

Michael J. Sandel

Filosofía pública

Ensayos sobre moral en política

|| Ensayo



marbot ediciones

Desde hace tiempo es evidente que la ciencia va más deprisa de lo que nuestras intuiciones morales son capaces de asumir: hoy ya es materialmente posible encargar una mascota exactamente igual que la que acabamos de enterrar; o reivindicar que se asegure que nuestros hijos tendrán las mismas determinaciones genéticas que nosotros, incluso cuando consisten en algo como la sordera. La mayoría de las personas se sienten cuando menos incómodas ante algunas de las posibilidades que abre la ingeniería genética, aunque no siempre les resulta fácil explicar por qué. ¿Qué tiene de malo manipular nuestra naturaleza? ¿Dónde están las líneas rojas, si las hay?

Contra la perfección explora estos y otros dilemas morales relacionados con la búsqueda de nuestro propio perfeccionamiento. Michael Sandel argumenta que la búsqueda de la perfección es imperfecta por razones que van más allá de la seguridad y de la equidad, y nos lleva más allá de los familiares términos del discurso político para mostrarnos que la revolución genética transformará el modo en que se discute sobre cuestiones éticas y obligará a reintroducir las cuestiones de orden espiritual en el centro del debate político.

Para debatir sobre la ética del perfeccionamiento es preciso abordar preguntas que el mundo moderno ha ignorado desde mucho tiempo atrás, en gran medida porque bordean el terreno tradicional de la teología. Pero nuestros nuevos poderes en el ámbito de la biotecnología hacen inevitables estas preguntas. Abordarlas es la tarea de este libro, escrito por uno de los filósofos políticos norteamericanos más notables.



Michael J. Sandel

Contra la perfección

La ética en la era de la ingeniería genética

Sumario

La ética del perfeccionamiento

Atletas biónicos

Hijos de diseño, padres diseñadores

La vieja y la nueva eugenesia

Dominio y don

Epílogo

1

La ética del perfeccionamiento

Hace algunos años, una pareja decidió que quería tener un hijo, preferiblemente sordo. Las dos integrantes de la pareja eran sordas, y estaban orgullosas de serlo. Al igual que otros miembros de la comunidad «Orgullo sordo», Sharon Duchesneau y Candy McCullough consideraban la sordera como una identidad cultural, no como una discapacidad que debiera curarse. «Ser sorda es un estilo de vida», decía Duchesneau. «Nos sentimos completas siendo sordas y queremos compartir con nuestros hijos lo que tiene de maravilloso nuestra comunidad de sordos: el sentimiento de pertenencia y conexión. Realmente sentimos que vivimos vidas ricas como personas sordas».

Con la esperanza de concebir un hijo sordo, buscaron a un donante de esperma con cinco generaciones de sordos en su familia. Y tuvieron éxito. Su hijo Gauvin nació sordo.

La nueva familia quedó sorprendida cuando su historia, publicada en el *Washington Post*, provocó una condena unánime. La indignación se centraba en general en la acusación de que habían infligido deliberadamente una discapacidad a su hijo. Duchesneau y McCullough (que son una pareja lesbiana) negaron que la sordera fuera una discapacidad y argumentaron que simplemente querían un hijo que fuera como ellas. «No creemos que hayamos hecho nada muy distinto de lo que hacen muchas parejas convencionales cuando tienen hijos», dijo Duchesneau.

¿Está mal diseñar a un hijo sordo? Y si fuera así, ¿dónde reside el mal, en la sordera o en el diseño? Supongamos, por mor del argumento, que la sordera no fuera una discapacidad sino una identidad distintiva. ¿Sigue habiendo algo rechazable en la idea de que unos padres escojan al tipo de hijo que van a tener? ¿O es algo que los padres hacen siempre, ya sea al escoger a su pareja o, en nuestros días, al usar las nuevas tecnologías reproductivas?

Poco antes de que surgiera la controversia acerca del hijo sordo, apareció un anuncio en el *Harvard Crimson* y otros periódicos estudiantiles de universidades de la «Ivy League». Una pareja infértil buscaba a una donante de óvulo, pero no servía cualquier donante. Debía medir 1'77, ser de complexión atlética, no tener problemas médicos en la familia y haber obtenido una nota combinada de 1400 o superior en el SAT. A cambio de un óvulo de una donante que cumpliera con estos requisitos, se ofrecía un pago de 50.000 dólares.

Es posible que los padres que ofrecían esta elevada suma por un óvulo de primera calidad no quisieran sino un hijo que fuera como ellos. O tal vez esperasen salir ganando, es decir, conseguir a un hijo que fuera más alto o más inteligente que ellos. Comoquiera que fuese, su extraordinaria oferta no despertó la misma indignación pública que provocaría la pareja que quería a un hijo sordo. Nadie consideraba que la altura, la inteligencia y las condiciones atléticas fueran discapacidades de las que debería librarse a los niños. Y sin embargo hay algo en el anuncio que produce cierta reserva moral. Aunque nadie saliera perjudicado, ¿no hay algo inquietante en la idea de que unos padres puedan encargar un hijo con ciertos rasgos genéticos?

Hay quien defiende el intento de concebir un hijo sordo, o un hijo que obtendrá una nota elevada en el SAT, con el argumento de que se parece a la procreación natural en un aspecto crucial: con independencia de lo que hicieran los padres para mejorar las probabilidades, no tenían ninguna garantía de lograr el resultado buscado. Ambos intentos seguían sujetos a los caprichos de la lotería genética. Esta defensa plantea una interesante cuestión: ¿Por qué habría de importar desde el punto de vista moral el hecho de que subsista una cierta impredecibilidad? Y si fuera así, ¿qué sucedería si la biotecnología consiguiera eliminar la incertidumbre y nos permitiera diseñar los rasgos genéticos de nuestros hijos?

Para ponderar la respuesta a esta pregunta, me gustaría apartarme por un momento de la cuestión de los hijos y fijarme en las mascotas. Más o menos un año después del revuelo causado por el niño deliberadamente sordo, una mujer de Texas llamada Julie (la mujer se negó a dar su apellido) lloraba la muerte de su querido gato Nicky. «Era muy guapo», dijo Julie. «Tenía una inteligencia excepcional. Se sabía once mandamientos.» Julie había leído que una empresa californiana (Genetic Savings & Clone) ofrecía un servicio de clonación de gatos. En 2001, la empresa había conseguido el primer gato clonado (su nombre era CC, por *Carbon Copy* [calco]). Julie envió a la empresa una muestra genética de Nicky, junto con la suma requerida de 50.000 dólares. Unos meses más tarde, para su gran satisfacción, recibió a Little Nicky [Pequeño Nicky], un gato genéticamente idéntico al anterior. «Es idéntico», declaró Julie. «No he podido ver una sola diferencia».

La página web de la empresa anunció más tarde una rebaja de precios de la clonación de gatos, que ahora cuesta sólo 32.000 dólares. Por si el precio sigue pareciendo elevado, va acompañado de una garantía de reembolso: «Si le parece que su cachorro no se parece lo suficiente al donante genético, le devolveremos su dinero íntegramente y sin hacer preguntas». Mientras tanto, los científicos de la empresa están trabajando para desarrollar una nueva línea de producto: perros clonados. Puesto que los perros son más difíciles de clonar que los gatos, la empresa tiene previsto cobrar 100.000 dólares o más.

Muchas personas se sienten incómodas ante la clonación comercial de gatos y perros. Algunas porque no les parece correcto destinar una pequeña fortuna a crear una mascota a la carta, cuando hay miles de animales abandonados que necesitan un hogar. Otras están preocupadas por el número de animales que se pierden durante el embarazo, en el

intento de conseguir un clon. Pero supongamos que todos esos problemas pudieran resolverse. ¿Seguiríamos sintiéndonos incómodos ante la clonación de gatos y perros? ¿Y ante la clonación de seres humanos?

