

# INTERVENCIONES BIOMÉDICAS DE MEJORA, MEJORAS OBJETIVAS Y MEJORAS DISCRIMINATORIAS: ¿DE LA EUGENESIA AL DARWINISMO SOCIAL?

Human Enhancement, Objective Enhancement and Discriminatory Enhancement: From Eugenics to Social Darwinism?

Carlos LEMA AÑÓN

Universidad Carlos III de Madrid  
*carlos.lemma@uc3m.es*

Fecha de recepción: 14/05/2015

Fecha de aceptación: 05/07/2015

## RESUMEN

La tecnología biomédica, especialmente la genética, podrá ser previsiblemente aplicable para intervenciones que no tendrán carácter terapéutico, sino de “mejora” de las capacidades o aptitudes de los seres humanos. Ante estas prácticas, que según algunos resucitan la idea de eugenesia, distintos autores han negado que sean aplicables sin más las prevenciones desarrolladas frente a la eugenesia histórica. Además, reivindican una eugenesia liberal que librada de las decisiones estatales y confiada a las decisiones individuales pasaría a estar justificada o incluso a ser moralmente obligatoria en la medida que supusiese un beneficio para los descendientes. En este artículo se defiende que aunque las acusaciones que se le hacían a la eugenesia histórica no son, en efecto, aplicables, eso no significa que se trate de unas prácticas y de una teoría exenta de problemas. Particularmente se examina en qué consistiría una “mejora” y se sostiene que determinadas intervenciones, aun constituyendo mejoras en un determinado contexto, no por ello han de reputarse necesariamente como aceptables, como es el caso de las *mejoras discriminatorias*. Por último, como muchas mejoras lo son únicamente en términos posicionales, se cuestiona si no están más cerca del darwinismo social que de la propia eugenesia.

**Palabras clave:** Intervención de mejora, eugenesia, discriminación, darwinismo social.

## ABSTRACT

Biomedical technology, especially genetics, will predictably be used for treatments that far from being therapeutic would be aimed to enhance human capabilities or abilities. These practices revive in a certain way the idea of eugenics, but certain authors have denied the accuracy of using against them the traditional reasons and preventions against historical eugenics. Moreover, they defend what is called “liberal eugenics”: being those practices freed from state reliance they would become morally justified or even morally obligatory

when they can be used for the benefit of our future children. This article defends that even if charges against historical eugenics are not in general applicable here, these practices and theories present several problems. It is discussed what an “enhance” could be and to what extent to enhance can be unacceptable from a moral perspective even in cases of objective improvement. This could be the case of what it is named here as discriminatory enhancement. Finally, it is suggested that the fact that so many enhancements provide only positional improvements, invites to consider these practices to be closer to Social Darwinism than to eugenics.

**Key words:** Enhancement, Eugenics, Discrimination, Social Darwinism.

## 1. INTERVENCIONES BIOMÉDICAS PARA MEJORAR LA NATURALEZA HUMANA

Ya hace unos años, en un libro titulado *Vuelta al Edén*, el biólogo Lee Silver imagina —y presenta como inevitable— un futuro en el que la medicina reproductiva y la genética se unirán para dar lugar a la potente tecnociencia de la *reprogenética* que producirá cambios dramáticos en la naturaleza humana<sup>1</sup>. De acuerdo con Silver la reprogenética permitirá diseñar las características biológicas de los descendientes de tal forma que se podrá conferir a sus beneficiarios dotaciones genéticas superiores. Según esta visión anticipatoria —con ribetes distópicos— la distribución de estas tecnologías vendrá dictada por el mercado: no serán los Estados sino los padres/madres quienes las demandarán, deseosos de que sus hijos/hijas tengan características genéticas superiores y con ello mayores posibilidades de éxito. Buscarán no sólo ser inmunes a determinadas enfermedades, sino también a determinados comportamientos problemáticos (adicciones, violencia) y hasta desarrollar capacidades superiores para el estudio, para el deporte, para determinadas profesiones, para las artes o, en general, mayores facultades cognitivas. En la medida en que estas posibilidades estarán disponibles de acuerdo con criterios de mercado y por ello no serán accesibles a todos por igual, favorecerán de forma desigual a los ricos y a sus hijos. Silver imagina —predice— que la acumulación de estas mejoras genéticas a lo largo del tiempo podría incluso llevar a una división de la humanidad en dos especies separadas: los “naturales” y los “genricos”. De lo que se trataría, si acaso, es de asegurar una cierta equidad en el acceso a estos recursos, pero tanto su desarrollo como sus consecuencias sociales serían inevitables e incontrolables, puesto que los ricos siempre tendrían un acceso privilegiado.

Esta visión anticipatoria tenía interés por presentarse en una obra en el ámbito de la bioética, pero no es ni mucho menos única, ni en el pensamiento social, ni en las artes, ni en la cultura popular y no es necesario reiterar ejemplos bien co-

---

1. Silver, L. M., *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, Madrid, Taurus, 1998.

nocidos<sup>2</sup>. A estas alturas, el *human enhancement* ya es parte no sólo de la cultura popular, sino también de una creciente literatura de bioética, más o menos especulativa<sup>3</sup>. En más algunas de las cuestiones que están en discusión no es necesario buscarlas en escenarios futuros o imaginarios. Ya en el presente nos encontramos con casos que quizá anticipan la futura posibilidad de elegir ciertas características biológicas de los hijos, como por ejemplo el sexo de los hijos<sup>4</sup>. Todo esto puede llevarnos a la idea de que las intervenciones de mejora siempre se dan respecto a los hijos futuros. Probablemente estos son los casos más problemáticos y sobre los que seguramente se ha discutido más, quizá por su inmediata vinculación con lo que supuso el eugenismo histórico. Pero también pueden darse respecto a hijos actuales (hormona del crecimiento) y también respecto a uno mismo (cirugía estética, dopaje deportivo, etc.).

En este artículo se examinará, en primer lugar, cuál es la fuente de la perplejidad que provocan estas intervenciones, defendiéndose que no es tanto su diferencia con otras prácticas anteriores, como su enorme potencial de modificación de los seres humanos. A continuación se expondrán las razones de algunos de sus defensores más cualificados y que han ofrecido mejores razones para defender estas actividades, en particular los que se han agrupado en la llamada “eugenesia liberal”. Defenderé que buena parte de las críticas que se han realizado contra esta postura no son atendibles, en particular las que intentan descalificarlas equiparándolas o asociándolas con las prácticas más abusivas de la eugenesia histórica. Sostendré, sin embargo, que la eugenesia liberal ha de afrontar algunas objeciones que sus defensores han pasado por alto o han desatendido, particularmente cuatro de ellas. En primer lugar, podemos objetar que el hecho de que unas prácticas eugenésicas no vengan impuestas por el Estado no las convierten necesariamente en no problemáticas. En segundo lugar, que es más difícil justificar una determinada intervención de mejora frente a terceros que frente a uno mismo, aunque esos terceros sean los hijos. En tercer lugar, el que una determinada intervención constituya una mejora no la convierte en justificada; la razón para ello es que hay actuaciones que pueden constituir mejoras objetivamente y al tiempo ser rechazables desde un punto de vista moral, como es el caso de las *mejoras discriminatorias*. Por último, ciertas prácticas sociales que podrían asociarse a las intervenciones de mejora estarían más cerca del darwinismo social que de la eugenesia, y hacerse acreedoras, por ende, de las críticas que aquél merece.

---

2. Sin duda uno de los más conocidos sea *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002, de F. Fukuyama, el conocido publicista del fin de la historia.

3. Con lo que en ocasiones se corre el peligro de “deslizarse hacia una ética-ficción”, como se denuncia en *La biología sintética. Informe Conjunto del Comité de Bioética de España y del Conselho Nacional para as Ciências da Vida de Portugal*, Lisboa-Barcelona, 24 de octubre de 2011, p. 13.

4. Sobre esta cuestión véase puede verse, en diferentes sentidos, Puigpelat, F., “La selección de sexo: aspectos jurídicos y valoración crítica”, *Revista de Derecho y Genoma Humano*, n.º 6, 1997, pp. 93-109 y Lema Añón, C., *Antes de Beatriz. Cuestiones de legitimidad y regulación jurídica en la selección de sexo*, Granada, Comares, 2003.

Naturalmente, estas objeciones no constituyen razones suficientes para posicionarse frente a este tipo de intervenciones, que por otra parte pueden ser muy diferentes entre sí. Ni mucho menos sugieren que haya que prohibir o limitar investigaciones en este sentido o la aplicación de ciertas tecnologías. Pero sí proporcionan razones para continuar debatiendo, lejos tanto de un rechazo apriorístico, pero también de una aceptación aproblemática.

## 2. INTERVENCIONES TERAPÉUTICAS E INTERVENCIONES DE MEJORA: ¿ES POSIBLE UNA DISTINCIÓN CLARA Y MORALMENTE RELEVANTE?

El concepto de *intervención de mejora* es bastante impreciso, pero podemos convenir en que, para evitar confusiones, sería bueno no usar un concepto demasiado amplio. Efectivamente, si por intervención de mejora entendemos cualquier procedimiento que pueda servir para aumentar nuestras capacidades físicas, mentales o nuestras habilidades, casi cualquier cosa podría serlo. ¿Qué es, entonces, lo distintivo de la cuestión que estamos tratando? Para caracterizar mejor el campo de problemas podríamos fijarnos en algunos de los rasgos que en principio parecen ser la fuente de perplejidad. Por un lado, podríamos reparar en el hecho de que estas intervenciones provienen en muchas ocasiones de un deslizamiento desde prácticas médicas terapéuticas hacia intervenciones de carácter no terapéutico. Por otro lado, podríamos destacar el hecho de que los conocimientos y las tecnologías implicadas son de una potencia sin precedentes, por lo que en unos casos plantean problemas inéditos y en otros insinúan incluso la modificación de los que se tenían por rasgos característicos de la “naturaleza humana”. Aquí voy a sostener que, a la hora de dar cuenta de nuestras perplejidades, seguramente es más relevante lo segundo que lo primero, es decir, su potencia sin precedentes más que su carácter no terapéutico.

