tiene que ver con la imposibilidad de controlar posibles consecuencias negativas hacia terceras personas. Podríamos suponer que la tecnología ha avanzado tanto como para poder calificar de seguras para el individuo distintas técnicas de mejora, pero ¿qué decir de los posibles daños a otros³? Si bien este aspecto parece clave en la evaluación de la mejora biomédica en general, puede que no debiéramos pasar por alto que hay un tipo concreto de mejora para el que probablemente ello no funcione como una crítica adecuada. Nos referimos a la posibilidad de mejorar nuestro carácter moral.

Para Thomas Douglas si una de las objeciones que más fuerza tiene en contra de la mejora biomédica es la que apunta a los daños que ésta puede provocar a otros, la mejora moral podría entenderse como un contraejemplo a la idea de que este tipo de tecnología es siempre moralmente impermisible (Douglas, 2008). El autor no está pensando en lograr que las personas sean *más* morales, sino en la posibilidad de interesarse por tener motivos moralmente mejores (entendiendo por *motivos* el estado psicológico que lleva a una persona a actuar). Ahora bien, sabemos que no hay demasiado acuerdo en torno a qué motivos son moralmente deseables. Hay quien defiende que lo mejor es estar motivado por creencias normativas formadas como resultado de un proceso de razonamiento correcto, mientras que otros enfatizan el papel de emociones morales tales como la simpatía. Incluso podríamos apostar por una mezcla de ambas cosas. No obstante él apuesta por la viabilidad de identificar varias clases de cambio psicológico que podrían calificarse como mejoras morales. Su idea es que hay algunas emociones cuya atenuación contaría en este sentido con independencia de la teoría moral y psicológica que uno asuma. Serían aquellas emociones que pueden interferir con los buenos motivos. En palabras del autor: «There are some emotions such that a reduction in the degree to which an agent experiences those emotions would, under some circumstances, constitute a moral enhancement» (Douglas, 2008, 231). Poseer una fuerte aversión hacia determinados grupos raciales o el impulso hacia agresiones violentas serían ejemplos de ello en su opinión. Puede que utilizar técnicas biomédicas constituya la forma más efectiva de mitigar este tipo de emociones.

H. S. Faust nos propone asumir la existencia de un haplotipo, que ha llamado *Moral-kinder haplotype* (MK+), detectable de manera preimplantatoria para evaluar algunos de los asuntos morales que acompañarían la posibilidad de seleccionarlo. Tomaremos esto como un experimento mental pues, en el contexto científico la preimplantación genética, no nos ofrece garantías en este sentido sino que sólo nos permite estimar probabilidades. Además, sabemos que los genes influyen pero no determinan nuestra personalidad en tanto que la conducta vendrá determinada por la interacción de factores ambientales, genéticos, evolutivos y culturales.

El autor nos propone suponer que el MK+ estuviera ligado a una probabilidad muy alta de que en cualquier circunstancia particular el individuo en cuestión encontrara más facilidad para la toma de decisiones morales, actuara de manera más virtuosa y fuera una persona más empática (Faust, 2008)⁴. No obstante hemos de tener claro que

poseer el MK+ no funciona como una garantía de que se actuará de la manera correcta en cada situación. Habría una alta probabilidad de que así fuera pero ninguna certeza. El autor aclara que la discusión no puede depender de la probabilidad de llegar universalmente a un acuerdo sobre los principios morales válidos, sino que quiere partir de la asunción de un acuerdo básico en torno a lo que entendemos generalmente como una vida moral y del deseo de aspirar a ello. En definitiva lo que hemos de entender es que el MK+ proporcionará una mayor sensibilidad moral.

Parece que podríamos estar de acuerdo en que un individuo que ante cualquier conjunto de circunstancias lleva a cabo buenos juicios morales y actúa de forma moralmente correcta es preferible a otro que lleva a cabo juicios morales erróneos y actúa de forma moralmente incorrecta. Pero a pesar de ello no podemos renunciar a preguntarnos por nuestra capacidad para determinar qué tipo de disposiciones deberían ser mejoradas para poder hablar de una lograda mejora moral de nosotros mismos. Sin pasar por alto la coexistencia de teorías éticas normativas bien distintas, podría defenderse la posibilidad de llegar a un acuerdo en torno a algunas disposiciones base como la disposición al altruismo o al sentido de la justicia. Pero lo que no parece nada sencillo es llegar a establecer qué rasgos de carácter había que asociar al desarrollo de tales motivaciones.

Dejando al margen cuestiones de tipo práctico, lo que aquí nos interesa es lo siguiente: si la técnica estuviera suficientemente probada y si alguien decidiera optar por este tipo de mejora moral hacia uno mismo, ¿tendríamos que asumir que ello es moralmente permisible? Para Douglas podríamos encontrar tanto fuertes razones consecuencialistas como no consecuencialistas al respecto. Lo que ello significa, en su opinión, es que la tesis propuesta por los conocidos como *bioconservadores* se tornaría problemática en tanto que habríamos encontrado al menos un caso en el que es fácil ver que sería moralmente permisible la mejora biomédica (Douglas, 2008).

La argumentación esencialista y la evaluación del riesgo

Pero hemos de preguntarnos: ¿verdaderamente la mejora del carácter moral puede funcionar como un contraejemplo de la tesis bioconservadora⁵? Por un lado, podríamos dudar de que tal tipo de mejora llevara a una reducción suficiente de los riesgos generales. Por otro, no obviemos que algunas de las objeciones a estas nuevas técnicas no tienen que ver con ello sino con la categoría moral que se les atribuye en sí mismas.

En este último caso las críticas suelen apelar a conceptos como el de dignidad, integridad, esencia o naturaleza. La idea es que estamos ante algo intrínsecamente malo porque atenta contra lo anterior⁶. Los defensores de este tipo de evaluación moral caen en un reduccionismo en el que los individuos se conciben sólo desde el punto de vista de su configuración genética (*genetización*). Esto es, esta crítica se olvida de que el individuo no se agota en su material genético.