Articular nuestra incomodidad

Los avances en el campo de la genética suponen al mismo tiempo una promesa y un problema. La promesa consiste en que tal vez seamos capaces de tratar y prevenir un gran número de enfermedades. El problema es que nuestro nuevo conocimiento genético también podría permitirnos manipular nuestra propia naturaleza: mejorar nuestros músculos, nuestra memoria y nuestro humor; escoger el sexo, la altura y otros rasgos genéticos de nuestros hijos; optimizar nuestras capacidades físicas y cognitivas; lograr que estemos «mejor que bien». La mayoría de la personas encuentran inquietantes al menos algunas formas de ingeniería genética. Pero no resulta fácil articular el motivo de nuestra inquietud. Los términos usuales del discurso moral y político no son de mucha ayuda para formular qué tiene de malo el intento de rediseñar nuestra propia naturaleza.

Consideremos otra vez la cuestión de la clonación. El nacimiento de Dolly, la oveja clónica, despertó en 1997 una gran preocupación ante la perspectiva de la clonación de seres humanos. Existen buenas razones médicas para preocuparse. La mayoría de los científicos están de acuerdo en que la clonación es insegura y propensa a producir descendencia con graves anormalidades y defectos de nacimiento. (Dolly tuvo una muerte prematura.) Pero supongamos que la tecnología de la clonación mejorara hasta el punto de que los riesgos no fueran superiores a los de un embarazo natural. ¿Seguiría siendo rechazable entonces la clonación

humana? ¿Qué hay de malo exactamente en crear a un ser humano que sea un gemelo genético de su padre o de su madre, o de un hermano mayor que murió trágicamente, o —por qué no— de un científico admirado, de una estrella del deporte o de una celebridad?

Algunos dicen que la clonación es rechazable porque viola el derecho del hijo a la autonomía. Al escoger por adelantado la configuración genética del hijo, los padres lo obligan a vivir a la sombra de alguien que vivió antes que él, lo que supone privarle de su derecho a un futuro abierto. La objeción de la autonomía puede plantearse no sólo contra la clonación sino también contra toda forma de ingeniería genética que permita a los padres escoger las características genéticas de sus hijos. De acuerdo con esta objeción, el problema con la ingeniería genética es que los "hijos de diseño" no son plenamente libres; incluso las mejoras genéticas (en beneficio del talento musical, por ejemplo, o de la excelencia atlética) orientarían a los hijos hacia determinadas opciones vitales, lo que supondría una limitación de su autonomía y una violación de su derecho a escoger por sí mismos su plan de vida.

A primera vista, el argumento de la autonomía recoge adecuadamente lo que hay de problemático en la clonación humana y en las demás formas de ingeniería genética. Pero no resulta convincente, por dos razones. En primer lugar, supone erróneamente que en ausencia de un padre o una madre que influya en el diseño genético, los hijos son libres de escoger por sí mismos sus características físicas. Pero nadie escoge su propia herencia genética. La alternativa a un hijo clonado o genéticamente perfeccionado no es un hijo cuyo futuro no se ve influido y limitado por unos talentos particulares, sino un hijo a merced de la lotería genética.

En segundo lugar, aun cuando la autonomía pueda explicar en parte nuestra preocupación por los hijos a la carta, no puede explicar nuestras reservas morales ante personas que persiguen mejoras genéticas para sí

mismos. No todas las intervenciones genéticas pasan de generación a generación. La terapia génica sobre las células no reproductivas (somáticas), como por ejemplo células musculares o cerebrales, funciona a base de reemplazar o reparar los genes defectuosos. El problema moral surge cuando las personas usan esta terapia no para curar una enfermedad sino para ir más allá de la salud y mejorar sus capacidades físicas o cognitivas, para elevarse por encima de la media.

Este problema moral no tiene nada que ver con una limitación de la autonomía. Sólo las intervenciones genéticas en la línea germinal, aplicadas sobre óvulos, espermatozoides o embriones, afectan a las generaciones subsiguientes. Un atleta que optimiza genéticamente sus músculos no transmite a su progenie esta velocidad y fuerza aumentadas; no se le puede acusar de imponer talentos a sus hijos que puedan empujarlos hacia una carrera atlética. Y sin embargo sigue habiendo algo inquietante en la perspectiva de unos atletas genéticamente alterados.

Al igual que la cirugía estética, la optimización genética emplea medios médicos para fines no médicos, es decir, fines no relacionados con la cura o la prevención de enfermedades, la recuperación de lesiones o la restauración de la salud. Pero a diferencia de la cirugía estética, la optimización genética no es meramente estética. Va más allá de la piel. Incluso las mejoras somáticas, que no se transmitirán a nuestros hijos y nietos, plantean difíciles cuestiones morales. Para aquellos que mantienen una actitud ambivalente hacia la cirugía plástica y las inyecciones de Botox para las barbillas caídas o las frentes arrugadas, resulta aún más inquietante la idea de una ingeniería genética que permita cuerpos más fuertes, memorias más finas, inteligencias más agudas y temperamentos más alegres. La cuestión es si tenemos motivos para estar inquietos, y en tal caso, cuál sería su fundamento.

En las épocas en que la ciencia se mueve más rápidamente que las ideas morales, como sucede hoy, los hombres y las mujeres encuentran problemas para articular los motivos de su inquietud. En las sociedades liberales, recurren primero al lenguaje de la autonomía, la equidad y los derechos individuales. Pero esta parte de nuestro vocabulario moral no nos equipa de forma adecuada para responder a las cuestiones más difíciles que plantean la clonación, los hijos de diseño y la ingeniería genética. Ello explica el vértigo moral que ha provocado la revolución genómica. Para abordar la ética del perfeccionamiento, necesitamos afrontar cuestiones que el mundo moderno ha perdido de vista en gran medida: cuestiones relativas al estatus moral de la naturaleza, y a la actitud que deberían adoptar los seres humanos hacia el mundo que les ha sido dado. En la medida en que estas cuestiones bordean la teología, los filósofos y los teóricos políticos modernos tienden a evitarlas. Pero los nuevos poderes que la biotecnología pone a nuestro alcance las convierten en inevitables.

Ingeniería genética

Para entender por qué es así, veamos cuatro ejemplos de aplicaciones de la bioingeniería que se insinúan ya en nuestro horizonte: la optimización muscular, la optimización de la memoria, la optimización de la altura, y la selección de género. En cada uno de estos casos, lo que nació como un intento de tratar una enfermedad o de prevenir una afección genética se adivina hoy como un instrumento de perfeccionamiento a disposición del consumidor.

La musculatura

Todo el mundo saludaría una terapia génica para aliviar la distrofia muscular y para revertir la pérdida de masa muscular que acompaña la vejez. ¿Pero qué ocurriría si la misma terapia fuera usada para producir atletas genéticamente alterados? Los investigadores han desarrollado un gen sintético que, inyectado en células musculares de ratones, produce un aumento de la masa muscular e impide su deterioro con la edad. Existen buenas perspectivas de éxito para las aplicaciones humanas. El Dr. H. Lee Sweeney, que dirige la investigación, espera que su descubrimiento pueda curar la inmovilidad propia de la vejez. Pero los musculosos ratones del Dr. Sweeney ya han atraído la atención de algunos atletas en busca de una ventaja competitiva. El gen no sólo ayuda a recuperar músculos lesionados sino que también refuerza músculos sanos. La terapia no ha sido aún aprobada para uso humano, pero no cuesta mucho imaginar un futuro con levantadores de pesos, bateadores, apoyadores [linebackers] y velocistas genéticamente mejorados. El uso generalizado de esteroides y otros fármacos para mejorar el rendimiento en los deportes profesionales sugiere que muchos atletas estarán dispuestos a introducir mejoras genéticas en su cuerpo. El Comité Olímpico Internacional ha dado ya muestras de preocupación, pues a diferencia de los fármacos, los genes alterados no pueden ser detectados a través de pruebas de sangre o de orina.