### 2.1. La distinción entre lo “terapéutico” y lo “no terapéutico”

La distinción entre lo terapéutico y lo no terapéutico resulta, en principio, prometedora. Supuestamente serviría tanto para caracterizar conceptualmente las intervenciones de mejora, como para señalar una diferencia éticamente relevante: la intervención terapéutica parece gozar de una presunción favorable a su aceptabilidad moral, presunción de la que no gozan las intervenciones no terapéuticas (aunque tampoco hay que suponer que automáticamente la presunción es de inaceptabilidad). Frente a esta suposición, se ha alegado que la distinción entre una cosa y otra es poco clara: el hecho de que buena parte de las intervenciones “de mejora” se han derivado (o se pueda imaginar que lo harán en el futuro) de intervenciones terapéuticas permitiría impugnar la distinción entre lo terapéutico y lo no terapéutico, tanto desde el punto de vista conceptual, como —consecuen-

temente— desde el punto de vista ético<sup>5</sup>. Sin embargo, me parece que hay razones para dudar de que sea especialmente difícil distinguir lo que es terapéutico de lo que no lo es. En realidad no es que sea imposible hacer una distinción razonable entre lo que es una aplicación terapéutica y no terapéutica, sino que el problema deviene de que las tecnologías son las mismas y desde un uso terapéutico es fácil que se pase a un uso que no lo es<sup>6</sup>. Eso no quita que existan casos controvertidos. Un buen ejemplo de ello es el del uso de la hormona del crecimiento, en una zona de penumbra respecto a si estamos, según el caso, ante un uso terapéutico o no. Pero eso no significa que no haya usos claramente terapéuticos y otros que claramente no lo son. El concepto de “terapéutico”, no importa cómo lo caractericemos, es un concepto vago, como por otra parte cualquier concepto propio del lenguaje natural. Pero no por ello deja de tener un núcleo de certeza sobre el que podamos convenir y que hasta podemos establecer con cierta precisión<sup>7</sup>. La existencia de casos difíciles no elimina la posibilidad de las distinciones conceptuales, ni en este caso ni en otros análogos.

Otra dificultad de la distinción hace referencia a la arbitrariedad de distinguir entre lo terapéutico y lo no terapéutico teniendo en cuenta que la definición de enfermedad tiene mucho de construcción social<sup>8</sup>. Las distintas sociedades configurarían, a partir de su interpretación de ciertos hechos brutos, lo que son enfermedades en términos que tienen que ver con valoraciones, concepciones heredadas y prejuicios. La propia práctica médica basada en la ciencia tampoco es ajena a esta tarea de construcción social de estos significados. Esto se acentúa en las sociedades industrializadas, en las que adquiere un papel preponderante actuando en ocasiones de forma expansiva mediante la “medicalización” y “patologización” de determinados ámbitos y fenóme-

---

5. Agar objeta en absoluto la posibilidad de realizar distinciones entre tratamiento y mejora, al tiempo que niega que tenga la menor relevancia moral, cf. Agar, N., “Liberal Eugenics”, en H. Khuse y P. Singer (eds.), *Bioethics. An Antology*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 171; en un sentido similar véase Harris, J., *Enhancing Evolution. The case for making better people*, cit., pp. 19 y ss. Al contrario, y desde un análisis más completo y matizado, Daniels sostiene que a pesar de casos difíciles, es posible establecer razonablemente la distinción entre tratamiento y mejora, aunque ello no sirva como criterio simple para señalar límites. Cf. Daniels, N., “Normal Functioning and the Treatment-Enhancement Distinction”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, n.º 9, vol. 3, 2000, pp. 309-322, también en Buchanan, A., D. W. Brock, N. Daniels y D. Wikler, *Genética y justicia*, Madrid, Cambridge University Press, 2002, pp. 97-146.

6. En un informe de 2000 sobre las modificaciones genéticas heredables y su posible utilización para la mejora, la Asociación Americana para el Avance de las Ciencias destacaba precisamente este punto. Frankel, M. S. y A. R. Chapman, *Human Inheritable Genetic Modifications. Assesing Scientific, Ethical, Religious, and Policy Issues*. Prepared by the American Association for the Advancement of Science, September 2000. El texto completo del informe se puede obtener en Internet: <http://www.aaas.org/spp/sfrl/projects/germline/report.pdf>.

7. Véase Carrió, G. R. *Notas sobre Derecho y lenguaje*, 4.ª ed., Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1990, pp. 31-35.

8. Caplan, A. L., McCartney, J., Sisti, D. (eds.) *Health, Disease, Illness, Concepts in medicine*, Washington, Georgetown University Press, 2004.

nos que en otras circunstancias se habían situado fuera de su competencia<sup>9</sup>. Pero, el reconocer que la frontera entre lo terapéutico y lo no terapéutico —entre lo patológico y lo no patológico— no es un asunto que se pueda dirimir (o que de hecho se dirima) en términos asépticos y científicamente puros, no empaña nuevamente ni la posibilidad de distinción ni la conveniencia de que esta distinción tenga significado práctico en términos morales y políticos. Sólo si supusiéramos que la frontera entre lo terapéutico y lo no terapéutico —así como entre lo patológico y lo no patológico— fuera un hecho objetivo con consecuencias morales también objetivas esto sería un inconveniente. En su definición social y médica intervienen factores políticos y también las concepciones compartidas y/o controvertidas sobre la moralidad así como sobre el papel y la finalidad de la medicina como práctica social. No se puede aspirar a determinar objetiva y asépticamente qué es una intervención terapéutica y qué no es una intervención terapéutica, para a partir de ahí deducir determinadas consecuencias morales. Más bien, hay que ser consciente de que en la definición cambiante de qué intervenciones son terapéuticas y de qué intervenciones no lo son influyen también las percepciones existentes sobre el valor y el significado de esa intervención, y que esto no anula la posibilidad de establecerlo<sup>10</sup>.

El problema está, entonces, en otro plano, que es el de la justificación de la relevancia de la distinción entre lo terapéutico y lo no terapéutico en términos morales. Se trata de un problema más radical que el de definir en cada caso dónde se sitúa con precisión la frontera entre una cosa y otra. Así pues, la cuestión clave es si resulta significativo o no en términos morales el que estemos ante una intervención destinada a curar o una intervención destinada a mejorar (dejando por el momento de lado lo que sea una “mejora”). Aunque en general se suele asumir que la distinción entre curar y mejorar parece marcar una diferencia moral, sin embargo “no es obvio en qué consiste esa diferencia”<sup>11</sup> ni cuál es su justificación. No quiero decir con esto que la diferencia carezca de relevancia moral, o que sea arbitraria. Pero en su caso habrá que establecer por qué: qué es lo que hay de diferente y en su caso de inadecuado en la mejora frente a la curación. Seguramente es difícil dar una respuesta satisfactoria que tenga carácter general.

---

9. Véase por ejemplo en el volumen mencionado en la nota anterior P. Conrad, “The Discovery of Hyperkinesis: Notes on the Medicalization of Deviant Behaviour”, 153-162; publicado originalmente en 1975, analiza este caso como ejemplo de la medicalización de los comportamientos desviados y como forma de control social, intentando relacionar la disponibilidad de los medios de control social (en este caso los medicamentos) con la creación del concepto médico. Pero puede ocurrir lo opuesto: que la construcción médica y social de la enfermedad lleve a negar en algunos casos como no existente o como psicósomática la experiencia de los propios enfermos (N. C. Ware, “Suffering the Social Construction of Illness: The Delegitimation of Illness Experience in Chronic Fatigue Syndrome”, pp. 163-175).

10. Una de las cuestiones

11. Sandel, M., *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Barcelona, Marbot, 2007, p. 19.

## 2.2. La potencia de las tecnologías para la intervención no terapéutica

Un segundo camino posible para intentar caracterizar las intervenciones de mejora relevantes en la discusión, así como para dar cuenta de los motivos de perplejidad que producen sería fijarnos en la potencia de las tecnologías y en las posibilidades de intervención sin precedentes en lo humano. En realidad no queda más remedio que admitir que, en buena medida, la perplejidad e incluso las prevenciones, los temores o los interrogantes morales que provocan no provienen tanto del hecho de que estas intervenciones hayan dejado de ser terapéuticas. Convivimos ya con un importante número de intervenciones médicas no terapéuticas destinadas no a satisfacer necesidades sanitarias, sino preferencias o deseos. Sin duda las valoramos de forma diferente que las intervenciones estrictamente terapéuticas, pero en general no las consideramos problemáticas por el mero hecho de no ser terapéuticas. El que las juzguemos de forma distinta tiene especial relevancia en términos de justicia social. A la hora de distribuir los recursos sanitarios, o a la hora de definir las prioridades de investigación —a cualquier nivel que se haga el análisis— la prelación debe situarse en la satisfacción de las necesidades sanitarias antes que de las meras preferencias. Podemos entonces criticar, si es el caso, que la satisfacción de una preferencia mediante una intervención no terapéutica haya dado lugar a la no satisfacción de una necesidad de salud. Pero si no existe esta conexión no tenemos motivos para considerar intrínsecamente problemáticos determinados tratamientos sólo por el hecho de que no sean terapéuticos.

Esto, que se puede admitir sin dificultad, en ocasiones se utiliza, dando un paso más allá, como argumento para desproblematizar en general las intervenciones de mejora. Al fin y al cabo, vendría a decirse, las intervenciones de mejora no constituyen una novedad radical. Si desde hace tiempo convivimos con intervenciones de carácter no terapéutico que gozan de aceptación social y no se consideran éticamente problemáticas, por qué entonces se deberían cuestionar intervenciones cuyo sentido es el mismo, sólo por el hecho de que la tecnología implicada es más sofisticada y aún no ha sido socialmente aceptada. No existiendo una diferencia cualitativa entre unas intervenciones ya aceptadas y otras que no lo son, no habría tampoco motivos relevantes para aplicar diferentes estándares morales<sup>12</sup>.

---

12. Cf. en este sentido N. Agar, "Liberal Eugenics", *cit.*, p. 171. Como ha observado B. Prusak se trata, sobre todo el primero, de un argumento del tipo "ya lo habíamos hecho y estaba bien". De acuerdo con este autor, la estructura del argumento es la siguiente: "si la práctica X ha sido moralmente aceptable en el pasado, y si la práctica Y es como la práctica X, entonces la práctica Y debe ser moralmente aceptable ahora y en el futuro". De acuerdo con Prusak, ante este argumento generalmente es necesario discutir si realmente la práctica X es equivalente a la Y. Si lo es, quizá sea en ocasiones una razón para repensar si es aceptable la práctica X (B. G. Prusak, "Rethinking 'Liberal Eugenics': Reflections and Questions on Habermas on Bioethics", *Hastings Center Report*, Vol. 35, n.º 6, 2005, p. 33). En un sentido similar, F. J. López Frías ha planteado las limitaciones de este tipo de argumentaciones "Continuidad de las innovaciones tecnológicas: el reto de las intervenciones biomédicas de mejora humana", *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 48, enero-junio, 2013, pp. 213-228.