Curiosamente, la misma acusación ha sido barajada por los que ponen en cuestión la moralidad de la práctica cuando afirman que, verdaderamente, este reduccionismo es lo que se esconde bajo el intento de justificar la manipulación genética. Esto está en línea con la opinión del autor J. Rifkin cuando afirma que la reducción de la vida a un nivel químico lleva consigo la desacralización de la misma. Puesto que este autor se sitúa fuera de un contexto religioso, con esta expresión parece referirse a algún tipo de trasgresión metafísica (Rifkin, 1985). Lo que quiere cuestionarse es la visión re-

duccionista del individuo que, en su opinión, muestran tener aquellos que reivindican las bondades de estas técnicas. Ahora bien, la referencia al reduccionismo puede que sirviera para explicar el hecho en sí de la ingeniería genética pero no justifica la idea de que ésta es moralmente incorrecta. De hecho, incluso aunque la posición reduccionista fuera problemática desde el punto de vista moral, de ahí no se seguiría que estas técnicas son malas *per se*. Para ello también debería poder mostrarse que esta ingeniería está inherentemente conectada con este reduccionismo. Atendiendo a la dificultad para justificar esto último, nos parece que esta crítica es más lógica en el primero de los sentidos. Esto es, para notar que la posición que se ha llamado bioconservadora está llevando a cabo una genetización del individuo cuando afirma que su dignidad, integridad, esencia o naturaleza depende de su identidad genética.

Apunta B. E. Rollin a la clásica dicotomía asumida entre naturaleza y convención como una de las razones que han ayudado a que crezca la idea de que las alteraciones genéticas son intrínsecamente malas. El antiguo debate entre *physis* y *nomos* llega hasta nuestros días marcando una fuerte distinción entre lo que es verdad por naturaleza y lo que es verdad por una construcción humana. La tajante línea de separación fácilmente ha podido contribuir a la introducción de la noción de integridad (Rollin, 1997). Esta postura dualista no deja de ser problemática. La asunción de que todo fenómeno debe caer de forma excluyente en una u otra categoría ha condicionado de forma notable nuestro pensamiento. Para Rollin, reconocer que un fenómeno no necesita ser claramente natural o convencional, permitiendo que pueda tener elementos de ambos tipos, nos proporciona una tercera vía. Una vía intermedia que nos permitirá es escapar de nociones tan comprometidas como la de integridad y cuestionar las propuestas de corte esencialista⁷.

De todas formas, como explica A. Buchanan, dejando al margen la crítica en torno a lo problemático de una distinción tajante entre naturaleza y convención, lo más razonable parece estar dispuestos a reconocer la existencia de herramientas que nos permiten justificar algunas intervenciones evaluando el tipo de elementos *naturales* que queremos conservar (Buchanan, 2009). ¿Por qué tendríamos que admitir que modificar lo que entendemos por *naturaleza* es algo erróneo *per se*? Parece poco discutible que, en una comprensión razonada del concepto, reconoceremos la existencia de características tanto deseables como indeseables. ¿Por qué tendríamos que considerar impermissible la eliminación de algunos de los rasgos indeseables? Se necesitarían más razones para fundamentar la crítica.

Parece que las nociones de naturaleza, integridad o esencia, lejos de iluminar la cuestión, oscurecen el debate en torno a la ética de la mejora. Poco pueden contar realmente tales conceptos en la evaluación moral de la modificación sustancial de un individuo. No hay forma de poder justificar que estas alteraciones son en sí mismas algo inherentemente malo.

Nosotros nos preguntábamos por el papel que tiene la mejora del carácter moral en la discusión general de estas nuevas tecnologías. Hemos de considerar la irrelevancia de esta mejora concreta en el debate de corte esencialista dado que lo que cuenta para tal tipo de objeción no son los resultados sino el hecho mismo de introducir modificaciones, dejando al margen las dificultades en torno a la justificación de este tipo de crítica. Pero, ¿qué sucede cuándo lo que se objeta tiene que ver con los posibles daños a terceros? ¿Podemos asumir que una mejora moral de los individuos evitará justificadamente la reserva?

Veamos qué tipo de argumentaciones suelen relacionarse con la pretensión de justificar una evaluación moral negativa de estas prácticas apelando a cuestiones relacionadas con el carácter imprudente de la aplicación de las mismas.

En una evaluación, ahora razonada, se han querido tener en cuenta cuestiones como la finalidad del procedimiento. Muchos insisten en que, si las modificaciones tienen una finalidad terapéutica, la evaluación debe ser positiva mientras que no está tan claro que ello deba ser así cuando estamos ante un ideal mejorativo. También se apuesta por llevar a cabo la evaluación desde el punto de vista de los medios. La finalidad puede ser claramente terapéutica pero si en el proceso hay que utilizar embriones, por ejemplo, entonces muchos defenderán la ilegitimidad del mismo, aunque ello les obligaría a tener que justificar por qué tenemos que atribuirles tal estatuto moral a los mismos. Por otro lado una evaluación que tenga en cuenta las consecuencias hablará de riesgos individuales, como el daño que pueda originarse a los propios sujetos modificados, y sociales, como cuestiones relacionadas con la justicia.

Y es que, sin duda, no podemos obviar la posibilidad de que este tipo de tecnologías a las que nos venimos refiriendo impliquen riesgos significativos con los que habrá que contar. También parece cierto que, si bien estamos en disposición de poder concretar algunos de los peligros potenciales al respecto, ciertamente puede haber un espectro de ellos que no estamos en disposición de poder predecir con rigor, debido especialmente a las características propias de la actividad que queremos evaluar (Rollin, 1995). Por ejemplo, la rapidez con que este tipo de actividad podría introducir cambios a gran escala en los organismos⁸, la tendencia hacia la uniformidad genética por la promoción de rasgos que se consideran deseables, el desequilibrio ecológico que podría desembocar en graves problemas a gran escala, la potencialidad de posibles aplicaciones militares y las grandes consecuencias socioeconómicas que podrían tener lugar a diferentes niveles.