La perspectiva de que haya atletas genéticamente alterados ilustra adecuadamente los dilemas éticos que rodean al perfeccionamiento. ¿Deberían prohibir el COI y las ligas deportivas profesionales la participación de atletas genéticamente mejorados, y en tal caso, por qué motivos? Las dos razones más obvias para prohibir el uso de productos dopantes en el deporte van asociadas a la seguridad y la equidad: los esteroides tienen efectos secundarios perjudiciales, y permitir que algunos mejoren su rendimiento mediante la asunción de graves riesgos para su

salud pondría a sus competidores en una situación de desventaja injusta. Pero supongamos, por mor del argumento, que la terapia génica perfectiva de los músculos resultara segura, o al menos no más peligrosa que un régimen riguroso de entrenamiento en el levantamiento de pesas. ¿Seguiría habiendo motivo para prohibir su uso en el deporte? Hay algo inquietante en la perspectiva de unos atletas genéticamente alterados levantando coches, o bateando a 200 metros de distancia, o corriendo la milla en tres minutos. ¿Pero cuál es el problema exactamente con esta perspectiva? ¿Es sólo que nos cuesta imaginar esta clase de espectáculos sobrehumanos, o apunta nuestra inquietud hacia algo éticamente significativo?

La distinción entre curar y mejorar parece marcar una diferencia moral, pero no es obvio en qué consiste esa diferencia. Consideremos lo siguiente: si no hay problema en que un atleta lesionado se cure una lesión muscular con la ayuda de la terapia génica, ¿por qué tendría que haberlo por extender la terapia para mejorar el músculo, y luego volver a la línea de salida en mejores condiciones que antes? Podría argumentarse que un atleta genéticamente optimizado tendría una ventaja injusta sobre sus competidores no optimizados. Pero el argumento de la justicia contra la mejora genética tiene un defecto crucial. Siempre se ha dado el caso de que unos atletas están mejor dotados genéticamente que otros. Pero no consideramos que la desigualdad natural en la dotación genética ponga en cuestión la equidad de los deportes competitivos. Desde el punto de vista de la equidad, una diferencia genética fruto de la optimización no es peor que otra de origen natural. Es más, asumiendo que fueran seguras, las optimizaciones genéticas tendrían la ventaja de estar al alcance de todos. Si la mejora genética es moralmente rechazable en el deporte, debe ser por razones distintas de la equidad.

La memoria

La optimización genética es tan aplicable al cerebro como a la fuerza bruta. A mediados de la década de 1990, los científicos consiguieron manipular un gen relacionado con la memoria en las moscas de la fruta, para crear moscas con memoria fotográfica. Más recientemente, los investigadores han producido ratones inteligentes mediante la inserción de copias extra de un gen relacionado con la memoria en embriones de ratón. Los ratones alterados aprenden más rápidamente y recuerdan cosas por más tiempo que los ratones normales. Por ejemplo, tienen mayor capacidad para reconocer objetos que han visto antes, y para recordar que un cierto sonido va asociado a una descarga eléctrica. El gen que alteraron los científicos en los embriones de ratón está presente también en los seres humanos, y se vuelve menos activo a medida que se envejece. Las copias extra introducidas en los ratones estaban programadas para seguir activas incluso durante la vejez, y la mejora se transmitió a su progenie.

No hay duda de que la memoria humana es más compleja y no se agota en la retención de asociaciones simples. Pero empresas de biotecnología con nombres como Memory Pharmaceuticals están ya en plena carrera para obtener fármacos capaces de mejorar la memoria, u "optimizadores cognitivos", para los seres humanos. Un mercado evidente para estos medicamentos son sin duda las personas que sufren de graves desórdenes de la memoria, como el Alzheimer y la demencia. Pero estas empresas tienen la mirada puesta en un mercado aún más grande: los 76 millones de *baby-boomers* que, pasada ya la cincuentena, comienzan a padecer la pérdida natural de memoria propia de la edad. Un medicamento que revirtiera la pérdida de memoria asociada al envejecimiento sería una mina para la industria farmacéutica, un «Viagra para el cerebro».

Un uso de este tipo difuminaría la distinción entre el remedio y el perfeccionamiento. A diferencia de un tratamiento para el Alzheimer, no

curaría ninguna enfermedad. Pero en la medida en que restauraría capacidades que la persona había poseído, sería un remedio en cierto aspecto. También podría tener usos puramente no médicos: por ejemplo, para un abogado interesado en memorizar hechos para un juicio próximo, o para un ejecutivo ansioso por aprender chino mandarín en vísperas de su partida hacia Shangai.

Contra el proyecto de la mejora de la memoria, podría argumentarse que hay algunas cosas que es mejor olvidar. Para las empresas farmacéuticas, sin embargo, el deseo de olvidar no constituye ninguna objeción al negocio de la memoria, sino otro segmento del mercado. Aquellos que quieran suavizar el impacto de recuerdos traumáticos o dolorosos tal vez tendrán pronto a su disposición un medicamento que evite la conservación de recuerdos demasiado vívidos de algún hecho horrible. Las víctimas de una agresión sexual, los soldados expuestos a la carnicería de la guerra o los miembros de los equipos de rescate obligados a presenciar las consecuencias de un ataque terrorista podrían tomar un medicamento capaz de borrarles la memoria, y mitigar así un trauma que de otro modo podría perseguirles el resto de sus vidas. Si el uso de estos medicamentos llegara a tener una amplia aceptación, es posible que algún día se administraran de forma habitual en las salas de urgencias y en los hospitales militares.

Algunos de los que se preocupan por la ética de la mejora cognitiva apuntan hacia el peligro de crear dos clases de seres humanos: aquellos con acceso a las tecnologías de perfeccionamiento, y aquellos que deben conformarse con una memoria no alterada que se pierde con la edad. Y si las mejoras fueran transmisibles de generación a generación, las dos clases podrían convertirse finalmente en dos subespecies de seres humanos: los perfeccionados y los naturales. Pero la preocupación por el acceso no hace sino devolvernos a la cuestión del

estatus moral de la mejora misma. ¿Resulta inquietante esta perspectiva porque los pobres no perfeccionados no tendrían acceso a los beneficios de la bioingeniería, o porque los ricos perfeccionados habrían quedado de algún modo deshumanizados? Ocurre con la memoria lo mismo que con los músculos: la cuestión fundamental no es cómo asegurar la igualdad de acceso a la mejora, sino si deberíamos aspirar a ella. ¿Deberíamos aplicar toda nuestra inteligencia biotecnológica a curar enfermedades y recuperar lesiones, o deberíamos tratar también de mejorar nuestra situación rediseñando nuestros cuerpos y nuestras mentes?

La altura

Los pediatras se enfrentan ya actualmente a la ética del perfeccionamiento cada vez que tratan con padres que quieren que sus hijos sean más altos. Desde la década de 1980, está aprobado el uso de la hormona humana del crecimiento para el caso de niños con una deficiencia hormonal que los convierta en significativamente más bajos que la media. Pero el tratamiento también sirve para aumentar la altura de niños sanos. Algunos padres con hijos sanos pero que no están satisfechos con su altura (el caso es más frecuente con niños que con niñas) piden que se les apliquen tratamientos con esta hormona, con el argumento de que no importa si un niño es bajo por causa de una deficiencia hormonal o porque sus padres sean bajos. Sea cual sea la causa, las consecuencias sociales de la baja estatura son las mismas.