Frente a este razonamiento sería tentador sugerir que sí existe un punto en el que hay una diferencia cualitativa respecto a las intervenciones de mejora que hasta ahora venían siendo posibles y estaban socialmente admitidas. Esta diferencia cualitativa vendría dada por el hecho de que determinadas intervenciones de mejora que podrían estar disponibles supondrían introducir modificaciones que pueden ir más allá del rango de lo normal, en términos de especie y/o considerándolo estadísticamente<sup>13</sup>. Si se aceptase esta distinción, existiría un criterio claro tanto en términos conceptuales como morales para diferenciar el tratamiento terapéutico con respecto al tratamiento de mejora, fueran cuales fueran las consecuencias normativas de esta distinción. Supongamos que aplicamos esta clase de criterios al ejemplo ya mencionado de la altura. Aumentar la altura de una persona que estuviera situada muy por debajo de la media sería una intervención terapéutica. Aumentar la altura de una persona que ya está en la media o incluso por encima, sería claramente una intervención de mejora. Habría aún un tercer caso, que sería aumentar la altura por encima de los más altos o incluso hasta límites no alcanzados “naturalmente” (suponiendo, a efectos de la validez del ejemplo, que esto fuera posible, querido por alguna razón y que no planteara otros problemas de salud). Sería posible a partir de aquí suponer que cada uno de estos tres casos — por más que, nuevamente, fuera difícil establecer con precisión las fronteras entre cada uno— marcaría diferencias cualitativas relevantes y que la discusión ética se podría estructurar en estos términos. De acuerdo con esto, las intervenciones del primer tipo no plantearían problemas morales especiales. Las intervenciones del segundo tipo, aunque fueran intervenciones de mejora, no serían especialmente problemáticas en términos éticos, pues sus resultados no serían cualitativamente diferentes de los que se pueden lograr con intervenciones no terapéuticas ya ampliamente aceptadas, sin que existiera ninguna razón para utilizar aquí criterios diferentes. Por último, las intervenciones del tercer tipo sí que supondrían un salto cualitativo y, por ello, podrían plantear problemas inéditos, en la medida en que pondrían en cuestión rasgos que hasta ahora estaban asociados al ser humano o a sus capacidades y funcionalidades normales<sup>14</sup>. En este sentido no tendríamos referentes morales inmediatos para este caso y es aquí donde habría que concentrar la discusión.

---

13. Daniels, N., “Normal Functioning and the Treatment-Enhancement Distinction”, *op. cit.* Una definición de este tipo para discutir los problemas del “Human enhancement” es la que proponen también Lin, P. y F. Alffoff, “Untangling the Debate: The Ethics of Human Enhancement”, *Nanoethics*, n.º 2, 2008, pp. 251-264.

14. Se podría plantear lo que de normalidad hay en la esperanza de vida, y si entrarían en las intervenciones de mejora las actuaciones destinadas a prolongar la vida de las personas más allá de lo que hoy es normal en términos de esperanza de vida. Para las cuestiones filosóficas relacionadas con este asunto véase L. Kass, “Mortality and Morality: The virtues of finitude”, en *Toward more natural science. Biology and Human Affairs*, New York, The Free Press, 1985, pp. 299-317; C. Overall, *Aging, Death and Human Longevity: A philosophical inquiry*, Berkeley, University of California Press, 2005; J. Harris, *Enhancing Evolution. The case for making better people*, Princeton, Princeton University Press, 2007, 59-72.



Considero, sin embargo, que este razonamiento no acaba de captar completamente las cuestiones éticas que están en juego y por ese motivo probablemente tampoco el origen de la perplejidad moral. Es cierto que los casos del tercer tipo son radicalmente inéditos y no quiero negar que planteen cuestiones específicas y especialmente complejas con relación a los otros. Los casos del tercer tipo son efectivamente los que nos sitúan en un escenario más próximo a la utopía/distopía de Silver, en la que incluso aparecía con el tiempo una nueva especie post-humana. Pero sospecho que el origen de la perplejidad que nos plantean muchos tratamientos de mejora no tiene que ver, o no sólo tiene que ver, con la posibilidad de introducir cambios inéditos en los cuerpos, mentes o funcionamientos humanos, o con ver con cuál es el resultado de las intervenciones, sino también con el poder de decisión que esas intervenciones ponen en nuestras manos. Así por ejemplo, decidir que los futuros hijos sean sordos o no, que sean varones o mujeres, que sean heterosexuales u homosexuales, que sean agresivos o tranquilos, o que estén especialmente dotados para las pruebas de velocidad, supondría elegir características que están todas ellas dentro del rango normal de posibilidades humanas actuales. Pero que se limiten a ese rango normal no es motivo para negar que (al menos algunos de) estos casos resulten controvertidos. La clave, por tanto, no está (sólo) en que sean modificaciones que vayan más allá de la variabilidad humana actual, sino que algunas que no lo hacen pueden ser también fuente de perplejidad y discusión.

### 3. INTERVENCIONES DE MEJORA Y EUGENESIA LIBERAL: ¿QUÉ HAY DE MALO EN LA EUGENESIA?

Cuando se discuten las intervenciones genéticas de mejora, la referencia que en ocasiones surge es la de la *eugenesis*, junto con las enormes atrocidades que se cometieron al abrigo de los programas eugenésicos históricos, incluyendo masivas violaciones de los derechos humanos. Sin embargo, debería ser claro que aludir a estos acontecimientos resulta insatisfactorio como argumentación general sobre las intervenciones de mejora. Aunque en ellas podamos encontrar rasgos eugenésicos, también resulta claro que no estamos hablando de la misma eugenesis que conocemos históricamente.

El viejo eugenismo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX era un eugenismo “social” y en ocasiones de “Estado”<sup>15</sup>. La nueva eugenesis carece en principio de esos rasgos y está basada más en acciones privadas y (aunque

---

15. Sobre los aspectos históricos de la eugenesis *vid.*, entre una bibliografía muy amplia, Cambrón, A., “La eugenesis y sus sombras”, en Blázquez, F. J., *10 palabras claves en nueva genética*, Estella, Verbo Divino, 2006, pp. 235-295; Puigpelat, F., “El movimiento eugenésico de principios de siglo: presupuestos y enseñanzas” en Romeo Casabona, C. (ed.), *La eugenesis hoy*, Comares, Granada, 1999; Soutullo, D., *La eugenesis. Desde Galton hasta hoy*, Talasa, Madrid, 1997; Kevles, D., *In the Name of Eugenics. Genetics and the use of human heredity*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

esto habrá que discutirlo) descentralizadas. Se podría denominar “eugenesia de mercado” o “eugenesia liberal”, según nos fijemos más en las prácticas o en su justificación teórica o ideológica<sup>16</sup>. Resulta complicado dar cuenta de toda la complejidad y las variantes de la eugenesia liberal. Pero se puede distinguir, por un lado, entre una eugenesia liberal que se limita a justificar estas intervenciones y una eugenesia liberal que da el paso de considerarlas obligatorias. En efecto, los primeros serían los autores y razonamientos que sostienen que existe una justificación moral (o al menos que no existen razones sólidas en contra) de las prácticas de eugenesia liberal, entendiendo por éstas las intervenciones de mejora elegidas libre e informadamente que no supongan daño a terceras personas. Los segundos darían un paso más al sostener que, no habiendo razones para oponerse a esas prácticas y siendo la mejora un bien, resultaría moralmente obligatorio procurar esas mejoras, especialmente respecto a quienes no pueden en un determinado momento elegir las para sí mismos, como es el caso de los futuros hijos. De no hacerlo, continúa el argumento, se les estaría haciendo un daño al privarles de la posibilidad de mejora<sup>17</sup>.

En todo caso, tal y como ha notado Habermas, la eugenesia liberal no se preocupa tanto por el “sí” de la aplicación de las técnicas genéticas para la modificación —cuya licitud afirman de inicio— sino del “cómo”. Es decir, no se trata ya de discutir la licitud de la eugenesia, sino de las condiciones en las que debería ser practicada<sup>18</sup>. Las que probablemente son las principales líneas de argumentación de la eugenesia liberal pasarían por negar que existan distinciones relevantes entre modificar a las personas mejorando su ambiente o mejorando sus genes, y tampoco entre las intervenciones terapéuticas y no terapéuticas<sup>19</sup>.

Como hemos dicho, resulta inadecuado y distorsionador pretender comprender los rasgos de la nueva eugenesia liberal o de la de mercado, y mucho menos pretender rebatir su programa, remitiéndose al eugenismo tradicional y a sus peores excesos.

---

16. Habermas utiliza la denominación de “eugenesia liberal” pero agrupando estas dos vertientes (Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002). Sandel, en cambio, distingue entre “eugenesia de libre mercado” (p. 104) y “eugenesia liberal” (p. 115), aunque sin hacer una caracterización teórica (Sandel, M., *Contra la perfección*, cit.). Sin embargo no es sólo un nombre que haya sido utilizado por sus detractores, sino que es asumido por muchos de sus defensores, especialmente N. Agar (Agar, N., *Liberal Eugenics. In defence of human enhancement*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004).

17. Existen partidarios firmes de la eugenesia liberal como un deber, tales como J. Savulescu, que la ha defendido bajo el rótulo y en atención al principio de “beneficencia procreativa”. Ver Savulescu, J., “Procreative beneficence: why we should select the best children” *Bioethics*, n.º 15, 2001, pp. 413-426 y Savulescu, J. y G. Kahane, “The moral obligation to create children with the best chance of the best life”, *Bioethics*, n.º 23, vol. 5, 2009, pp. 274-290.

18. Habermas, J., *op. cit.*, p. 102. “Cierta —continúa— que estas tecnologías afectan de una manera revolucionaria al nexo intergeneracional, pero para los colegas americanos, que piensan en términos pragmáticos, las nuevas prácticas no plantean problemas fundamentalmente nuevos sino que agudizan únicamente las viejas cuestiones de la justicia distributiva”.

19. Estos dos principios característicos de este pensamiento los enuncia Agar en N. Agar, “Liberal Eugenics”, *cit.*, p. 171.

Se trata de fenómenos bien diferentes por muchos paralelismos que se quieran o se puedan encontrar. El nuevo “eugenismo de mercado” ya no habla de filantropía ni de protección o mejora de la raza, sino de libertad de elección. Se presenta con credenciales liberales porque ya no pretende imponer nada coactivamente, sino sólo ofrecer promesas de mejora a quien quiera tomarlas (y pueda pagarlas). Promesas adaptadas a una sociedad de mercado competitiva, en coherencia con un programa de “perfeccionamiento” de los individuos basado en normas sociales no coactivas o genotipos económicamente exitosos.

Lo que aquí voy a defender es que, si bien la apelación a los errores de la eugenesia histórica para desacreditar la nueva eugenesia es injusta y desencaminada, esto no nos exime de un examen más detallado de los aspectos más problemáticos de la nueva eugenesia. Es más, nos obliga a plantearnos, como ha sugerido V. Camps, la pregunta de qué hay de malo en la eugenesia<sup>20</sup>. Con ello no se trata de negar o banalizar las masivas violaciones de derechos humanos cometidas históricamente<sup>21</sup> con programas, prácticas e ideologías eugenésicas. De lo que se trata es de determinar qué fue exactamente lo que hubo de malo en las prácticas eugenésicas, pues lo cierto es que actualmente aceptamos sin problema la licitud de determinadas medidas eugenésicas (el consejo genético o el diagnóstico prenatal, sin ir más lejos<sup>22</sup>). Hay que partir, por lo tanto, de la base de que no todas las prácticas eugenésicas son rechazables o incorrectas sólo por el hecho de ser prácticas eugenésicas. El análisis de las medidas eugenésicas tradicionales y de sus diferencias o similitudes respecto a presuntas continuidades actuales encaminado a responder a la pregunta de qué había de malo en ellas —y qué deberíamos, por lo tanto, evitar— puede partir de preguntas muy simples. Tan simples como las de *qué*, *quién* y *cómo*. Es decir, *qué* se estaba seleccionando, *quién* hacía esta selección (es decir, quién tomaba las decisiones) y *cómo* se llevaban a cabo. Una pregunta adicional tiene que ver con la finalidad de la eugenesia<sup>23</sup>.