Situémonos fuera de un posible debate sobre tecnologías de mejora de corte esencialista y supongamos que hemos sido capaces de hacernos cargo de las variables que se pudieran asociar a los riesgos individuales que conllevaría la mejora moral⁹. Según nos propone Douglas parece que ello fuera suficiente para que tuviéramos que legitimar este tipo tan concreto de mejora (Douglas, 2008).

Alguien podría apuntar a la posible desventaja social a la que contribuiría contar con esta mejora. Pensemos que los no mejorados en este sentido tenderán a ser más propensos a los comportamientos injustos, a la coerción, a la explotación, manipulación, etc. Podríamos pensar que aquellos que, como resultado de las técnicas biomédicas, tienen más facilidad para expresar su carácter moral, estarían en una situación más desventajosa en este sentido. Sin embargo parece que esto no puede funcionar como una buena razón para dejar de promocionar las mejores conductas (Faust, 2008). Deberíamos, más bien, encargarnos de que las instancias reguladoras estén bien dotadas como para desarrollar herramientas eficaces en el control de ese tipo de comportamientos negativos y asegurarnos, a la vez, de que los procesos de socialización incorporen el tipo de entrenamiento individual necesario para poder hacer frente a tal tipo de presiones.

Lo que esto sugiere es que no resulta tan obvio, como Douglas propone, el hecho de que perseguir la superioridad moral de los individuos pueda funcionar, sin más análisis, como un contraejemplo de la tesis bioconservadora. Lo que no significa cuestionar la legitimidad moral del objetivo sino requerir un tipo de evaluación paralela al que exigimos para el resto de posibles mejoras.

F. M. Kamm ha estado muy interesada en examinar los argumentos sobre mejora genética que han sido presentados por el famoso crítico Michael Sandel. El autor nos propone contar con una tipología (Sandel, 2004). Si por un lado podemos hacer que algunos individuos alcancen capacidades con las que ya cuentan otros (podríamos hacer genios a personas con una inteligencia moderada) también se habla de introducir mejoras con las que ningún humano ha contado todavía (por ejemplo vivir hasta los 200 años con una salud plena). Para Sandel ambos casos presentan problemas morales. Su idea es que debajo de cualquier pretensión de mejora hay un deseo de dominio que hemos de considerar problemático. El autor está convencido de que una de las grandes dificultades que surgen con la manipulación genética para la mejora en este sentido tiene que ver con el hecho de permitir concebir a nuestros hijos como objetos que pueden ser diseñados. En su opinión, por tanto, el problema no viene dado por las características del producto final sino por el sentimiento de dominio que puede motivarlo (Sandel, 2007). Este sentimiento, afirma, hay que verlo como problemático tanto a nivel interno como externo y no lo encontramos sólo en la manipulación genética sino también en el uso de determinados fármacos o el entrenamiento intensivo¹⁰.

Al margen de que no resulta demasiado probable que sea el apuntado sentimiento lo que está debajo de la motivación de los padres o la sociedad, no es fácil compartir con Sandel la relación que establece entre las disposiciones negativas y la no permisibilidad de una conducta (Kamm, 2007). Pensemos en un científico que trabaja para encontrar una cura para la ceguera congénita movido por la meta de lograr un dominio sobre la naturaleza; en tal caso ¿estaríamos dispuestos a considerar su trabajo no permisible? Solemos pensar que las intenciones y actitudes de un agente serán relevantes para evaluar su carácter aunque no a la hora de determinar la permisibilidad de sus actos (Scanlon, 2000).

Pero fundamentalmente lo que hemos de preguntar a los que se identifican con el tipo de crítica que vertebra Sandel es lo siguiente: ¿se puede compaginar esta argumentación con la legitimación de la aplicación de las mismas técnicas para uso terapéutico? ¿Es posible justificar en este sentido una distinción moral entre tratamiento y mejora? Para este autor en concreto la clave está en que, a diferencia de lo que sucede con la mejora, el tratamiento no implica profanar la naturaleza. Ahora bien, no entendemos cómo podría mantenerse que acabar con las células cancerígenas de un organismo no tendría esa consecuencia. Además, tampoco se ha justificado que debamos perseguir tener una relación con la naturaleza en tales términos.

Sin embargo, habría otras rutas posibles por las que se podría intentar mostrar que los bienes de la mejora no son tan importantes como los que obtenemos mediante el tratamiento. Podría apelarse a la idea de utilidad marginal decreciente e insistir en que logramos más cantidad de bienes si ayudamos a los que están peor. También podríamos asumir un cierto tipo de prioritarismo y defender que alcanzamos un mayor valor moral ayudando a aquellos que peor están en términos absolutos. Una tercera forma podría consistir en hacer una distinción cualitativa entre estados que implican un daño y estados en los que no se ha podido alcanzar el máximo nivel de bienestar. Pero, ¿en todos los casos los que requieren ser tratados están peor que los que requieren ser mejorados? Parece que no necesariamente es así y que realmente no es sencillo establecer una distinción tajante entre aquellos casos en los que podemos hablar de tratamiento y aquellos otros en los que tendríamos que hablar de mejora¹¹.