Enfrentados a este argumento, algunos médicos comenzaron a prescribir tratamientos hormonales para niños cuya escasa estatura no guardaba relación con ningún problema médico. En 1996, este uso "fuera de la norma" suponía ya el 40 por ciento de las prescripciones de la

hormona humana del crecimiento. Aunque no es ilegal prescribir medicamentos para fines no aprobados por la Administración de Drogas y Alimentos (Food and Drug Administration, FDA), las empresas farmacéuticas tienen vetado promover estos usos. En un intento de ampliar su mercado, la empresa Eli Lilly convenció recientemente a la FDA para que aprobara el uso de su hormona del crecimiento para niños sanos cuya altura prevista en edad adulta se situara en el primer percentil (menos de 1'60 en el caso de los niños, 1'50 en el caso de las niñas). Esta pequeña concesión plantea un gran interrogante acerca de la ética del perfeccionamiento: si los tratamientos con hormonas no tienen por qué limitarse a los casos de deficiencias hormonales, ¿por qué habrían de ponerse a disposición únicamente de niños muy bajos? ¿Por qué no habrían de ponerse a disposición de todos los niños con una estatura inferior a la media? ¿Y qué ocurre con un niño de altura media que quiere ser más alto para entrar en el equipo de baloncesto?

Los críticos llaman "endocrinología cosmética" al uso electivo de la hormona humana del crecimiento. No es probable que quede incluido en el seguro médico, y los tratamientos son caros. Se administran inyecciones hasta seis veces por semana, durante entre dos y cinco años, a un coste anual de unos 20.000 dólares, y todo para una ganancia potencial de entre cinco y ocho centímetros. Algunos se oponen a la mejora de la estatura con el argumento de que la medida carece de sentido desde una perspectiva colectiva; si unos se vuelven más altos, otros pasarán a ser más bajos en relación con la nueva norma. No es posible que todos los niños estén por encima de la media en estatura, como no sea en Lake Wobegon. Pronto los no optimizados comenzarán a sentirse bajos y querrán también el tratamiento, lo que llevará a una carrera de armamentos hormonal que dejará a todo el mundo peor parado que antes, en especial a aquellos que no puedan pagar los precios

de la escalada.

Pero la objeción de la carrera de armamentos no es decisiva por sí sola. Al igual que la objeción de la equidad en relación con los músculos y la memoria genéticamente optimizados, no considera las actitudes y las disposiciones que hay detrás de la búsqueda del perfeccionamiento. Si sólo nos preocupara la injusticia de añadir la baja estatura a las desventajas de los pobres, podríamos ponerle remedio mediante una línea de financiación pública para la optimización de la altura. Por lo que se refiere al problema de la acción colectiva, los no participantes que sufren una privación de altura en términos relativos podrían obtener una compensación financiera por medio de un impuesto sobre aquellos que quieran pagarse un aumento de estatura. La verdadera cuestión es si queremos vivir en una sociedad donde las parejas se sienten empujadas a gastar una fortuna para hacer que unos hijos perfectamente sanos sean unos centímetros más altos.

La selección del sexo

Tal vez el uso no médico más atractivo de la bioingeniería es la selección del sexo. Durante siglos, los padres han tratado de elegir el sexo de sus hijos. Aristóteles aconsejaba a los hombres que querían un hijo varón que se ataran el testículo izquierdo antes de mantener relaciones. El Talmud enseña que los hombres que se controlan y permiten que sus esposas lleguen antes al clímax sexual serán bendecidos con un hijo varón. Otros métodos recomendados incluían el cálculo del momento de la concepción en función de la ovulación o de las fases de la luna. Hoy, la biotecnología tiene finalmente éxito allí donde los remedios populares fracasaban.

Una primera técnica para la selección del sexo surgió gracias a las pruebas prenatales que usaban amniocentesis y ultrasonidos. Originalmente desarrolladas para detectar anomalías genéticas como la espina bífida o el síndrome de Down, dichas tecnologías médicas también revelan el sexo del feto, lo que permite el aborto cuando no es el deseado. Incluso entre los partidarios del derecho al aborto, pocos defienden el aborto simplemente porque la madre (o el padre) no quiere una niña. Pero en sociedades con fuertes preferencias culturales por los niños, la determinación del sexo por ultrasonidos seguida por el aborto de los fetos femeninos se ha convertido en una práctica habitual. En la India, el número de niños por cada 1.000 ha bajado de 962 a 927 en las dos últimas décadas. La India ha prohibido el uso de diagnóstico prenatal para la selección del sexo, pero la ley raramente se aplica. Hay radiólogos itinerantes con máquinas portátiles de ultrasonidos que ofrecen sus servicios de pueblo en pueblo. Una clínica de Bombay informó de que de los 8.000 abortos que había practicado, todos menos uno fueron por motivos de selección de sexo.

Pero la selección del sexo no tiene por qué implicar el aborto. Las parejas que utilizan la fertilización in vitro (FIV) pueden escoger el sexo de su hijo antes de que el óvulo fertilizado sea implantado en el útero. Este procedimiento, conocido como diagnóstico genético preimplantacional (DGP), funciona del siguiente modo: varios óvulos son fertilizados en una placa de Petri y se permite que se desarrollen hasta el estadio de la octava célula (unos tres días). En este punto, se realizan pruebas a los embriones para determinar su sexo. Aquellos que son del sexo deseado son implantados; los otros son habitualmente descartados. Aunque es probable que sean pocas las parejas que se sometan a las dificultades y al dispendio de la FIV simplemente para poder elegir el sexo de su hijo, la selección de embriones es un método altamente fiable para la selección del

sexo. Y con el desarrollo de nuestros conocimientos de genética, tal vez algún día podamos usar el DGP para seleccionar embriones con otros rasgos genéticos indeseados, como los asociados con la obesidad, la altura o el color de la piel. Una película de ciencia ficción de 1997, *Gattaca*, proyecta un futuro donde los padres seleccionan habitualmente los embriones en función del sexo, la altura, la inmunidad a las enfermedades e incluso el CI. Hay algo inquietante en la perspectiva que plantea *Gattaca*, pero no resulta fácil identificar exactamente qué hay de malo en la selección de embriones para escoger el sexo de nuestros hijos.

Una posible línea de objeción se basa en argumentos ya habituales en el debate del aborto. Aquellos que consideran que el embrión es una persona rechazan la selección de embriones con el mismo argumento que rechazan el aborto. Si un embrión de ocho células desarrollado en una placa de Petri es moralmente equivalente a un ser humano plenamente desarrollado, descartarlo equivale también a abortar un feto, y ambas prácticas equivalen al infanticidio. Más allá de los méritos que pueda tener esta objeción "pro-vida", no es un argumento contra la selección del sexo como tal. Es un argumento contra todas las formas de selección de embriones, incluido el DGP para cribar enfermedades genéticas. En la medida en que la objeción pro-vida encuentra un mal moral insuperable en el medio (a saber, el descarte de los embriones indeseados), deja abierta la cuestión de si hay algo rechazable en la selección del sexo como tal.