No hay duda de que la perversidad de determinadas prácticas eugenésicas puede estar en el *cómo*. Si una medida eugenésica supone la esterilización forzosa de determinadas personas, o aún el asesinato, no cabe duda de dónde está

20. Camps, V., “¿Qué hay de malo en la eugenesia?”, *Isegoría*, n.º 27, 2002, pp. 55-71.

21. E incluso actualmente, con esterilizaciones compulsivas de población indígena en algunos lugares del mundo. Véase por ejemplo Barthélemy, F., “Esterilización forzada de la población indígena en Perú”, *Le Monde Diplomatique. Edición Española*, n.º 103, mayo 2004, sobre el caso peruano durante el gobierno de Fujimori. Sobre prácticas de esterilización forzosa en países europeos durante todo el siglo XX puede verse G. Broberg, N. Roll-Hansen (eds.), *Eugenics And the Welfare State: Sterilization Policy in Demark, Sweden, Norway, and Finland*, Lansing, Michigan State University Press, 2005.

22. Emaldi Cirión, A., *El consejo genético y sus implicaciones jurídicas*, Granada, Comares, 2001.

23. Naturalmente cuando se hace esta comparación entre la “eugenesia tradicional” y la “eugenesia contemporánea” lo que interesa es una discusión ética y conceptual. Hablar de la eugenesia “tradicional” o “histórica” o de la “vieja eugenesia”, frente a una “nueva eugenesia” no implica negar que en la actualidad existan manifestaciones absolutamente análogas a las de los peores excesos de la eugenesia histórica, como esterilizaciones forzosas, centradas en poblaciones pobres, minorías étnicas, población indígena, etc., pero ese no es aquí el objeto de la discusión. Véase la nota 17.

lo que hay de “malo” en la eugenesia. Pero una condena global de la eugenesia basada en estos motivos sólo sería plausible si se demostrase que no es posible una eugenesia que no utilice estos medios coercitivos y violadores de los derechos humanos, lo que no es el caso.

Interesa entonces más el *qué* y el *quién*. Serán estas preguntas las que permiten evaluar si las nuevas prácticas son conceptualmente y —sobre todo— moralmente diferentes de la condenable eugenesia tradicional. Respecto al *quién*, si en la eugenesia tradicional era el Estado, en la eugenesia contemporánea el *quién* son las personas particulares, en ejercicio de su autonomía<sup>24</sup>. Se dirá entonces que no hay una imposición pública y que, por lo tanto, estas prácticas serán un ejercicio de libertad individual<sup>25</sup>. El argumento liberal de fondo respecto a las intervenciones de mejora parece plantear que no sería necesaria (ni conveniente) una determinación pública y objetiva de lo que es una “mejora” y, por ende, de lo que es una intervención de mejora, para considerarla justificada. Por el contrario, si lo que significa “mejora” puede remitir en última instancia no a una cuestión objetiva sino que, en una sociedad pluralista, es en cierta medida dependiente de los planes de vida personales, las concepciones morales o metafísicas que cada uno maneje sobre la vida humana, sobre el concepto de naturaleza humana, sobre el sentido o la finalidad de la vida humana en general o sobre el sentido que cada uno le

---

24. De acuerdo con N. Agar, la descentralización y la neutralidad del Estado, serían precisamente los rasgos distintivos de la eugenesia liberal, justificada como una extensión natural de los derechos y libertades reproductivos. Ver Agar, N., “Liberal Eugenics”, cit., y *Liberal Eugenics. In defence of human enhancement, cit.*, que es en buena medida una ampliación del primitivo artículo.

25. Esta exclusión de un papel activo del Estado no es, de todas formas unánime. T. Fowler, ha defendido que el Estado adopte un rol más importante en las decisiones sobre cuándo y cómo realizar intervenciones de mejora, en la medida que los padres pueden fallar en la promoción de los intereses tanto de los hijos como de la sociedad en su conjunto (Fowler, T., “In Defence of State Directed Enhancement”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 32, No. 1, 2015, pp. 67-81). Aunque de forma menos abierta, otros autores, situados en principio en posiciones más moderadas, llegan a justificar que se pueda promover o hasta exigir la optimización genética. Así por ejemplo Buchanan y otros afirman: “Una importante dificultad en el adecuado papel del Estado en las posibles mejoras genéticas es que no es plausible descartar completamente las mejoras en beneficio de la sociedad, como algo opuesto al sujeto de la mejora. Por ejemplo, hay ya pruebas de genes asociados con la disposición a la conducta violenta criminal. Al igual que la legislación penal es un medio justificado de coerción social pensado para evitar o reducir tal comportamiento, la sociedad podría en el futuro aplicar también intervenciones genéticas. Estas intervenciones no se harían en beneficio del sujeto de la intervención (aun cuando dicho individuo también saliese beneficiado), sino en beneficio de la sociedad más en general, y para proteger los derechos de sus miembros contra el ataque violento. Aunque la conducta violenta no es una enfermedad, estos genes serían similares a aquellos que transmiten enfermedades en la medida en que predisponen a los individuos que los poseen a desviarse de la norma social sobre la violencia. Pero supongamos que la intervención genética directa o indirecta redujese la disposición normal de los humanos a la violencia y aumentase su disposición normal a la conducta cooperativa y el interés altruista por los demás. No está completamente claro por qué estaría mal que una sociedad apoyase o emprendiese estas intervenciones genéticas en beneficio propio” (Buchanan, A. y otros, *Genética y justicia*, cit., p. 163). Esto ha llevado a Sandel a cuestionar si la eugenesia liberal, a pesar de su énfasis en la elección individual, no exige más coerción estatal de lo que aparenta (Sandel, M., *op. cit.*, p. 119).

quiera dar a la suya, entonces no hay mejor juez para determinar estas cuestiones que uno mismo.

De todas formas, la cuestión del *quién* presenta algunas aristas que no se deben pasar por alto. En primer lugar la ruptura con el eugenismo tradicional que proviene del hecho de que, en general, ya no sea el Estado el promotor de la eugenesia, no parece ser siempre una garantía de la bondad moral de la intervención, ni que sus finalidades no puedan ser en última instancia racistas, clasistas o generadoras de opresión e injusticia<sup>26</sup>. En segundo lugar, es controvertido qué grado de justificación ofrece el argumento de la autonomía moral cuando se están tomando decisiones de mejora que afectan a otros, como pueden ser los futuros hijos (o los hijos presentes). Nuestros hijos no son ni nuestra propiedad, ni una extensión de nosotros mismos. Desde luego no lo son en un sentido moral. Por este motivo, que seamos el mejor juez para definir nuestros planes de vida no significa que lo seamos en el mismo sentido para los planes de nuestros hijos. Si, por ejemplo, queremos asumir determinados riesgos, quizá no sea aceptable que el Estado nos lo impida, pero el juicio puede cambiar si queremos que sean nuestros hijos y no nosotros los que lo hagan<sup>27</sup>. Y de la misma manera tampoco

---

26. Considérese el ejemplo de la Asociación Project Prevention que opera en Estados Unidos y Gran Bretaña y que ofrece 200 dólares a toxicómanos (fundamentalmente mujeres) para que se sometan a tratamientos permanentes de anticoncepción incluyendo, destacadamente, la esterilización. Aquí no es el Estado sino una organización privada la que promueve la práctica de la esterilización. Ésta, además, no es presentada como coercitiva, sino que se basa en el “consentimiento” de los afectados —por más que este consentimiento haya sido puesto en duda. La justificación de este programa —aparte de algunos excesos verbales por parte de sus promotores— se presenta no sólo con el argumento de que no hay coerción en todo el proceso, sino desde la idea de la protección de los posibles hijos para evitarles una vida de sufrimiento y enfermedad. Se plantea como labor social, pero con una justificación última individualista: no se trata tanto de mejorar la sociedad —o las características de una población— como en la eugenesia tradicional, sino evitar el sufrimiento de quienes pueden lamentar haber nacido en esas circunstancias. Además de los problemas relativos al consentimiento informado y al respeto por los derechos humanos, el programa ha sido criticado por ser racista y por ofrecer una visión distorsionada y manipulada de los problemas relativos a la droga. El Volumen 5 (2003) del *Journal of Law in Society* es un monográfico con distintas aproximaciones al problema desde el punto de vista ético, jurídico y social, incluyendo posturas críticas con el programa y defensas por parte de personas vinculadas al mismo. Véase especialmente Paltrow, L., “Why Caring Communities must oppose C.R.A.C.K./Project Prevention: How C.R.A.C.K. promotes dangerous propaganda and undermines the health and well being of children and families”, *Journal of Law in Society*, n.º 5, 2003, pp. 11-117.

27. Lo podemos decir en términos de derechos: es muy dudoso que el derecho a la reproducción, que desde luego significa que tenemos derecho a decidir no tener hijos o a intentar tenerlos (y su número), incluya —como contenido de este derecho— la posibilidad de determinar características biológicas de la descendencia (que es el argumento de en J. Robertson, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton, Princeton University Press, 1994). Un examen crítico de la cuestión del derecho a la reproducción se puede ver en Igareda, N., “El hipotético derecho a la reproducción”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n.º 23, 2011, pp. 252-270.

parece aceptable una decisión que —además— llegue a limitar de la autonomía de los futuros hijos<sup>28</sup>

Por todo ello es imprescindible referirse no sólo al *quien* (o al *cómo*), sino también al *qué* de las intervenciones.; ya que respecto al *qué* las respuestas no son tan claras. Se podría decir que la gran diferencia con la eugenesia tradicional consistía en que en aquella las finalidades eran sociales (la mejora de la raza), mientras que ahora las finalidades son individuales, la mejora del individuo<sup>29</sup>. Pero sólo con esto no resulta una diferencia relevante moralmente, sino que hay que profundizar algo más. Lo incorrecto de la eugenesia tradicional no es que las finalidades fueran sociales. Lo incorrecto eran dos cosas: el propio contenido de esas finalidades y el modo en que se llevaban a cabo. Del modo en que esas finalidades se llevaban a cabo ya hemos insistido en que llegaban a extremos inaceptables desde el punto de vista de la dignidad y los derechos humanos, puesto que para desarrollar esa finalidad social se instrumentalizaba a las personas y se violaban sus derechos. Por lo que respecta a lo primero, al contenido, el problema no era que las finalidades fuesen sociales: el problema era que esas finalidades eran inaceptables. Es decir, era inaceptable la utilización de un concepto de raza y

---

28. Existe un consenso bastante generalizado, que incluye también a los defensores más conspicuos de la eugenesia liberal, en que las intervenciones de mejora pueden llegar a limitar la autonomía de los futuros hijos. La discusión es más bien si lo hacen en todos los casos, como ha argumentado Habermas (*El futuro de la naturaleza humana*, cit.), o sólo en algunos como admiten los partidarios de la eugenesia liberal (Buchanan, A. y otros, *Genética y justicia*, cit., p. 161). Entre estos últimos, Savulescu incluso ha defendido que éste es un argumento a favor de las intervenciones de mejora, puesto que si en algunos casos se pudiera hipotéticamente no limitar sino aumentar dicha autonomía, entonces no sólo serían actuaciones permisibles, sino que se convertirían en moralmente obligatorias para los padres (Savulescu, J., “Procreative beneficence: why we should select the best children”, cit). Frente a ello, se ha objetado que la limitación a la autonomía no vendría dada tanto por el contenido del diseño (aunque unas decisiones puedan ser más limitadoras que otras), como por el hecho mismo del diseño (Prusak, B. G., *op. cit.*, pp. 31-42). El eje de todos estos argumentos descansa en la idea de que se debe garantizar el derecho de los niños a un *futuro abierto*, una noción desarrollada por J. Feinberg, sobre la base de que los niños deberían tener al menos una cantidad adecuada de capacidades y habilidades que les proporcionaran la posibilidad de elección de una gama razonable de tipos de vida disponibles a los miembros de su sociedad (Feinberg, J., “The Children’s Right to a Open Future”, *Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 76-95. El artículo está publicado originalmente en 1980).