Por otro lado, sepamos que el argumento de la pendiente resbaladiza también ha sido un recurso habitual para algunos críticos. Sin embargo, desde una interpretación es-

tricta del argumento, tendríamos que admitir que estamos ante una falacia, en tanto que la evaluación tiene lugar tomando como reales consecuencias que hasta ese momento son inciertas y, en un nivel práctico, tampoco parece razonable aceptar un argumento que nos llevaría a un grado de cautela tan alto como para tener que vetar cualquier tipo de investigación, a pesar de que los defensores del mismo admiten sin más que el peligro de deslizamiento aparece en algunos - y no en otros casos - cuando hacen la distinción entre mejora y terapia (De Lora y Gascón, 2008).

De manera que no resulta sencillo encontrar argumentos que nos permitan trazar una diferencia moralmente relevante entre la aplicación de nuevas tecnologías biomédicas en un contexto terapéutico y en uno mejorativo. No es fácil separar drásticamente ambos campos pero, fundamentalmente, no entendemos por qué las razones a las que se aluden en el primer caso no serían también relevantes en el segundo. Si entendiéramos como un buen objetivo la ampliación de nuestras oportunidades de bienestar, entendido esto en un sentido amplio, ¿acaso mejorar determinados rasgos de nosotros mismos no podría también contribuir a ello?

Si así fuera quizás hayamos encontrado la forma de criticar la propuesta bioconservadora de una forma más sólida que la que proponía Douglas. Parece que la mejora de nuestro carácter moral no tiene por qué ser una garantía de cara a evitar posibles daños a terceros. Hemos apostado por realizar una evaluación moral conjunta de las diferentes tecnologías de mejora y hemos insistido en la delgada línea que separa el ideal terapéutico del mejorativo. Si entendemos, por tanto, que no es razonable afirmar de plano la inmoralidad de cualquier práctica que se dirija en este segundo sentido, parece que el siguiente paso será el de ponernos de acuerdo en qué elementos serán relevantes a la hora de evaluar cada una de las posibles aplicaciones.

A modo de ejemplo, N. Bostrom y A. Sandberg nos proponen contar con la heurística. Mantienen que, si bien a la hora de decidir si modificar algún aspecto de un sistema deberíamos considerar por qué dicho sistema cuenta con tal rasgo, también a la hora de proponernos introducir una característica nueva tendríamos que preguntar por qué el sistema no la posee ya, entendiendo aquí *sistema* como *organismo humano*. Esto es, nos proponen aceptar la metáfora de ver la evolución como un gran ingeniero y preguntarnos por qué deberíamos esperar mejorar su trabajo. Recogen tres posibles categorías de respuestas que, según entienden, merece la pena analizar (Bostrom y Sandberg, 2007).

En un primer sentido podríamos entender que la evolución diseña el sistema para operar en un tipo concreto de medio ambiente y que, sin embargo, ahora estamos interesados en que éste pudiera desplegarse en otro. Desde aquí podríamos entender la posibilidad de realizar modificaciones viables más allá de aquellas que ha previsto el mecanismo evolutivo. Tal mecanismo queda lejos de poder hacerse cargo de las constricciones que, con inmediatez, se presentan en nuestro mundo moderno. En un segundo sentido podría apuntarse la existencia de una discrepancia entre los estándares por los que la evolución mide la calidad de su trabajo y aquellos que nosotros queremos aplicar. Aunque la evolución haya insistido en promocionar los rasgos que se asocian a la efectividad de la reproducción y la supervivencia, parece claro que podríamos encontrar alguna razón que nos llevara a no tener que potenciar la efectividad de tales rasgos. En resumidas cuentas, los objetivos pueden ser distintos. No es difícil comprender que pensemos poder modificar mejor un sistema si estamos persiguiendo nuestras metas, aunque éstas difieran de aquellas que están guiando al proceso evolutivo. Por ejemplo, sabemos que un gran número de adaptaciones causan estrés psicológico o frustración y que ello nos alejará de un posible objetivo de optimizar la felicidad. En tercer lugar, se podría hacer referencia a la posibilidad de

tener acceso a varias herramientas, materiales y técnicas que no están disponibles para la evolución. Puede que nuestro potencial no esté al mismo nivel pero no puede negarse que seremos capaces de lograr ciertas cosas concretas gracias a tal disponibilidad, cuya carencia en el proceso evolutivo nos permite marcar una diferencia relevante. El método heurístico no será determinante, afirman, pero puede resultar un buen complemento en la evaluación. Al menos nos exige tener que pensar si una mejora concreta podría inscribirse dentro de los márgenes de alguna de las tres categorías anteriormente descritas. Para los autores, ello podría ayudarnos, por un lado a identificar aquellas intervenciones de mejora que podrían ser buenos candidatos y, por otro, a poder evaluar mejor la probabilidad de que algunas intervenciones que han mostrado resultados prometedores acaben funcionando como se prevé y no tengan efectos colaterales inaceptables de forma imprevista o a largo plazo.

Nuestra atención también debería recaer en preguntas como las siguientes (Kamm, 2007): conociendo la escasez de recursos ¿cuál es la prioridad que tendríamos que conceder a las tecnologías de mejora? ¿Podríamos llegar a asegurar una distribución justa de los beneficios de la mejora? ¿Cuál es el papel que en la evaluación moral de la práctica hemos de dar a los efectos negativos inesperados? Dadas las grandes dificultades que surgirían a la hora de hacer un análisis exhaustivo de las consecuencias de la aplicación de técnicas de ingeniería genética, y dada la necesaria evaluación moral de las mismas, parece irrenunciable contar con un buen uso de la deliberación democrática como única forma de minimizar los riesgos y legitimar una regulación al respecto.

La referencia a cuestiones de justicia está presente en la evaluación de todo recurso valioso. La idea es que las graves injusticias a las que llevará la creación de algo que puede ser muy demandado van a provenir de las dificultades para lograr una adecuada distribución. Si ello va unido al reconocimiento de una sociedad en la que se cuente con ideales igualitaristas, entonces deberíamos hallar una buena fórmula para asegurar un acceso justo. Muchos han insistido en que, a pesar de las precauciones, uno de los argumentos de más peso en torno a este debate es el que apunta a una fuerte discriminación. Será inevitable, advierten, una sociedad de dos clases donde aquellos individuos a los que no se les haya aplicado una mejora sin duda estarán en una situación de desventaja que les llevará a ser discriminados.