La tecnología de selección de sexo más actual plantea de forma específica esta cuestión, sin mezclarla con la cuestión del estatuto moral del embrión. Genetics & FIV Institute, una clínica de fertilidad sin ánimo de lucro establecida en Fairfax, Virginia, ofrece actualmente una técnica de selección de espermatozoides que permite a los clientes seleccionar el género de su hijo antes de concebirlo. El espermatozoides que contiene X (y produce niñas)

contiene más ADN que el espermatozoides que contiene Y (y produce niños); un instrumento llamado citómetro de flujo es capaz de separarlos. El proceso, debidamente registrado con la marca MicroSort, tiene un elevado porcentaje de éxito: 91 por ciento en el caso de las niñas, 76 por ciento en el caso de los niños. Genetics & FIV Institute obtuvo la licencia de la tecnología del Departamento de Agricultura de Estados Unidos, que había desarrollado el procedimiento para la cría de ganado.

Si la selección basada en el espermatozoides merece alguna objeción, tendrá que ser por razones que vayan más allá del debate acerca del estatus moral del embrión. Una de estas razones es que la selección del sexo es un instrumento de discriminación sexual, dirigido en general contra las mujeres, tal como ilustran las escalofriantes proporciones entre un sexo y otro en India y China. Y hay quien especula que unas sociedades con un número sustancialmente superior de hombres que de mujeres serán menos estables, más violentas, más propensas al crimen o a la guerra que otras sociedades con distribuciones normales.

Son preocupaciones legítimas, pero la empresa seleccionadora de espermatozoides ha encontrado una forma inteligente de responder a ellas. Sólo ofrece MicroSort a parejas que quieren escoger el sexo de su hijo para buscar un equilibrio dentro de la familia. Aquellos que tienen más hijos que hijas pueden escoger una niña, y al revés. Pero los clientes no pueden usar la tecnología para acumular hijos del mismo sexo, o siquiera para escoger el género de su primer hijo. Hasta el momento, la mayoría de los clientes de MicroSort han escogido niñas.

El caso de MicroSort nos ayuda a aislar la cuestión moral que plantean las tecnologías de perfeccionamiento. Dejemos a un lado los debates familiares acerca de la seguridad, la pérdida de embriones y la discriminación sexual. Imaginemos que las tecnologías de selección de

esperma fueran empleadas en una sociedad que no privilegiara a los niños por encima de las niñas, y donde la proporción entre sexos se mantuviera siempre equilibrada. ¿Sería cuestionable la selección de sexo en esas condiciones? ¿Qué ocurriría si no sólo fuera posible seleccionar el sexo sino también la altura, el color de los ojos y el color de la piel? ¿Y la orientación sexual, el CI, el talento musical y la capacidad atlética? O supongamos que las tecnologías de optimización de los músculos, de la memoria y de la altura fueran perfeccionadas hasta el punto de que resultaran seguras y estuvieran al alcance de todos. ¿Dejarían entonces de ser cuestionables?

No necesariamente. En todos estos casos, sigue habiendo algo moralmente problemático. El problema reside no sólo en los medios sino también en los fines que se persiguen. Se dice habitualmente que el perfeccionamiento, la clonación y la ingeniería genética suponen una amenaza para la dignidad humana. Es bastante cierto. Pero el reto es decir *en qué sentido* reducen estas prácticas nuestra humanidad. ¿Qué aspectos de la libertad o del desarrollo humano resultan amenazados por ellas?

2

Atletas biónicos

Un aspecto de nuestra humanidad que podría resultar amenazado por la ingeniería genética y el perfeccionamiento es nuestra capacidad para actuar libremente, en virtud de nuestros propios medios y esfuerzos, y para considerarnos a nosotros mismos responsables —merecedores de elogio o de condena— por nuestra forma de ser y de hacer las cosas.

Una cosa es lograr setenta *home runs* como resultado de un entrenamiento y un esfuerzo disciplinados, y otra muy distinta, claramente inferior, lograrlos con la ayuda de esteroides o de la optimización genética de los músculos. Naturalmente, la importancia relativa del esfuerzo y el perfeccionamiento será siempre una cuestión de grado. Pero a medida que aumenta la importancia del perfeccionamiento, se diluye nuestra admiración por el logro. O mejor dicho, nuestra admiración pasa del jugador a su farmacéutico.

El ideal atlético: esfuerzo o don

Lo dicho hasta aquí sugiere que nuestra reacción moral ante el perfeccionamiento se debe a la limitación del margen de acción de la persona que éste supone. Cuanto más depende el atleta de fármacos o de alteraciones genéticas, menos hay de logro en su rendimiento. Llevado al extremo, cabría imaginar a un atleta biónico y robótico que, gracias a la implantación de chips informáticos que perfeccionaran el ángulo y la coordinación de su bateo, golpeará todas las bolas en la zona de *strike y* logrará un *home run*. El atleta biónico no sería un agente en absoluto; "sus" logros serían los de su inventor. De acuerdo con esta perspectiva, el perfeccionamiento amenaza nuestra humanidad al erosionar la capacidad de acción humana. Su expresión última es una concepción completamente mecanicista de la acción humana, contraria a las nociones de libertad moral y responsabilidad moral.

Sin duda hay mucho que decir en este terreno, pero no me parece que el principal problema del perfeccionamiento y la ingeniería genética sea que minen el esfuerzo y erosionen la capacidad de acción humana. Su peligro más profundo reside más bien en que son el reflejo de una ampliación desmesurada del campo de la acción humana, de una

aspiración prometeica a rehacer la naturaleza, incluida la naturaleza humana, para servir a nuestros propósitos y, satisfacer nuestros deseos. El problema no es la pendiente hacia el mecanicismo, sino la ambición de dominio. Y lo que olvida la ambición de dominio, y tal vez podría incluso destruir, es una apreciación del carácter recibido de los poderes y los logros humanos.

Reconocer el carácter recibido de la vida es reconocer que nuestros talentos y nuestros poderes no son plenamente obra nuestra, ni siquiera plenamente nuestros, a pesar de los esfuerzos que dedicamos a desarrollarlos y ejercitarlos. También es reconocer que no todo en el mundo está abierto a cualquier uso que podamos o queramos darle. Una apreciación del carácter recibido de la vida limita el proyecto prometeico y conduce a una cierta humildad. Es en parte una sensibilidad religiosa. Pero tiene resonancias que van más allá de la religión.

Es difícil dar cuenta de lo que admiramos en las actividades y los logros de los seres humanos sin recurrir a alguna versión de esta idea: admiramos a los jugadores de béisbol como Pete Rose, sin grandes dones naturales pero que lograron destacar en este deporte gracias al esfuerzo, la perseverancia, la lucha y la determinación. Pero también admiramos a jugadores como Joe DiMaggio, cuya excelencia reside en la gracia y la falta de esfuerzo con la que exhiben sus dones naturales. Supongamos ahora que descubrimos que ambos jugadores tomaron fármacos para mejorar su rendimiento. ¿En cuál de los dos casos nos defrauda más el uso de estos fármacos? ¿Qué aspecto del ideal atlético —el esfuerzo o el don— queda más afectado?

Algunos dirán que el esfuerzo; el problema del dopaje es que ofrece un atajo, una forma de ganar sin esfuerzo. Pero la excelencia consiste también, al menos en parte, en la exhibición de talentos y dones naturales que no son obra del atleta que los posee. Se trata de un hecho

incómodo para las sociedades democráticas. Queremos creer que el éxito, tanto en el deporte como en la vida, es algo que nos ganamos, no algo que heredamos. Los dones naturales, y la admiración que inspiran, resultan incómodos para la fe meritocrática; proyectan dudas sobre la convicción de que sólo el esfuerzo merece elogio y recompensa. Como consecuencia de esta incomodidad, exageramos la importancia moral del esfuerzo y la perseverancia, y devaluamos el talento. Esta distorsión resulta visible, por ejemplo, en la cobertura televisiva de los Juegos Olímpicos, menos atenta a las gestas de los atletas que a los relatos conmovedores de las dificultades que han superado, los obstáculos que han salvado y las batallas que han librado para triunfar sobre una lesión, sobre una infancia difícil o sobre los conflictos políticos de su país de origen.