29. Que la mejora del individuo se traduzca en una mejora colectiva a nivel social o incluso a nivel de especie es algo que algunos afirman y que podría ser un subproducto de lo primero, pero no es una característica necesaria de este modelo. Dworkin por ejemplo parece vincular ambas cosas cuando afirma: “No hay nada incorrecto en sí mismo en la ambición independiente de lograr que las vidas de las futuras generaciones sean más largas y más plenas de talento y realizaciones. Por el contrario, jugar a ser Dios significa luchar para mejorar nuestra especie, incorporando a nuestros proyectos conscientes la decisión de mejorar lo que Dios deliberadamente o la naturaleza de modo ciego han producido durante eones; el primer principio del individualismo ético nos impone la lucha” (Dworkin, R., “Jugar a ser Dios. Genes, clones y suerte”, en *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 496).

de mejora de la raza no sólo de carácter racista, sino también ideológico, clasista, acientífico y discriminatorio<sup>30</sup>.

Pero entonces que la finalidad deje de ser social y pase a ser individual no es en sí mismo una garantía de que el acto esté más justificado moralmente. Por un lado, si la finalidad pasa a ser de social a individual, nada garantiza que la idea de “mejora individual” sea menos racista, clasista o discriminatoria que cuando se trataba de una mejora social o racial. La descentralización en el *quién* decide qué es una mejora no garantiza que la calidad moral de esa decisión sea superior, ni que deje de afectar a la autonomía de otros. Cierto es que si la “mejora” se plantea en términos individuales o personales, el peligro de instrumentalización no será tan acuciante como si la mejora es para otros, como por ejemplo para nuestros hijos. Desde luego una mejora realizada para otro plantea mayores problemas sobre todo si, como hemos dicho, se restringen de forma arbitrariamente sus posibilidades futuras aun desde un paternalismo bienintencionado. Pero más allá de eso, lo importante es que la descentralización no garantiza necesariamente una mejor decisión y que lo que se plantea como una mejora en realidad pueda ser problemático.

Así las cosas, quedan planteados algunos asuntos que conviene explorar algo más. ¿Qué es, después de todo, una mejora? ¿Cómo y quién decide qué es una mejora? ¿Cuándo una intervención de mejora es discriminatoria? Creo que intentar responder a estas preguntas permitiría empezar a dibujar algunos criterios mínimos para las intervenciones de mejora.

#### 4. ¿HAY MEJORAS OBJETIVAS? DE LA MERA PREFERENCIA A LA OBJETIVIDAD CONTEXTUAL

Un caso real, que en su momento planteó una discusión relevante, nos puede ayudar a desentrañar estas cuestiones. En abril de 2002, las norteamericanas Sharon Duchesneau y Candace McCullough hicieron pública su decisión de tener un hijo mediante inseminación artificial. La particularidad de su caso es que ambas eran sordas y habían decidido que sus hijos también lo fueran. Su sordera tenía antecedentes en varias generaciones y, para asegurar las posibilidades de éxito de su decisión, eligieron como padre biológico a un donante también sordo con varias generaciones de sordera. Mientras que algunos comentaristas objetaban que era incorrecto imponer de forma voluntaria límites biológicos al potencial de los hijos, Duchesneau, licenciada en medicina y *bioética* por la Universidad de Gallaudet (única en el mundo que sólo acepta estudiantes sordos), replicaba que la sordera de sus hijos permitiría que la comunidad familiar fuera más homogénea, al tiempo que enriquecería la diversidad social al contribuir a que haya más gente

---

30. Sobre las relaciones entre la eugenesia y el racismo véase Queirzo, C., “Eugenesia y racismo”, en A. Cambrón (coord.), *Entre el nacer y el morir*, Comares, Granada, 1998.

sorda. Este ejemplo resulta particularmente interesante para la discusión por diferentes motivos. No hay más que contrastarlo con el caso de una pareja que, por el contrario, hubiera intentado evitar que sus hijos fueran sordos. Seguramente en este último caso no se hubiera planteado un debate tan intenso y quizá no hubiera llegado a ser tan conocido. Se habría supuesto que la finalidad de la intervención era terapéutica, o al menos guiada por un criterio de beneficencia y que, por eso, estaría justificada. Pero esta asunción es dudosa, puesto que ni en un caso ni en otro hay una intervención terapéutica, sino una decisión y una intervención en torno a determinadas características biológicas de los hijos. El caso de la elección de la sordera pone en cuestión el estatus de esta característica y en general plantea cuestiones conceptuales importantes en torno a la discapacidad, así como en torno a lo que se considera la normalidad biológica. Pone también en cuestión, creo, qué significa la propia idea de “mejora” (*enhancement*).

Se pueden hacer diferentes lecturas de este caso e incluso intentar proponer algún criterio para determinar si obraron bien o si debería existir algún criterio público sobre casos similares<sup>31</sup>. Pero aquí me interesa enfatizar el hecho de que este caso pone en cuestión la seguridad de que podemos dar por no problemático el carácter objetivo de las mejoras, es decir de lo que es o no es una mejora (biológica). Generalmente se suele dar por supuesto qué es una mejora biológica al tiempo que se suele confiar en su carácter objetivo, o al menos en su transparencia, lo que haría evidente para todos qué es una mejora y lo que no lo es. Quizá admitamos que puede haber quien no le conceda mayor importancia a lo que para otros sería una mejora (por ejemplo lograr ser más alto o incluso lograr tener buena memoria), pero seguramente no estamos tan dispuestos a admitir que hay casos en que lo que para uno sería una mejora (aquí provocar una sordera) otros lo consideran una intervención que empeoraría la vida y las oportunidades. Este caso nos plantea de forma radical la cuestión de la objetividad de las mejoras. Sugiere que de alguna manera lo que constituye una mejora puede venir influido socialmente, en lugar de poseer una objetividad ahistórica e independiente del contexto.

A mi juicio, se puede decir que la *definición social* de lo que es una mejora funciona al menos de dos formas diferentes: en la definición de los modelos sociales valiosos (en términos ideológicos, superestructurales, si se quiere) y en la materialidad de las relaciones sociales. Por un lado, lo que consideramos que es una mejora, una vez que el ejemplo citado nos muestra crudamente que es un asunto controvertido, viene definido por unos valores sociales, por una normalidad social o incluso comunitaria. El ejemplo también nos lo muestra a la inversa: muy probablemente estas mujeres no hubieran podido subvertir esa normalidad si no pertenecieran a una comunidad de sordos que reivindica esta condición como valiosa y que redefine también comunitariamente el modelo. Sin embargo,

---

31. Véase Levy, N., “Deafness, culture, and choice”, *Journal of Medical Ethics*, Vol. 28 n.º 5, 2002, pp. 284-285 y Anstey, K. W., “Are attempts to have impaired children justifiable?”, *Journal of Medical Ethics*, Vol. 28, n.º 5, 2002, pp. 286-288.



aunque los valores y los modelos valiosos (aquellos que sirven de referente para marcar una escala de lo que sería mejora) se definan socialmente, no por ello suponemos siempre que los modelos hegemónicos definidos *en el seno de nuestra propia sociedad* sean valiosos. En ocasiones somos críticos con ellos. Lo hacemos, naturalmente, desde valores que no están situados fuera de la sociedad o la historia, pero que funcionan como valores y criterios de segundo orden desde los que podemos considerar críticamente los valores imperantes y —lo que es más importante— los valores efectivamente vividos<sup>32</sup>. Podemos, desde ahí, ser incluso críticos con nuestros propios criterios vividos. Esta es la razón, por ejemplo, de que consideremos necesario que en el proceso de socialización se proteja a los niños de ciertos modelos, como por ejemplo algunos de los promovidos por la industria publicitaria o por los media. Aunque esos modelos en efecto se constituyan como modelos valiosos y de excelencia en nuestra sociedad, sin embargo, en ocasiones consideramos que son nocivos o perjudiciales en alguna medida<sup>33</sup>. Esto sirve también, por ejemplo, para los modelos de excelencia corporal que transmite la industria de la moda a través de desfiles de modelos, publicidad y tallaje de la ropa, asunto que también ha alcanzado una dimensión pública<sup>34</sup>.

Es más significativo, de todas formas, el otro modo en el que se define socialmente lo que es una mejora. Aquel que se hace no a través de la formación de modelos y de valores, sino a través de la materialidad de las instituciones y las relaciones sociales. El ejemplo de la sordera, y en general de la discapacidad, es muy ilustrativo a este respecto. De acuerdo con el *modelo social de la discapacidad*, que es un modelo teórico que rompe con las visiones más tradicionales de la discapacidad y que en buena medida ha sido adoptado por la *Convención Internacional sobre los derechos de las personas con discapacidad* de 2008, las causas de las discapacidades son fundamentalmente sociales<sup>35</sup>. La cuestión de la discapacidad no se centra ya en las personas con discapacidad de acuerdo con un criterio médico, sino sobre todo en la propia sociedad y en el modo en que ésta construye y crea las discapacidades, no teniendo en cuenta a todas las personas y generando exclusiones: las causas de la discapacidad no son individuales sino que son fundamentalmente sociales, son debidas a las carencias de la sociedad en asegurar que las personas con algún hándicap o diversidad funcional sean tenidas en consideración en la organización de la vida social.

---

32. Sobre este punto, ciertamente complejo de la consideración crítica de nuestros propios valores vividos véase H. Frankfurt, “La libertad de voluntad y el concepto de persona”, en *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 25-46.

33. Hasta qué punto son perjudiciales unas cosas u otras puede ser objeto de discusión y, con frecuencia, también de exageración hiperprotectiva. Pero esto no niega el punto principal del argumento.