Como sucede en la introducción de cualquier nueva tecnología, será responsabilidad de las instituciones sociales y legales ser eficaces a la hora de paliar lo que, efectivamente, puede ser una nueva fuente de discriminación. No obstante apostamos por la necesidad de no perder de vista el hecho de que las verdaderas desigualdades tienen su origen en la lotería natural. Vetar la aplicación de las nuevas técnicas biomédicas supone acabar con la posibilidad de que muchos individuos puedan tener una vida mejor de aquella para la que han sido dotados genéticamente. Dadas las situaciones de partida tan diferentes que se originan naturalmente, las técnicas de mejora también podrían concebirse como una herramienta efectiva para introducir más igualdad. De manera que, si no hay probada una conexión necesaria entre mejora y discriminación, la apelación a esto último no puede funcionar como un buen argumento en contra de lo primero. Las cuestiones de justicia distributiva a las que esta discusión nos retrotrae son similares a las que surgen cuando está en juego cualquier recurso que podemos considerar valioso. Esta dificultad no tendría que funcionar como un argumento en contra de la selección de individuos, sino para desplegar los mecanismos que consideramos necesarios al respecto y quizás, para iluminar el debate sobre la relación entre permisividad y obligatoriedad.

Pero, al margen de posibles propuestas para orientar nuestra toma de decisiones, lo que ahora nos interesa preguntar es lo siguiente: dado que también la mejora parece poder contribuir al tipo de objetivo que parece perseguirse con la terapia ¿acaso no tendríamos que trasladar el grado de obligatoriedad que reconocemos en el tratamiento al otro contexto? Esto es, si llegáramos a la conclusión de que estamos en disposición de poder controlar posibles daños, tanto a nivel del individuo como de la sociedad, ¿tendríamos que llegar a admitir que la mejora moral fuera moralmente obligatoria? Parece que ésta sería una buena forma de perseguir ampliar oportunidades de bienestar a nivel global.

La prescripción de mejora y la autonomía

Desde la controvertida propuesta de Julian Savulescu, se defiende la necesidad de insistir en que el uso de la ciencia y la tecnología médica no debe estar enfocado únicamente a la prevención o tratamiento, sino también a la intervención en la mayoría de niveles biológicos básicos para mejorar la biología y las vidas de la gente. Y en su opinión, no sólo estamos ante algo moralmente permisible, sino también obligatorio (Savulescu, 2006). Entiende que el tipo de obligación que asumimos en torno a la prevención y tratamiento de enfermedades es extensible e identifica varios argumentos que, en su opinión, apoyarían el reconocimiento de una obligación moral para realizar mejoras¹².

Imaginemos, nos propone, que unos padres tienen un hijo con capacidades intelectuales superiores y que para que no las pierda hay que proporcionarle un suplemento a su dieta fácilmente disponible y barato. En su opinión, consideraríamos erróneo que decidieran no administrarle tal suplemento, cuya consecuencia sería que la inteligencia del niño pasaría a ser normal. Pensemos también en el caso de otros padres que tienen la posibilidad de proporcionar a su hijo de inteligencia normal el mismo suplemento, con lo que conseguirían aumentar sus capacidades al nivel que en un principio tenía el niño del primer ejemplo. De la misma forma también ellos se niegan a hacerlo. En ambos casos se produce la misma consecuencia, esto es, un niño que podría haber tenido unas capacidades intelectuales superiores, de hecho posee una inteligencia normal. Y, para Savulescu, en ambos casos tendremos que admitir que la inacción de los padres es errónea. Ahora el autor nos propone pensar los mismos ejemplos con referencia a la exigencia de una intervención biológica. Insiste en que, siempre que no haya algún tipo de consideración especial significativa, deberíamos reconocer que sería erróneo no realizar el nuevo tipo de mejora¹³.

Aceptar la obligación de prevenir y tratar la enfermedad implica tener que aceptar las técnicas de mejora, mantiene el autor¹⁴. Tal obligación parece derivarse del valor positivo que otorgamos a la salud. En concreto, un valor instrumental, porque ello es lo que nos permitirá tener una vida buena. Al margen de las discusiones en torno a qué es lo que hace buena una vida, podríamos admitir la posibilidad de identificar algunos de los rasgos que parecen influir en este sentido. Parece que determinadas características, y no otras, resultarán valiosas con independencia del tipo de vida que una persona elija vivir (puede que la inteligencia, la empatía, etc.), igual que hay rasgos que pueden llevar a alejarnos de una vida feliz y para los que la manipulación genética contribuiría a que no se expresaran. ¿Cómo tendríamos que evaluar el hecho de contar con la posibilidad de controlar algunos de los rasgos que, sin controversia, admitimos que suponen una gran desventaja natural a algunos individuos y no hacerlo? Imaginemos que llegamos a disponer de la tecnología genética suficiente como para poder establecer un elemento igualador entre los individuos que han sido menos

afortunados en la lotería natural. Sin importantes razones que nos digan lo contrario, ¿acaso no tendríamos que reconocer la obligación de corregir las desventajas, también en el ámbito de la configuración genética? Como De Lora y Gascón han señalado: «Si la asociación humana posee las técnicas para corregir esas desventajas de algunas personas y no lo hace, o tiene la posibilidad de no interferir en las investigaciones que pudieran conducir a su obtención e interviene, hay al menos algún motivo para la reflexión» (De Lora y Gascón, 2008, 278).