Si el esfuerzo fuera el ideal atlético más elevado, el pecado de la optimización sería que permite saltarse el entrenamiento y el trabajo duro. Pero el esfuerzo no lo es todo. Nadie cree que un jugador de béisbol mediocre que trabaja y se entrena más duramente que Michael Jordan merece mayor aplauso o un mejor contrato. El auténtico problema con los atletas genéticamente alterados es que corrompen la competición atlética como actividad humana que celebra el cultivo y la exhibición de los talentos naturales. Desde este punto de vista, la optimización puede verse como la expresión consumada de la ética del esfuerzo y la voluntad, una especie de esfuerzo de alta tecnología. Tanto la ética de la voluntad como el potencial biotecnológico que hoy tiene a su disposición son enemigos del don.

La optimización del rendimiento: alta y baja tecnología

Tal vez no siempre esté clara la frontera que separa el cultivo de los dones naturales y su corrupción artificiosa. Al principio, los corredores iban descalzos. La primera persona que se calzó unas zapatillas podría haber sido acusada de pervertir la competición. Pero habría sido una acusación injusta; en la medida en que todos tengan acceso a ellas, las zapatillas de deporte ponen aún más de manifiesto la clase de excelencia que la carrera pretende exhibir. No puede decirse lo mismo de todos los dispositivos que emplean los atletas para mejorar su rendimiento. Cuando se supo que Rosie Ruiz ganó la maratón de Boston de 1980 gracias a que se apartó del grupo e hizo parte de la carrera en metro, le fue retirado el premio. Los casos difíciles se encuentran siempre en algún punto intermedio entre las zapatillas y el metro.

Las innovaciones en el equipo son un tipo de perfeccionamiento que está siempre abierto a la duda de si perfeccionan u oscurecen las competencias esenciales para el deporte en cuestión. Pero las peores dudas parecen plantearse en el terreno de la optimización física. Sus defensores argumentan que los productos dopantes y las intervenciones genéticas no se distinguen de otras formas que tienen los atletas de alterar sus cuerpos para mejorar su rendimiento, por ejemplo mediante dietas especiales, vitaminas, barras energéticas, suplementos permitidos, regímenes rigurosos de entrenamiento, incluso la cirugía. Tiger Woods tenía una vista tan mala que no podía leer la E grande en la tabla optométrica. En 1999 fue sometido a cirugía ocular Lasik para mejorar su visión, y ganó los cinco torneos siguientes en los que participó.

La naturaleza curativa de la cirugía ocular hace que resulte fácil de aceptar. ¿Pero qué diríamos si Woods hubiera tenido una visión normal y quisiera mejorarla? O supongamos, según parece ser el caso, que el tratamiento láser le hubiera dado una capacidad visual superior a la del

golfista medio. ¿Convierte eso la intervención quirúrgica en una optimización ilegítima?

La respuesta depende de si la mejora de la visión de los golfistas tiende a perfeccionar o a distorsionar los talentos y las habilidades que el golf en su mejor versión pretende poner a prueba. Los defensores de la optimización tienen razón en esta medida: la legitimidad de la optimización de la visión de los golfistas no depende de los medios empleados, ya sea la cirugía, las lentes de contacto, los ejercicios oculares o una gran cantidad de zumo de zanahoria. Si la optimización es problemática porque distorsiona y suplanta los dones naturales, el problema no se agota en el dopaje o en las alteraciones genéticas; cabe plantear objeciones parecidas contra otras formas de optimización habitualmente aceptadas, como el entrenamiento y la dieta.

Cuando en 1954 Roger Bannister se convirtió en la primera persona en bajar de los cuatro minutos en la milla, su entrenamiento consistió en una carrera con los amigos durante la pausa del almuerzo en el hospital donde trabajaba como estudiante de medicina. Según los estándares de los programas actuales de entrenamiento, es como si Bannister hubiera corrido descalzo. Para mejorar el rendimiento de los corredores estadounidenses de maratón, Nike promociona actualmente un experimento de entrenamiento de alta tecnología en una "casa de altura" herméticamente cerrada en Portland, Oregón. En ella hay filtros moleculares que eliminan el oxígeno suficiente para simular la fina atmósfera que se encuentra a altitudes de entre 3.000 y 5.000 metros. Cinco promesas del atletismo han sido reclutadas para vivir en la casa entre cuatro y cinco años, para poner a prueba la teoría del "vive alto, entrena bajo" como entrenamiento de resistencia. Al entrenar luego al nivel del mar —corren más de 150 kilómetros a la semana—, su esfuerzo muscular es máximo. La casa está equipada también con dispositivos que

controlan el ritmo cardíaco, la tasa de glóbulos rojos, el consumo de oxígeno, los niveles hormonales y las ondas cerebrales de los atletas, lo que les permite adaptar la duración y la intensidad de sus entrenamientos a sus indicadores fisiológicos.

El Comité Olímpico Internacional está tratando de decidir si prohíbe el entrenamiento en altura artificial. Ya ha prohibido otras estrategias que permiten a los atletas aumentar su resistencia mediante un incremento de la concentración de glóbulos rojos, entre ellos las transfusiones de sangre y las inyecciones de eritropoyetina (EPO), una hormona producida por los riñones que estimula la producción de glóbulos rojos. Una versión sintética del EPO, desarrollada para ayudar a los pacientes de diálisis, se ha convertido en un optimizador del rendimiento popular —aunque ilícito— entre los corredores de larga distancia, los ciclistas y los esquiadores de fondo. El COI estableció pruebas para detectar el uso de EPO en los juegos de Sidney de 2000, pero una nueva forma de terapia génica para producir EPO podría resultar aún más difícil de detectar que la versión sintética. Los científicos que trabajan con babuinos han encontrado una forma de introducirles una nueva copia del gen productor de EPO. No falta mucho para que haya corredores y ciclistas genéticamente modificados capaces de generar niveles superiores a los normales de su propia EPO natural durante toda una temporada o incluso durante más tiempo.

El problema ético es el siguiente: si las inyecciones de EPO y las modificaciones genéticas son rechazables, ¿por qué no tendría que serlo también la "casa de altura" de Nike? El efecto sobre el rendimiento es el mismo: un incremento de la resistencia aeróbica mediante el aumento de la capacidad de la sangre para trasladar oxígeno a los músculos. No parece mucho más noble aumentar la densidad de la propia sangre a fuerza de dormir en una habitación sellada con una atmósfera fina, que

hacerlo a fuerza de inyectarse hormonas o de alterarse los genes. En 2006, el panel ético de la Agencia Mundial Anti-Dopaje siguió esta misma lógica al concluir que el uso de cámaras y tiendas con escaso oxígeno ("dispositivos hipóxicos" artificiales) violaba «el espíritu deportivo». Esta declaración generó protestas entre los ciclistas, los corredores y las empresas que venden estos dispositivos.

Si algunas formas de entrenamiento resultan cuestionables como vías hacia la mejora del rendimiento, lo mismo puede decirse de algunas prácticas dietéticas. A lo largo de los últimos treinta años, el tamaño de los jugadores de fútbol americano en la NFL ha aumentado de forma espectacular. El ya considerable peso medio del jugador de línea [*lineman*] atacante en la Super Bowl de 1972 eran unos 112 kilos. En 2002, el jugador de línea atacante medio en la Super Bowl pesaba 137 kilos, y los Dallas Cowboys tenían entre sus filas al primer jugador de más de 180 kilos [400 libras] de la NFL, el *tackle* Aaron Gibson, con un peso oficial registrado de 191 kilos. El uso de esteroides explica sin duda parte del aumento de peso de los jugadores, en especial en las décadas de 1970 y 1980. Pero los esteroides fueron prohibidos en 1990 y el aumento de peso se mantuvo, sobre todo gracias a la ingesta de comida en cantidades pantagruélicas por parte de jugadores ávidos de entrar en el equipo.