34. Por ejemplo, el Ministerio de Sanidad firmó en el año 2007 un acuerdo con el sector de la moda para homogeneizar la información de las tallas y promover una “imagen saludable” y ajustada a la realidad (<http://www.msps.es/gabinetePrensa/notaPrensa/ desarrolloNotaPrensa.jsp?id=788>).

35. Palacios, A., *El modelo social de la discapacidad. Orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con discapacidad*, Madrid, Cinca, 2008.

Pero en lugar de una presentación tan abstracta de la cuestión podemos plantearlo mejor a partir de algunos ejemplos. Existe un conocido refrán que asegura que en la tierra de los ciegos el tuerto será el rey. Pero si nos paramos a pensarlo con detenimiento, no es seguro que fuera así sino más bien al contrario. En la tierra de los ciegos todo estaría adaptado para los ciegos: todo estaría escrito en braille, por ejemplo, y no existiría iluminación nocturna ni en la calle ni en las casas, por lo que seguramente el tuerto no sólo no tendría especiales ventajas, sino que es posible que hasta tuviera ciertas desventajas<sup>36</sup>. Podemos buscar un ejemplo más real. Puede que ser muy alto sea en determinados casos una ventaja, y que entonces aumentar la altura sea una intervención de mejora. Medir alrededor de 2,15 m. quizá haya supuesto para los hermanos Gasol la oportunidad de conseguir fama y contratos millonarios en la NBA norteamericana. Pero en algunas otras sociedades (donde no exista el baloncesto) es posible que esa altura garantice acabar exhibido como un monstruo de feria o, en todo caso, tener graves problemas para vivir normal y dignamente<sup>37</sup>.

En realidad, el ejemplo de los sordos es radical porque lo que en principio aparece como un hándicap y como una discapacidad (generada socialmente o no, según la aproximación al problema que se realice), es presentado y querido como una intervención de mejora. Quienes quieren realizarla la consideran una intervención de mejora, con lo que tensionan el modelo de eugenesia liberal que en su versión más pura asumiría que es cada uno quien debe decidir en última instancia lo que es una mejora. No tengo inconveniente en asumir —no por convicción, sino porque tampoco estoy seguro de lo contrario— que sería posible una definición bastante objetiva de lo que es un hándicap. Es decir, a partir de algún modelo de “funcionamiento normal” o de capacidades mínimas, o incluso de “diversidad no dominada”<sup>38</sup> podría definirse con alguna objetividad lo que es un hándicap —que

---

36. Este es de alguna manera el tema de la película “Sola en la oscuridad” (*Wait until dark*, T. Young, 1967), en la que la protagonista, interpretada por Audrey Hepburn, deja su apartamento a oscuras para intentar que su ceguera le pueda servir de defensa frente a unos criminales. También en la literatura aparece el tema en el relato “El país de los ciegos” (*The country of the blind*, 1904) de H. G. Wells, en el que un viajero descubre que en ese país no goza de ninguna ventaja, sino más bien lo contrario.

37. El hombre más alto de España del que se tiene noticia aparentemente fue Agustín Luengo Capilla (1826-1854), que alcanzó los 2,35 m. Desde los 12 años trabajó como atracción en un circo, y sólo pudo vivir acomodadamente cuando el Museo de Antropología de Madrid le ofreció comprar su cadáver a cambio de una renta vitalicia ([http://es.wikipedia.org/wiki/Agust%C3%ADn\\_Luengo\\_Capilla](http://es.wikipedia.org/wiki/Agust%C3%ADn_Luengo_Capilla)). Aún actualmente, cuando los medios de comunicación se hacen periódicamente eco del “hombre o la mujer más altos del mundo”, sus historias son frecuentemente bastante trágicas. En cierto modo, con las mejoras biológicas ocurre en el mundo social humano algo análogo, aunque más acentuado y acelerado, que en el mundo biológico. Las mejoras no son acontextuales y definibles a partir de una escala objetiva, sino en general mejoras adaptativas.

38. El concepto de “funcionamiento normal” ha sido perfilado por N. Daniels fundamentalmente para justificar un mínimo desde el que fundamentar el derecho a la protección de la salud (Daniels, N., “Is there a right to health care and, if so, what does it encompass?”, en H. Kuhse y P. Singer, *A Companion to Bioethics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, pp. 316-325 y *Just Health*

no una discapacidad— sin referencia o con referencia mínima al contexto social<sup>39</sup>. Sin embargo creo que hay una asimetría entre el hándicap y la mejora. Esta última es, sin duda y frente al hándicap, profundamente dependiente del contexto social.

Una posible objeción a esta afirmación, que no puedo pasar por alto, es la que vendría de considerar que si bien muchas características pueden ser ventajas o inconvenientes dependiendo del contexto social, hay otras que en cualquier contexto resultarían una ventaja (y por lo tanto una mejora en el caso de que se pudieran incrementar). Sería el caso de determinadas propiedades que se podrían considerar “bienes (genéticos) fundamentales” o incluso “bienes (primarios) naturales”, tales como la fuerza corporal, la inteligencia, la memoria, etc.<sup>40</sup>. Según

---

*Care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985). El modelo de la “diversidad no dominada” fue propuesto B. Ackerman, precisamente para examinar los hipotéticos problemas morales y de justicia que podía plantear la manipulación genética en humanos (Ackerman, B., *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1993). Ph. Van Parijs lo ha utilizado también para modular para la cuestión de la discapacidad en su propuesta de renta básica incondicionada. El principio de la “diversidad no dominada” tiene la ventaja respecto al concepto de “funcionamiento normal” de que no hace referencia a capacidades juzgadas como fundamentales. La idea de “diversidad no dominada” exige definir la “dotación global” de cada persona. Esta dotación global estaría compuesta por los recursos externos a los que puede aspirar (es decir, riqueza) y por las capacidades internas de las que está dotada (es decir, talentos). La condición de “diversidad no dominada” se satisface si tomados un par de individuos (A y B), los miembros de la sociedad no se muestran unánimes al preferir la dotación global de uno a la del otro. Es decir, si hay al menos un individuo que prefiere la dotación de uno frente al otro, la diversidad es no dominada: A no domina a B. Por el contrario, en el caso de que no fuera así, estaríamos ante una diversidad dominada (lo que en la propuesta de Van Parijs exigiría transferir recursos de A hacia B hasta que al menos alguien prefiera la dotación global de B). Van Parijs, P., *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que puede hacerlo)*, Barcelona, Paidós, 1996.

39. Hay serias dudas, de todas formas, de que el criterio del “funcionamiento normal” de la especie pueda ser definido en términos puramente formales y sin referencia a aquello que la sociedad toma como razonable. Es decir, que pueda definirse de forma abstracta, sin ninguna referencia a una sociedad concreta, a un modo concreto de producir, de vivir o de relacionarse socialmente. Para una crítica en este sentido de la noción de “funcionamiento normal” de Daniels véase Vidella, G., *El derecho a la salud*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 50.

40. La expresión “bienes naturales primarios” adapta a estos fines la distinción de J. Rawls. Este autor diferencia entre bienes sociales primarios y bienes naturales. Los primeros son cosas que se supone que un hombre racional quiere además de cualquier otra cosa que quiera, ya que cualesquiera sean los planes racionales de los hombres siempre habrá cosas que preferirían tener frente a otras. Y entiende que cuantos más de esos bienes posean los hombres, más posibilidades tendrán de conseguir sus fines, cualesquiera que éstos sean. Así, los bienes sociales primarios, presentados en amplias categorías, son derechos, libertades y oportunidades, ingreso y riqueza y el sentimiento de la persona de su propio valor. A diferencia de éstos, los bienes naturales son los que no están directamente bajo el control de la estructura básica, como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación que, por lo tanto, no son objeto de los principios de justicia. Rawls, J., *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge-Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, pp. 79-80 y 380 y ss. La referencia a los bienes naturales primarios ha sido retomada por Buchanan y otros, *Genética y justicia*, cit., especialmente p. 158, entre los cuales citan también la memoria; y por Allhoff, F., “Germ-line genetic enhancement and Rawlsian primary goods”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Vol 15, n.º 1, 2005, pp. 39-56. La expresión “bienes fundamentales” o “bienes genéticos fundamentales” la tomo

esta objeción, todos estos bienes serían positivos, deseables por todas las personas razonables, válidos en cualquier contexto y sin posibilidad de que pudieran causar algún perjuicio a quien los posea. Frente a esta objeción creo que vale hacer tres consideraciones. En primer lugar, quitando el caso de la fuerza física, que por otra parte resulta el menos interesante<sup>41</sup>, estamos hablando de características bastante complejas. Por eso probablemente estamos, más que otra cosa, fantaseando libremente o preocupándonos por cuestiones que como poco parecen estar lejanas<sup>42</sup>. Pero en segundo lugar, incluso si lo tomamos sólo a título de hipótesis para la discusión, la complejidad biológica de, por ejemplo, aquello que denominamos por comodidad “inteligencia”, no sólo afecta a nuestra posibilidad técnica de intervención, sino incluso a la determinación de en qué sentido se podría incrementar. Podemos desear generalidades vagas como ser “más inteligente”, pero es difícil ver cómo se podría concretar y medir<sup>43</sup>. Pero, en tercer lugar, aun admitiendo que fuera posible superar estos obstáculos no podemos estar seguros, como ha observado Habermas, de si un don cualquiera, por más positivo que pueda parecer en abstracto puede ampliar efectivamente el espacio de configuración de la vida de otro: “[l]os padres que sólo quieren lo mejor para sus hijos, ¿están realmente en situación de prever las circunstancias (y el efecto conjunto de éstas) en las que, una memoria deslumbrante o una gran inteligencia (se las defina como se quiera) serían beneficiosas?”<sup>44</sup>. Una gran memoria no siempre tiene por qué ser una bendición, pues no poder olvidar puede ser terrible<sup>45</sup>; y una gran inteligencia puede ser una gran ventaja, pero no se puede prever qué efectos tendrá sobre el

---

de Habermas quien, de todas formas, la utiliza con un escepticismo —que comparto— respecto a su valor. Ver Habermas, J., *cit.*, p. 112.

41. La fuerza física —o la capacidad de resistir un esfuerzo prolongado— probablemente puedan ser muy valiosas, para la supervivencia o para el prestigio social, en ciertas sociedades preindustriales, aunque parece claro que en otros contextos no tiene esa relevancia.

42. Este puede ser quizá el caso de la defensa de las intervenciones de mejora *moral*: I. Persson y J. Savulescu, *Unfit for the future: The need for moral enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2012. Para una crítica de estas propuestas puede verse J. Harris, “Moral enhancement and freedom”, *Bioethics*, vol. 25, n.º 2, pp. 102-11 y R. Sparrow, “Better living through chemistry? A reply to Savulescu and Persson on ‘moral enhancement’”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 31, n.º 1, 2014, pp. 23-32.