De manera que la manipulación genética de determinadas características, también, como la salud, incrementaría nuestras oportunidades de tener una buena vida. Como, en concreto, una mejora general del carácter moral de los individuos, podemos anticipar, apuntaría en dicho sentido. Reforzar nuestras motivaciones para la agencia moral supondría reforzar a su vez el espacio de los demás, donde se hace posible la persecución de las propias metas. Lo que parece estar debajo de la argumentación que hemos analizado es la idea de que los individuos sufrirán algún tipo de daño extrínseco si tenemos la capacidad para aumentar sus oportunidades de ser felices y no lo hacemos. Pero entonces, admitir que a veces sería incorrecto no proporcionar determinados tipos de mejora ¿qué implicaciones tendría en el contexto de la procreación?

Para Savulescu no hay duda de que la obligación de mejora se extiende a nuestra descendencia. Ha propuesto el *principio de beneficencia procreativa* para postular la obligación que tienen los padres de seleccionar a los hijos que tendrían la mejor vida posible (Savulescu, 2001, 2007). Entiende que su adopción permite legitimar la selección de genes que expresan características que nada tienen que ver con la evitación de enfermedades¹⁵. El citado principio nos dice que las parejas o reproductores individuales, deberían seleccionar el hijo, de todos los posibles hijos que podrían tener, para el que se espere que va a tener la mejor vida o, al menos, una vida tan buena como las otras, basándose en la información disponible relevante. Parece racional que si nos sometemos a una fertilización *in vitro* en la que producimos varios embriones nos esforcemos por seleccionar aquel que, teniendo en cuenta toda la información de la que disponemos, podamos entender tiene más probabilidades de tener una buena vida¹⁶. Por supuesto, ello implicará contar no sólo con los genes que se asocian a alguna patología.

La pregunta aquí relevante tiene que ver con la fuerza que hemos de atribuir al *deber* que se formula desde el *principio de beneficencia procreativa*. Postular el deber de elegir el hijo que pensamos tendrá la mejor vida podría entenderse, mantiene Savulescu, como tener una buena razón para hacer algo. En tal caso la persuasión está justificada pero no así la coerción. Parece que hemos de reconocer la presencia de otros principios, también relevantes, en este tipo de proceso de toma de decisiones. Por ejemplo desde el *principio de autonomía procreativa* se reconoce la libertad de las parejas para decidir cuándo y cómo procrear. Esto es, deberíamos poder asegurar la libertad necesaria como para que sean los propios padres quienes decidan en función de qué es lo que consideran una vida buena - siempre que sus elecciones estén basadas en una concepción plausible de bienestar consistente con el desarrollo de la autonomía del hijo y con un razonable espectro de planes de vida futuros - y teniendo presente la existencia de límites en torno a la seguridad, los daños a otros y la justicia distributiva.

No obstante, vemos que no es fácil compaginar la idea de que tendríamos que perseguir la posibilidad de que nuestros hijos optasen a las mejores vidas posibles con la de que las parejas habrían de tener libertad para tomar sus decisiones en un ám-

bito tan privado como es el de la procreación. Podemos entender que estar moralmente obligados a perseguir para nuestros hijos las máximas oportunidades de bienestar no significa que pueda usarse la coerción para obligar a los padres. Pero, si a su vez se reivindica la libertad de los procreadores para tomar decisiones, ¿qué significa entonces en la práctica la anterior obligación moral?

La propuesta en torno a la mejora moral de nuestra descendencia es especialmente significativa con relación a esta pregunta. Ésta es una de las cuestiones más relevante para muchos de los teóricos insertos en el debate sobre los aspectos éticos de la mejora. Si pudiéramos contar con la posibilidad de encontrar la forma de que los padres pudieran seleccionar aquellos embriones que originaran individuos con un alto nivel moral ¿tendríamos que estar dispuestos a mantener que estaríamos entonces ante algo que podría entenderse como obligatorio en un sentido más fuerte? Y es que podríamos pensar que menos problemático resultaría justificar la prioridad del *principio de beneficencia* en el caso de la selección de un buen carácter moral para nuestros hijos¹⁷.

Si nos proponemos incrementar la frecuencia de lo que Faust llamaba MK+ en la población ello significará que estaremos aumentando el actual nivel de sensibilidad moral, lo que implica que seleccionar tal tipo de embriones aumentará los efectos sociales positivos. Si pudiéramos mostrar que, efectivamente, tales efectos son derivables, y si somos utilitaristas, entonces tendríamos que admitir que seleccionar el rasgo MK+ no sólo sería deseable sino moralmente obligatorio (Faust, 2008). Lo que parece relevante es el dato de que, en el tipo de sociedades que reivindicamos, se entiende como una labor ineludible de los padres el fomentar el desarrollo moral de sus hijos. Además parece que uno de los mayores focos de interés de nuestras estructuras sociales es el de promocionar nuestra conducta moral. Mucho tiempo, esfuerzo y otros recursos son invertidos en el objetivo de fomentar tal tipo de conducta en nuestros hijos. Si entendemos que las consecuencias que, a todos los niveles, se derivan de ello son buenas, ¿qué razones podríamos encontrar entonces para no apostar por seleccionar prenatalmente los rasgos genéticos que incrementarían sus aptitudes morales?

Es más, si desde siempre nos hemos esforzado por controlar de formas diversas los rasgos de carácter que encontramos problemáticos en este contexto, ¿por qué no concentrarnos en el tratamiento de la inmoralidad en sí misma como la mejor forma de corregir algunas disposiciones que consideramos problemáticas? Incluso puede que ésta fuera la mejor forma de ganar un plus de seguridad en la posible aplicación de un espectro ahora más amplio de mejoras, como podría ser aquella que se dirige a potenciar nuestras capacidades cognitivas. Podría apuntarse la posible necesidad de que al aumento generalizado de las capacidades cognitivas le vaya acompañado una mejora moral extensiva de la humanidad. La razón es el posible componente de peligrosidad que deberíamos estar dispuestos a prever en el tipo de aplicaciones que podría originar el acelerado avance de la ciencia al que daría lugar el grado de mejora cognitiva que proporcionarían diversas intervenciones biológicas¹⁸.