Tal como escribió Selena Roberts en el *New York Times*: «Para algunos jugadores sometidos a gran presión para que ganen peso, la ciencia del tamaño se reduce a un *cocktail* de suplementos desregulados y un saco de cheeseburgers».

No hay nada demasiado tecnológico en una montaña de Big Macs, y sin embargo animar a los atletas para que sigan dietas megacalóricas hasta convertirse en escudos humanos y en máquinas de embestir de 180 kilos resulta tan cuestionable como animarlos a ganar tamaño mediante el uso

de esteroides, hormonas del crecimiento o alteraciones genéticas. Sean cuales sean los medios, la presión para conseguir jugadores de tamaño extra [*supersized*] resulta degradante para el deporte y para la dignidad de aquellos que transforman sus cuerpos para satisfacerla. Un jugador de línea retirado que ha entrado en el Salón de la Fama de la NFL lamenta que los desproporcionados jugadores de hoy, demasiado grandes para correr jugadas de barrido [*sweeps*] y de pantalla [*screens*], sólo son capaces de lanzar «embestidas» de gran impacto: «Eso es todo lo que hacen. No son tan atléticos como antes, ni tan rápidos. No usan los pies». Optimizar el rendimiento a base de ingerir grandes cantidades de *cheeseburgers* no cultiva la excelencia atlética sino que más bien la sustituye por un espectáculo de huesos machacados.

El argumento más habitual a favor de la prohibición de productos dopantes como los esteroides es que ponen en peligro la salud de los atletas. Pero la seguridad no es la única razón para limitar el uso de tecnologías y productos optimizadores del rendimiento. Incluso formas de optimización seguras y accesibles para todos pueden ser una amenaza para la integridad del deporte. Hay que aceptar que si las reglas permitieran el uso de toda clase de productos dopantes, suplementos, equipos y métodos de entrenamiento, ya no falsearían la competición. Pero hacer trampa no es la única forma de corromper el deporte. Respetar la integridad de un deporte significa algo más que jugar de acuerdo con las reglas, o hacerlas cumplir. Significa escribir esas reglas de un modo que celebre las excelencias esenciales para el deporte en cuestión y premie las habilidades de aquellos que lo juegan mejor.

La esencia del deporte

Algunas formas de practicar el deporte, y de prepararse para hacerlo, corren el peligro de transformarlo en algo distinto: algo menos parecido a un deporte y más a un espectáculo. Un deporte en el que unos bateadores genéticamente alterados logran *home runs* una *y* otra vez puede resultar entretenido durante un tiempo, pero carecería del dramatismo humano y la complejidad del béisbol, donde incluso los mejores bateadores fallan más veces de las que aciertan. (Incluso el disfrute del concurso anual de *home runs* que organiza la Major League Baseball, un espectáculo bastante inocente, presupone alguna familiaridad con el deporte en sí: un deporte en el que los *home runs*, lejos de ser algo habitual, constituyen momentos heroicos dentro de una épica más amplia.)

La diferencia entre un deporte y un espectáculo es la misma que existe entre el auténtico béisbol y el "béisbol de trampolín", donde los jugadores pueden propulsarse para atrapar la bola; es la que existe entre la auténtica lucha libre [*wrestling*] *y* la versión que escenifica la World Wrestling Federation (WWF), donde los luchadores atacan a sus adversarios con sillas plegables. Al aislar y exagerar artificialmente un aspecto particularmente llamativo de un deporte, devalúan los talentos y los dones naturales que exhiben los mejores jugadores. En un juego que permitiera a los jugadores de baloncesto usar un trampolín, las virtudes atléticas de Michael Jordan no tendrían el mismo impacto.

Naturalmente, no todas las innovaciones en el entrenamiento y el equipo son una corrupción del juego. Algunas de ellas, como los guantes de béisbol y las raquetas de grafito para los tenistas, contribuyen a mejorarlo. ¿Cómo distinguir los cambios que mejoran un deporte de aquellos que lo corrompen? Ningún principio simple puede resolver la cuestión de una vez por todas. La respuesta depende de la

naturaleza del deporte y de si la innovación contribuye a destacar u oscurecer los talentos y las habilidades que distinguen a los mejores jugadores. Las zapatillas deportivas mejoraron las carreras al reducir el riesgo de que los corredores sufrieran contingencias ajenas a la carrera en sí (como por ejemplo pisar con el pie desnudo una piedra puntiaguda); las zapatillas hicieron que la carrera fuera una prueba más genuina de quién era el mejor corredor. Permitir que los corredores de maratón vayan en metro hasta la línea de meta o que los luchadores usen sillas plegables desvirtúa las habilidades que las maratones y los combates de lucha libre deberían poner a prueba.

Los argumentos relativos a la ética del perfeccionamiento son siempre, al menos en parte, argumentos relativos a la finalidad del deporte en cuestión, así como a las virtudes relevantes para practicarlo. Esto es tan cierto en los casos controvertidos como en los más obvios. Consideremos la cuestión de los entrenadores. En *Carros de fuego*, una película ambientada en la Inglaterra de los años veinte, las autoridades de la Universidad de Cambridge reprenden a uno de sus mejores atletas por usar a un entrenador. Según las autoridades eso violaba el espíritu del atletismo amateur, de acuerdo con el cual cada atleta debía entrenarse por su cuenta o junto a otros compañeros. El corredor consideraba en cambio que la finalidad del deporte universitario era desarrollar la capacidad atlética hasta donde fuera posible, y que el entrenador podía contribuir a este fin, sin corromperlo en ningún caso. La cuestión de si el empleo de un entrenador es un medio legítimo para mejorar el rendimiento depende de cuál sea la evaluación correcta de la finalidad del deporte universitario y de las virtudes asociadas a ella.

Los debates acerca de la optimización del rendimiento no surgen únicamente en el mundo del deporte sino también en el de la música, y

toman una forma parecida. Algunos intérpretes de música clásica que sufren pánico escénico toman beta-bloqueantes para calmar sus nervios antes de actuar. Diseñados para tratar problemas cardíacos, estos fármacos resultan de gran ayuda para los músicos nerviosos, pues reducen el efecto de la adrenalina, rebajan el ritmo cardíaco y les permiten tocar sin que las manos les tiemblen. Quienes se oponen a esta práctica consideran que tocar con la ayuda de un medicamento es una forma de hacer trampa, y argumentan que parte de lo que significa ser un buen músico es aprender a controlar el pánico de forma natural. Los defensores de los beta-bloqueantes argumentan que el medicamento no convierte a nadie en mejor violinista o pianista de lo que es, sino que simplemente elimina un impedimento para que los intérpretes puedan exhibir sus auténticos dones musicales. Subyace a todo el debate un descuerdo acerca de las cualidades que constituyen la excelencia musical: ¿Es la ecuanimidad ante un auditorio repleto una virtud intrínseca de una gran interpretación musical, o es meramente incidental?