43. Para una consideración crítica de la posibilidad de la mediciones cuantitativas simples de la inteligencia, véase Gould, S. J., *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica, 1997. El libro también ofrece argumentos contra la pretensión del determinismo biológico de que las desigualdades sociales y económicas son un correlato de la biología.

44. Habermas, J., *cit.*, p. 112. J. Adam Carter y E. C. Gordon han incidido al examinar la cuestión de la inteligencia en ambos argumentos, sosteniendo que medir y seleccionar en torno a la inteligencia no incrementaría la posibilidad de que los seleccionados fueran a ser los que se espera que tuvieran una mejor vida. Ver Adam Carter, J., y Gordon, E. C., “Intelligence, Wellbeing and Procreative Beneficence”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 30, n.º 2, 2013, pp. 122-135.

45. El caso literario extremo es el de Funes el Memorioso, del cuento de Borges. Ireneo Funes, incapaz de olvidar, es por lo mismo incapaz de generalizar, ya que recuerda absolutamente todos los elementos particulares. Por ello, es incapaz también de pensar: “Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos”.

carácter de la persona, o cómo interpretará esta persona sus dotaciones, o cómo afectará a su trato social.

## 5. MEJORAS OBJETIVAS DISCRIMINATORIAS

Pero se puede dar un paso más en el examen de esta cuestión. En la discusión sobre las intervenciones de mejora se suele discutir la posible discriminación económica que supondría el que éstas estuvieran sólo disponibles para quienes tuvieran la posibilidad financiera de adquirirlas. El escenario extremo sería el que planteaba Silver y que recordábamos al inicio de este texto<sup>46</sup>. Pero la cuestión de la objetividad o no del concepto de mejora conduce a una discusión previa sobre el problema de la discriminación, que es la referida a la posibilidad de que en algunos casos lo que resulta discriminatorio no sea el acceso a la intervención (con un hipotético resultado desigualitario), sino la intervención misma. El que tengamos serias dudas sobre la posibilidad de un criterio objetivo y ahistórico de mejora, fuera de ciertas vaguedades, no significa que no pueda haber cosas que son una mejora, dado un determinado contexto y dada una determinada finalidad buscada. En una sociedad en la que, con un ejemplo que ya hemos usado, el baloncesto existe como deporte profesional y como espectáculo de masas, medir 2,15 (junto con otra serie de condiciones) puede suponer una ventaja para dedicarse con éxito a esta actividad. Lograr alcanzar esa altura mediante una intervención tecnológica, podría entonces considerarse una mejora (al menos una mejora posicional). Sería una mejora *objetiva*, en ese contexto (aunque no lo fuera en otros).

Pero entonces que algo sea objetivamente una mejora, así determinada, no significa necesariamente que sea deseable. Su determinación objetiva respecto de un contexto social nada nos dice sobre su mérito o demérito moral. En realidad, la objetividad de la mejora se define por su racionalidad instrumental respecto a una finalidad o a una escala de valoración objetivamente existente, pero nada nos dice respecto al valor de esa escala en términos éticos. Y este es un punto muy importante. Lo es porque deshace el valor que le otorga la connotación positiva del término “mejora” (o “enhancement”). La mejora, incluso si lo es en términos objetivos, no necesariamente y al mismo tiempo es positiva en términos morales.

---

46. En función de cómo se responda a esta cuestión, en el campo del eugenismo liberal se puede distinguir entre el eugenismo libertario y el liberal igualitario. El primero considera que las personas tienen derecho a adquirir intervenciones de mejora sin ningún otra consideración ulterior, y cuyo principal exponente sería el modelo del “supermercado genético” de Nozick (Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990). El segundo se muestra interesado por las posibles consecuencias para la justicia social y en particular para la igualdad que pueda suponer un aumento de la desigualdad genética provocado por un acceso desigual a estos recursos, y para ello propone distintas medidas que pasan desde la compensación de las desigualdades biológicas generadas, hasta el facilitar un acceso más igualitario a las mejoras. Por ejemplo, Buchanan, A. y otros, *Genética y justicia*, cit.

Nada ilustra este punto tan bien como la discusión de lo que podemos denominar *criterios discriminatorios de mejora*.

Si, como hemos visto, en la definición de lo que es una “mejora” operan factores sociales de tipo tanto cultural como material, entonces adquirir un determinado rasgo será una mejora objetiva en una sociedad dada, si quien posee ese rasgo está mejor situado socialmente, o si quien carece del mismo está peor situado, en términos de posición social, oportunidades, etc.<sup>47</sup>. Cuando hablo, entonces, de que relativamente a una sociedad, algo pueda ser una mejora en términos objetivos, quiero decir que quien tenga esa característica tendrá más posibilidades de aceptación o de éxito social en los términos en que ello se mida en esa sociedad. Pero esta *objetividad* no supone ni que ese rasgo sea necesariamente mejor en otro contexto, ni que sea biológicamente superior, ni que el criterio de valoración sea moralmente aceptable. Efectivamente, algo puede ser una intervención de mejora situadas en una sociedad dada, e incluso serlo objetivamente respecto a esa sociedad, sin que por ello debamos aceptar esa intervención o no debamos cuestionarla en términos morales. Por ejemplo, en una sociedad racista, el poseer unos determinados rasgos fenotípicos asociados a una raza puede ser causa de sufrimiento, de rechazo social y de reducción de las oportunidades disponibles. Igualmente, desde esta idea de construcción social de los valores, en una sociedad sexista, por ejemplo, podría llegar a considerarse una mejora el seleccionar varones en lugar de mujeres<sup>48</sup>.

Ante esto podríamos decir que tanto el racista como el sexista están profundamente equivocados y que sus pretensiones son moralmente rechazables. Pero la objetividad a la que aludo no se constituye mediante valores, sino mediante la materialidad de las relaciones sociales, mediante la fuerza de las cosas en esa sociedad. La construcción de las escalas por las que se pueden establecer criterios de lo que es o no una mejora, no es una tarea que se haga en términos únicamente ideológicos o valorativos. Una sociedad sexista o racista no lo es sólo porque algunos, todos o la mayoría de sus miembros lo sean, puesto que también puede haber quienes no lo sean y luchen contra esos prejuicios. En una sociedad sexista o racista, la objetividad misma de las relaciones sociales pone en inferioridad de condiciones y somete a discriminación a las mujeres o a quienes son catalogados o reconocidos como no pertenecientes a la raza hegemónica. Esta operación se

---

47. Sobre las comparaciones interpersonales que permiten establecer quién está mejor y peor situado socialmente hay un intenso debate en la filosofía política contemporánea sobre cuáles son los criterios más adecuados, si de tipo objetivo o bienestaristas. Véase Rawls, J., *A Theory of Justice. Revised edition*, cit., p. 78 y Sen, A., “¿Igualdad de qué?”, en S. M. McMurrin (ed.), *Libertad, igualdad y derecho*, Barcelona, Ariel, 1988, pp. 133-156. Para una revisión general de la cuestión véase Ribotta, S., *Las desigualdades económicas en las teorías de la justicia. Pobreza, redistribución e injusticia social*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010, p. 115 y ss.

48. No es un ejemplo fantástico, sino una realidad constatable a partir de la preferencia por los varones de ciertas sociedades. Véase Sen, A., “More than 100 million Women are Missing”, *New York Review of Books*, December 20, 1990, pp. 61-66; Atané, I., *Une Chine sans femmes*, Perrin, Paris, 2005.

hace de manera objetiva<sup>49</sup>. Por eso, en el seno de una sociedad de ese tipo sería una mejora objetiva para un individuo salir con éxito —o no llegar a ingresar— en el grupo excluido. Pero no lo será porque lo diga el racista o el sexista o porque sus razones tengan sentido, sino porque en esa sociedad de hecho es así debido a su configuración injusta.

Esta es una cuestión importante porque podría afectar a diferentes categorías de personas objeto de discriminación. Además de las citadas del sexo o la raza, también se ha discutido la cuestión para el caso de la orientación sexual, en el caso de que hipotéticamente se determinase que la orientación sexual viniese genéticamente determinada y que existiesen los medios para incidir en la misma<sup>50</sup>. La cuestión se ha discutido sobre todo en términos prácticos, para la búsqueda de criterios para la actuación<sup>51</sup>. La selección de la raza (o de la orientación sexual) se plantearía hipotéticamente no en términos de genocidio, de limpieza étnica, de persecución o de la eugenesia tradicional a partir de un programa general y centralizado de selección, sino simplemente por la selección según la voluntad de los padres (o aún de las propias personas). En esta hipótesis, alguien podría optar, llegado el caso, por una selección de los rasgos que funcionan como marcadores de excelencia racial en esa sociedad, con la pretensión de dar un mejor futuro a sus hijos o de evitarles situaciones de discriminación. Objetivamente, dadas unas determinadas condiciones sociales estructuralmente racistas o discriminadoras, no cabe duda de que así pudiera ser.

No ha faltado, por eso, quien haya llevado hasta sus últimas consecuencias el compromiso con la eugenesia liberal descentralizada aceptando la licitud y aproblematicidad de estas opciones. Para C. Ten, por ejemplo, no resulta coherente aceptar la utilización de la tecnología genética para evitar la transmisión de enfermedades, pero no aceptarla en el caso de la selección de sexo, raza u orientación sexual, siempre y cuando la razón de esta selección sea también garantizar la calidad de vida del que va a nacer. Es decir, si de lo que se trata al hacer una selección que evite una enfermedad es ahorrar sufrimientos y desventajas al futuro hijo, esta justificación debería valer también para realizar selecciones que le ahorrasen sufrimientos y desventajas no derivadas de una enfermedad, pero no por ello menos reales. En este sentido, para Ten no habría diferencia entre que las causas que pudieran hacer peor la vida del niño que fueran naturales (enfermedad

---

49. Pierre Bourdieu ha insistido en este punto en el análisis de la dominación masculina: se trata de una dominación que no es puramente simbólica, aunque lo simbólico tenga gran importancia. La caracteriza como la preeminencia universalmente reconocida a los hombres que se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y las actividades productivas y reproductivas, basada en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológica y social que confiere al hombre la mejor parte y que está además incluida en los esquemas inmanentes de todos los hábitos sociales (P. Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 49).

50. Stein, E., "Choosing the sexual orientation of children", *Bioethics*, Vol. 12, n.º 1, 1998, pp. 1-24.

51. Berkowitz, J. M. y Synder, J. W., "Racism and sexism in medically assisted conception", *Bioethics*, vol. 12, n.º 1, 1998, pp. 25-44.

o discapacidad) o sociales (discriminación), puesto que a efectos de la búsqueda de su bienestar no resulta relevante su origen. De acuerdo con esta argumentación, el niño es tan poco responsable de nacer con una determinada enfermedad como de nacer en un mundo injusto. Y así, el nacimiento de un niño no heterosexual, cuyos intereses pudieran verse dañados en un mundo injusto y discriminatorio, aún con el noble fin de conseguir que en el futuro el mundo se convirtiese en un lugar más seguro y justo para otros, sería una forma de instrumentalizarlo<sup>52</sup>. No todos los partidarios de la eugenesia liberal aceptan un razonamiento de este tipo. Buchanan ha advertido que existe una diferencia fundamental entre las limitaciones a las oportunidades que produce ser sordo, por ejemplo, y las derivadas de ser homosexual o negro en una sociedad homófoba o racista, respectivamente. De acuerdo con su argumento, estas últimas son injustas en el sentido de que son formas de discriminación. Y aunque los sordos y otras personas con discapacidad sufran formas de discriminación, incluso en una sociedad en la que no existiera ningún tipo de discriminación contra ellos seguirían sufriendo una limitación de oportunidades derivadas del hándicap que supone la sordera<sup>53</sup>.