Puede que tengamos que reconocer la fuerza de las razones a favor de lograr una mayor sensibilidad moral en los individuos mediante estas técnicas y, de manera concreta, puede que la mejor forma de combatir muchas de las consecuencias incorrectas que atribuimos a las nuevas tecnologías de mejora fuera invertir en dicho desarrollo moral individual.

BIBLIOGRAFÍA

- Bostrom, N. y Roache, R. (2007): "Smart Policy: cognitive enhancement in the public interest", *Rathenau Institute in collaboration with the UK Parliamentary Office of Science and Technology*, 2008.
- Bostrom, N. y Sandberg, A. (2007): "The wisdom of nature: an evolutionary heuristic for human enhancement", en Savulescu y Bostrom (2009).
- Bovenkerk, B., Brom, F. y Van Den Bergh, B. J. (2002): "Brave new birds: the use of integrity in animal ethics", *Hasting Center Report*, 32 (1).
- Buchanan, A. (2009): "Human nature and enhancement", *Bioethics*, 23 (3).
- DeGrazia, D. (2005): "Enhancement technologies and human identity", *Journal of Medicine and Philosophy*, 30.
- De Lora, P. y Gascón, M. (2008): *Bioética: principios, desafíos, debates*, Madrid, Alianza Editorial.
- Douglas, T. (2008): "Moral enhancement", *Journal of Applied Philosophy*, 25 (3).
- Elliott, C. (1999): *A philosophical disease: Bioethics, culture and identity*, New York, Routledge.
- Faust, H. S. (2008): "Should we select for genetic moral enhancement? A thought experiment using the Moralkinder (MK+) haplotype", *Theoretical Medicine and Bioethics*, 29.
- Holland, a. y Johnson, A. (Eds.) (1997): *Animal Biotechnology and ethics*, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Kamm, F. M. (2007): "What is and is not wrong with enhancement?", en Savulescu y Bostrom (2009)
- Overall, C. (2003): *Aging, death, and human longevity*, Berkeley, University of California Press.
- Persson, I. y Savulescu, J. (2008): "The perils of cognitive enhancement and the urgent imperative to enhance the moral character of humanity", *Journal of Applied Philosophy*, 25 (3).
- Rifkin, J. (1985): *Declaration of a heretic*, Boston, Routledge & Kegan Paul.
- Rollin, B. E. (1995): *The Frankenstein syndrome: ethical and social issues in the genetic engineering of animals*, New York, Cambridge University Press.
- (1997): "On telos and genetic engineering", en Holland y Johnson (1997).
- Sandel, M. (2004): "The case against perfection", *Atlantic Monthly*, 293 (3).
- (2007): *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Barcelona, Marbot.
- Savulescu, J. (2001): "Procreative Beneficence: why we should select the best children", *Bioethics*, 15.
- (2006): "Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings", en Steinbock (2006).
- (2007): "In defence of procreative beneficence", *Journal of Medical Ethics*, 33.
- Savulescu, J. y Bostrom, N. (Eds.) (2009): *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press.

Scanlon, T. (2000): "Intention and permissibility I", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74.

Steinbock, B. (Ed.) (2006): *The Oxford handbook of bioethics*, Oxford, Oxford University Press.

Walker, M. A. (2009): "The case for happy-people pills", *Free Inquiry*, 29 (5).

Notas

1. Departamento de Filosofía I (Área de Filosofía Moral). Edificio Facultad de Psicología. Universidad de Granada. 18071. Granada. España. olgacampos@ugr.es
2. ¿Podemos afirmar que contar con una vida más larga está dentro de los intereses de los individuos? ¿Qué decir de lo ello supondría a nivel comunitario? Los argumentos a favor y en contra pueden encuadrarse dentro de dos tendencias conocidas como *prolongevityism* y *quietism*, respectivamente. Autores paradigmáticos como Thomas Nagel y Bernard Williams han apostado por la primera de tales tendencias en algunos de sus escritos. Si nos interesa profundizar en este interesante debate resultará muy útil consultar la reciente monografía de Christine Overall que lleva como título "*Ageing, death, and human longevity*" (Overall, 2003).
3. Hemos de recomendar el volumen que bajo el título *Human Enhancement* editan Julian Savulescu y Nick Bostrom. Se trata de la recopilación más actual de los trabajos sobre este tema de grandes expertos en bioética como Arthur Caplan y Peter Singer (Savulescu y Bostrom, 2009).
4. Sepamos que las variantes que se han planteado de este experimento mental son muchas. Se nos ha propuesto las mayores dificultades que pueden surgir si, ahora, un haplotipo no es el responsable de todas las virtudes morales, sino que hemos de elegir aquellos que se corresponden con los rasgos morales que consideremos más importantes (Savulescu, 2007). También se nos insta a barajar la posibilidad de que seleccionar el MK+ esté ligado a un pequeño descenso de la esperanza de vida de nuestros hijos (Faust, 2008)
5. Esta tesis hace referencia a la incorrección, en especial, de cualquier tipo de mejora genética.
6. Una de las claves que explican la tendencia anti-mejora podrían ser las intuiciones en torno a la comprensión de la naturaleza como una instancia sabia. Parece que el tipo de argumentación usada por los bioconservadores y los principios morales de nivel medio envueltos, se asientan, si bien puede que no explícitamente, en dicha comprensión y en las intuiciones que se derivan del reconocimiento implícito de la sabiduría de la naturaleza (Bostrom y Sandberg, 2007).
7. El debate que surge en torno a este tipo de nociones es muy amplio. Los que apelan a ellas para adoptar una posición abolicionista en torno a las alteraciones genéticas deberían poder responder a preguntas como las siguientes: ¿Qué implican realmente las señaladas nociones? ¿Cómo lograr referirlas a un estado de cosas objetivo desde el que podamos establecer criterios intersubjetivos? Una crítica profunda a éste tipo de argumentaciones esencialistas podemos encontrarla en el conocido volumen de B. Rollin, *The Frankenstein syndrome: ethical and social issues in the genetic engineering of animals*. Un libro clave en el análisis de la dimensión ética de la manipulación genética, en este caso, de animales (Rollin, 1995). Sepamos que también el enfoque bienestarista de este autor ha sido criticado (Bovenkerk, Brom y Van Den Bergh, 2002).
8. La mejora biotecnológica de los individuos resulta especialmente problemática para muchos por razones que tienen que ver con la identidad: «What is worrying about so-called "enhancement technologies" may not be the prospect of improvement but the more basic fact of altering oneself, of changing capacities and characteristics fundamental to one's identity» (Elliott, 1999, 28-29). Para David DeGrazia el problema sólo surge desde la idea clásica de identidad personal, que falla a la hora de reconocer tanto una identidad numérica como una

narrativa y que sobreestima el papel de un análisis psicológico de la cuestión pasando por alto un enfoque más biológico (DeGrazia, 2005).

9. ¿Cuál es el grado de riesgo individual que estamos dispuestos a asumir para legitimar un determinado procedimiento? La crítica a los enfoques paternalistas parece convivir con la idea de que puede que sea bueno establecer algún tipo de protección para los individuos. Podríamos intentar partir del análisis de aquellos otros riesgos que la sociedad ya ha admitido que pueden asumir los individuos. Lo que implicaría aceptar que podamos, como mínimo, optar a aquellas intervenciones con un nivel de riesgo paralelo al que la sociedad permite a los fumadores o a los que practican deportes extremos (Bostrom y Roache, 2007).
10. Desarrolla su argumentación desde la posibilidad de seleccionar a nuestros hijos:

«The deepest moral objection to enhancement lies less in the perfection it seeks than the human disposition it expresses and promotes. The problem is not that parents usurp the autonomy of a child they design. The problem is in the hubris of the designing parents, in their drive to master the mystery of birth...it would disfigure the relation between parent and child, and deprive the parent of the humility and enlarged human sympathies that an openness to the unbidden can cultivate» (Sandel, 2004, 57).
11. Por ejemplo ¿por qué solemos reivindicar el uso de agentes farmacológicos para modificar el carácter de los depresivos clínicos y solemos cuestionar tales aplicaciones farmacológicas en otro tipo de situaciones que realmente no difieren tanto? Asumamos la posibilidad de que determinados agentes farmacéuticos puedan recrear lo que parece ser una predisposición genética para un carácter positivo. ¿Estaríamos ante un tratamiento o una mejora? ¿Habría algo incorrecto en consumir tal fármaco? Se suele hacer referencia a la inautenticidad a la que supuestamente conduce, pero ni tiene mucho sentido aplicar aquí la dicotomía real/irreal (la felicidad que se experimentaría con el fármaco sería tan real como la que sienten los que cuentan con la predisposición genética), ni puede sostenerse este tipo de argumentación si a la vez estamos dispuestos a defender elementos artificiales de mejora como el uso de gafas o audífonos (Walker, 2009).
12. Por otro lado, parece claro que existe un gran interés público en las posibilidades de mejora. Basta con comprobar las demandas de cirugía estética, el uso de determinados fármacos en el deporte profesional o el consumo de sustancias como el *Ritalín*, el *Modavigil* y la propia cafeína para lograr una estimulación cognitiva.
13. Aunque no por cuestiones relacionadas con la persecución de algún tipo de perfeccionismo, como ha sugerido Sandel. Podemos encontrar críticas en esta línea en su libro reciente titulado *Contra la perfección* (Sandel, 2007).
14. La idea es que, en tanto que no parece posible encontrar una diferencia relevante entre prevención de enfermedades y mejora de nuestras capacidades (en ambos casos se persigue aumentar nuestras oportunidades de tener una vida feliz), tendríamos dos opciones: La primera, pasa por reconocer ambos tipos de actuación; la segunda, por vetarlas, incluidas la prevención y la terapia. Aunque es consciente de la necesidad de establecer algunos límites importantes y de la eficacia de las instituciones, el autor insiste en la necesidad de elegir la primera alternativa (Savulescu, 2006).
15. Los ha llamado *non-disease genes* y, concretamente, entiende que son aquellos genes que causan o predisponen a algún estado físico o psicológico de la persona que no es en sí mismo un estado en el que curse una enfermedad. La altura, inteligencia o carácter son ejemplos de ellos (Savulescu, 2001).
16. Para el autor, no podemos perder de vista la distinción entre intervenciones que son manipulaciones genéticas de un determinado gameto, embrión o feto y los procedimientos de selección en los que se opta por un determinado gameto, embrión o feto de entre un grupo de ellos que existen. Él refiere sus análisis al segundo de estos casos.
17. Alguien puede criticar esta opción reivindicando la libertad de querer tener hijos sin un alto

La mejora del carácter moral en la evaluación de las técnicas de mejora biológica

desarrollo moral. Esto puede ser útil para las familias de la mafia pero no para todos los que valoran positivamente los actos morales. Por otro lado, las actitudes competitivas que se requieren, por ejemplo, para los negocios o el deporte de élite no parece que tengan que verse mermadas por una alta sensibilidad moral.

- 18.** A modo de ejemplo, podríamos pensar en el riesgo asociado al incremento del desarrollo o abuso de armas de destrucción masiva (Persson y Savulescu, 2008).