Me parece que frente a argumentos y soluciones como la de C. Ten sería posible defender, de acuerdo con un criterio antidiscriminatorio, la prohibición o el establecimiento de ciertas limitaciones a intervenciones de este tipo<sup>54</sup>. No tanto en términos de un derecho subjetivo o de una prohibición de ser discriminado, porque en muchos casos los posibles discriminados, precisamente por la selección previa a su nacimiento, ni siquiera habrán existido. Las razones para ello se basan en la proscripción con carácter general de criterios odiosos de selección, criterios que en general se excluyen por cuanto se suponen discriminatorios y se entiende que su existencia y su generalización contribuirían a la negación de la igual dignidad de las personas con independencia de características genéticas o biológicas.

Pero, con independencia de cómo se resuelva esta cuestión, que no deja de ser difícil, la propia posibilidad de estos casos nos muestra claramente la existencia de mejoras que son objetivas en un determinado contexto, sin que ello les confiera licitud moral. Y rompe en buena medida la justificación general de las

---

52. Ten, C. L., "The use of reproductive Technologies in selecting the sexual orientation, the race and the sex of children", *Bioethics*, Vol. 12, n.º 1, 1998, pp. 45-49.

53. En realidad Buchanan desarrolla el argumento para oponerse a la pretensión de que hay una equivalencia entre la discriminación que se sufre por razones de discapacidad y por razones como la orientación sexual o la raza que esgrimen quienes desde una defensa de los derechos de las personas con discapacidad (en concreto de los sordos), se opondrían a la utilización de las tecnologías genéticas para evitar el nacimiento con sordera. Cfr. Buchanan y otros, *Genética y justicia*, cit., pp. 241-282, esp. p. 264.

54. En este sentido, se ha defendido que incluso si desde el punto de vista individual una persona se pudiera ver beneficiada por un tratamiento que ayudase a cumplir con determinados estándares de apariencia racial, hay imperativos de justicia que pueden requerir una limitación del acceso a estas tecnologías debido a su potencial para exacerbar los efectos negativos del racismo. Ver Lamkin, M., "Racist appearance standards and the enhancement that love them: Norman Daniels and skin-lightening cosmetics", *Bioethics*, vol. 25, n.º 4, 2011, pp. 185-191.



intervenciones de mejora en el sentido de algo que haya de ser necesariamente positivo o cuya valoración como mejora por parte de alguien no pueda ser objetada desde otro punto de vista. Naturalmente, esto no supone una refutación general respecto a las justificaciones para las intervenciones de mejora, pero plantea que los argumentos de los defensores de la eugenesia liberal han de ser afinados y se debe tomar muy en serio la discusión de casos de este tipo.

## 6. DE LA EUGENESIA AL NEODARWINISMO SOCIAL

Hemos venido tratando estos problemas sobre todo desde una perspectiva individual, teniendo en cuenta cómo pueden afectar estas prácticas a los futuros hijos, quién ha de tomar las decisiones, o en qué sentido son análogas a otras prácticas que ya venimos realizando. Sin embargo, aunque la perspectiva individual es importante, también se plantean destacados problemas sociales, como nos hace entrever el caso que hemos discutido de la mejora discriminatoria. Seguramente la más destacada de las cuestiones sociales planteadas ante estas prácticas se podría enunciar con la pregunta de ¿qué sociedad queremos? O, incluso, yendo más lejos, ¿qué futuro queremos para nuestra especie?<sup>55</sup>

Por eso las preguntas sobre qué sociedad queremos o sobre qué futuro podemos esperar interpelan más allá del planteamiento individual de las cuestiones. Ni el respeto por los derechos humanos ni el individualismo ético exigen que dejemos de plantearnos estas cuestiones o que las consideremos incontestables. Tampoco son cuestiones metafísicas o religiosas —aunque pudieran ser así planteadas— ni están necesariamente presuponiendo una esencia humana (o social) inmutable<sup>56</sup>. Pero lo cierto es que múltiples acciones individuales en sí mismas no irracionales y quizá no excesivamente cuestionables tomadas por sí solas, pueden llevar a resultados globalmente irracionales. Unos proyectos parentales dirigidos al éxito económico y social en una sociedad ferozmente competitiva, donde se concibe el éxito en términos de estar por encima de los demás tiene que ver con lo que se

---

55. Algunos autores —como Habermas— lo han planteado en términos de cómo pueden llegar a afectar estas cuestiones en términos de la creación y recreación de una ciudadanía que pueda involucrarse en la vida pública: “El intento de prevenir por medios jurídicos que nos acostumbremos subrepticamente a una eugenesia liberal —afirma Habermas— y de asegurar que el engendramiento, esto es, la mezcla de las secuencias cromosómicas paternas, mantenga una cierta medida de contingencia o naturalidad, no sería expresión de ninguna imprecisa resistencia antimoderna. Sería más bien un acto político o de acción moral autorreferente para garantizar la existencia de unas *condiciones de conservación* de la autocomprensión práctica de la modernidad” (Habermas, *op. cit.*, p. 41).

56. Si se admite que la naturaleza humana tal y como la conocemos es producto de una evolución azarosa y sin una finalidad, no cabe sustentar que los rasgos biológicos humanos tal y como los conocemos en el presente sean intrínsecamente inviolables. Véase en este sentido Buchanan, “Human Nature and Enhancement”, *Bioethics*, Vol. 23, n.º 3, 2009, pp. 141-150. Para un tratamiento general de esta cuestión véase Hottois, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Barcelona, Anthropos, 1991.

ha denominado la objeción de la “carrera de armamentos”<sup>57</sup>. Es cierto que esta objeción no es decisiva por sí sola, en la medida en que la desigualdad generada se podría corregir por medio de criterios redistributivos (subvenciones, impuestos a las intervenciones de mejora, igualdad de oportunidades, etc.). Pero la cuestión es efectivamente en qué sociedad queremos vivir y si van a ser los criterios de competitividad mercantil los que decidan también cómo debemos ser genéticamente.

Se puede usar el símil de la educación: de la misma manera en que se reclama al sistema educativo que adapte sus estructuras a las necesidades del mercado laboral y de la producción, ¿acabaría siendo ésta una consideración que deberían tener en cuenta los padres al decidir qué características serían deseables para sus hijos? ¿Deberían los proyectos parentales quedar subordinados a las necesidades del mercado? Lo cierto es que no es lo mismo reclamar esto a las instituciones educativas (con todos los problemas que eso tiene) que hacerlo respecto de las características genéticas de las personas. Cualquier institución, también las educativas, podrá sobreponerse a los posibles efectos nocivos de esta subordinación, o podrá suavizarlos por otras vías. Si, en cambio, las personas insertan estas exigencias en sus cuerpos, en sus identidades y en sus biografías difícilmente podrán hacerlo. El problema que ello plantea no es entonces tanto la “deshumanización” como la enajenación. No es tanto que corramos el peligro de deshumanizarnos, como de perder nuestra libertad, pues como ha advertido Sandel, “cambiar nuestra naturaleza para encajar en el mundo —y no al revés— es la mayor pérdida de libertad posible”<sup>58</sup>.

Hemos defendido que las mejoras son *objetivas* no ahistóricamente, sino contextualmente, referidas a una determinada finalidad. Si hablamos de una sociedad competitiva en la que se intenta ganar ciertas ventajas frente a otros para obtener posiciones sociales de privilegio a partir de la objetivación de ciertas mejoras, probablemente entonces no estemos tanto ante la sombra de la *eugenesia* como la de un viejo pariente suyo. Es cierto que el eugenismo de mercado tiene poco que ver con el eugenismo tradicional, pero quizá sea oportuno evaluar sus similitudes con el darwinismo social. En términos históricos, la diferencia principal entre la eugenesia tradicional y el darwinismo social es que, aunque ambos reclamaban un papel relevante para la biología, el papel atribuido al Estado resultaba completamente diferente<sup>59</sup>. El movimiento eugenésico propondría una actuación importante del Estado para cambiar la realidad social en un sentido eugenésico, mientras que los darwinistas sociales sostenían que la abstención del Estado especialmente respecto a las políticas sociales garantizaría que de forma natural la sociedad misma acabaría con el problema y conduciría a sus miembros a la excelencia

57. Sandel, M., *op. cit.*, p 28.

58. Sandel, M., *op. cit.*, p. 146.

59. Sobre darwinismo social histórico la referencia clásica es Hofstadter, R., *Social Darwinism in American Thought* [1944], Beacon Press; en relación con los derechos humanos véase Lema Añón, C., “El darwinismo social en la historia de los derechos”, en G. Peces-Barba y otros, *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo III. Siglo XIX*, vol. 2, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 1045-1120.

biosocial. En un pasaje que creo que sintetiza como ninguno lo que significó históricamente el darwinismo social, uno de sus principales exponentes, W. G. Sumner decía: “Entiéndase que no podemos escapar a esta alternativa: libertad, desigualdad, supervivencia de los más aptos; no libertad, igualdad, supervivencia de los menos aptos. Lo primero impulsa hacia delante a la sociedad y favorece a sus mejores miembros; lo último impulsa hacia abajo a la sociedad y favorece a sus miembros peores”<sup>60</sup>.

Esta nueva versión asume, en su formulación desnuda, que lo mejor que podemos dar a nuestros hijos son ventajas para afrontar la vida entendida como una competición en la que debe haber ganadores y perdedores y en la que el florecimiento personal sólo se puede alcanzar —y se mide— a través del éxito en una competición. La finalidad de la mejora es ser mejor que los otros para situarse mejor socialmente. Las exigencias de esta competición podrían colonizar así los cuerpos y las mentes a través del diseño realizado desde un paternalismo que persigue el éxito del competidor, pero que puede estar condenándolo a ello. En definitiva, como ya se ha insistido, la defensa moderna de intervenciones de mejora no coactivas es en general inmune a las críticas y asociaciones con los excesos de la eugenesia histórica. Pero convendría profundizar en los problemas sociales que generaría un modelo que podría, en cambio, introducir elementos próximos a los que supuso el darwinismo social histórico, los cuales, por otra parte, son más difíciles de abordar desde una perspectiva normativa.

---

60. Sumner, W. G., “Socialism” (también conocido como “The Challenge of Facts”) en *On Liberty, Society and Politics. The Essential Essays of William Graham Sumner*, ed. by Robert C. Bannister, Indianapolis, Liberty Fund, 1993, p. 165.