En ocasiones, las mejoras mecánicas pueden ser más perniciosas que las farmacéuticas. Recientemente, las salas de conciertos y de ópera han comenzado a instalar sistemas de amplificación del sonido. Los amantes de la música se quejan de que instalar micrófonos frente a los músicos ensucia el sonido y degrada el arte. Ser un gran cantante de ópera no consiste únicamente en dar las notas adecuadas, según dicen, sino en hacer llegar la voz humana natural hasta el fondo de la sala. Para los vocalistas que han tenido una formación clásica, proyectar su voz no consiste simplemente en subir el volumen; es parte de su arte. La estrella de la ópera Marilyn Horne considera que la amplificación del sonido es «el beso de la muerte para el buen canto».

Anthony Tommasini, crítico de música clásica del *New York Times*, describe la forma como la amplificación transformó —y en ocasiones

degradó— el musical de Broadway: «En sus excitantes primeras décadas, el musical de Broadway era un género altamente sofisticado que mezclaba con ingenio letras inteligentes con una música vivaz, elegante o nostálgicamente melódica. En esencia, sin embargo, era una forma artística dominada por la palabra... Pero entonces la amplificación llegó a Broadway, y las audiencias se volvieron inevitablemente menos atentas, más pasivas. Comenzaron a cambiar todos los elementos del musical, desde las letras (que se volvieron menos sutiles e intrincadas), hasta los temas y los estilos musicales (cuanto más aparatosos y baratos, mejor)». A medida que los musicales se volvieron «menos sofisticados y más obvios», los cantantes con voces «de dimensión operística quedaron marginados» y el género decayó hacia espectáculos melodramáticos como *El fantasma de la ópera* y *Miss Saigon*. Con la adaptación del musical a la amplificación, «la forma artística quedó rebajada, o al menos se convirtió en algo distinto».

Temiendo que la ópera pueda sufrir un destino parecido, Tommasino desea que se preserve la ópera tradicional sin amplificación, al menos como una opción alternativa a la versión electrónicamente potenciada. Esta sugerencia recuerda las propuestas para mantener competiciones deportivas paralelas para los optimizados y los no optimizados. En un artículo de la revista de tecnología *Wired* podía leerse una propuesta parecida, en este caso de un entusiasta del perfeccionamiento: «Es preciso crear una liga para el bateador de *home-runs* fruto del diseño genético y otra para su torpe equivalente de escala humana. Una competición para el corredor optimizado con hormonas del crecimiento y otra para el lentorro sin aditivos.» El autor estaba convencido de que las ligas con jugadores optimizados atraerían mayores audiencias televisivas que sus equivalentes naturales.

Es difícil decir si la coexistencia de la ópera amplificada y la tradicional, o de las ligas deportivas «sin aditivos» y las potenciadas, duraría mucho tiempo. Tanto en el arte como en el deporte, las versiones tecnológicamente optimizadas raramente dejan inalteradas las viejas prácticas; cambian las normas y los hábitos de las audiencias, en la medida en que el espectáculo ejerce cierta fascinación, aunque nos prive del acceso no adulterado a los talentos y los dones humanos.

Tal vez a algunos les parezca excesivamente restrictivo evaluar las reglas de la competición atlética en función de su adecuación a las excelencias esenciales para cada deporte, una reminiscencia de la aristocrática sensibilidad de los catedráticos de Cambridge que aparecen en *Carros de fuego*. Pero resulta difícil dar sentido a lo que admiramos en los deportes sin emitir algún juicio acerca de cuál es la finalidad del deporte y sus virtudes relevantes.

Consideremos la alternativa. Algunas personas niegan que los deportes tengan una finalidad. Rechazan la idea de que las reglas de un deporte deban ajustarse a algún fin propio y celebrar los talentos exhibidos por aquellos que juegan mejor. De acuerdo con esta perspectiva, las reglas de cualquier deporte son totalmente arbitrarias, y sólo se justifican por el entretenimiento que proporcionan y por el número de espectadores que atraen. La proclamación más explícita de esta perspectiva puede encontrarse nada más y nada menos que en una opinión del Juez del Tribunal Supremo de Estados Unidos Antonin Scalia. El caso implicaba a un golfista profesional que no podía caminar sin sufrir dolores por causa de una enfermedad congénita en la pierna, que reclamaba en virtud de la Ley de Americanos con Discapacidades poder usar un vehículo en los torneos profesionales. El Tribunal Supremo falló a favor suyo, con el argumento de que hacer el recorrido a pie no era un aspecto esencial del golf. Scalia mantuvo una opinión distinta, con el argumento de que es

imposible distinguir los aspectos esenciales de los accidentales en un juego: «Decir que algo es "esencial" significa ordinariamente que es necesario para el logro de cierto objetivo. Pero pertenece a la naturaleza misma de un juego no tener más objetivo que el entretenimiento (eso es lo que distingue los juegos de las actividades productivas), por lo que resulta imposible decir si alguna de las reglas arbitrarias del juego es "esencial"». En la medida en que las reglas del golf «son (como en todos los juegos) enteramente arbitrarias», según Scalia, no hay base para evaluar críticamente las reglas establecidas por la asociación que regula el juego.

Sin embargo, la visión que tiene Scalia de los deportes resulta algo exagerada. Cualquier aficionado a un deporte la encontraría extraña. Si la gente creyera realmente que las reglas de su deporte favorito son arbitrarias y no persiguen poner de manifiesto y celebrar ciertos talentos y virtudes dignas de admiración, difícilmente podría mostrar interés por el resultado del juego. El deporte se confundiría con el espectáculo, y dejaría de ser un objeto de apreciación para convertirse en una fuente de entretenimiento. Dejando a un lado las consideraciones de seguridad, no habría razón para restringir el empleo de fármacos y alteraciones genéticas para optimizar del rendimiento (ninguna razón, al menos, relacionada con la integridad del juego y no con la cantidad de público).

La degeneración del deporte en espectáculo no es un fenómeno exclusivo de la época de la ingeniería genética. Sin embargo, ilustra la erosión que pueden suponer las técnicas optimizadoras del rendimiento, ya sean genéticas o de otro tipo, para aquella parte de las prácticas atléticas y artísticas que tiene por objeto celebrar los talentos y los dones naturales.

Hijos de diseño, padres diseñadores

Amenazada en el deporte, la ética del don persiste aún en la crianza. Pero también aquí la bioingeniería y la optimización genética amenazan con desplazarla. Tratar a los hijos como dones es aceptarlos tal como son, no como objetos de nuestro diseño, o productos de nuestra voluntad, o instrumentos de nuestra ambición. El amor de los padres no está en función de los talentos y los atributos que resulte tener su hijo. Escogemos a nuestros amigos y a nuestras parejas al menos en parte en razón de las cualidades que encontramos atractivas en ellos. Pero no escogemos a nuestros hijos. Sus cualidades son impredecibles, y ni siquiera los padres más concienzudos pueden considerarse plenamente responsables de cómo sea su hijo. Por eso la paternidad nos enseña, más que ninguna otra relación humana, lo que el teólogo William F. May llama la «apertura a lo recibido» [*openness to the unbidden*].

Moldear y contemplar

La resonante expresión de May describe una cualidad del carácter y del corazón que refrena la ambición de dominio y control y promueve una aceptación de la vida como don. Dicha cualidad nos ayuda a ver que la objeción moral más profunda contra el perfeccionamiento no tiene tanto que ver con la perfección buscada como con la disposición humana que este impulso expresa y promueve. El problema no es que los padres usurpen la autonomía del hijo que diseñan. (Éste tampoco podría escoger sus rasgos genéticos por sí mismo.) El problema reside en la *hybris* de los padres, en su ambición de controlar el misterio del nacimiento. No es que eso convierta inmediatamente a los padres en

tiranos para sus hijos, sino que desfigura la relación entre ambos, y priva a los padres de la humildad y la empatía humana que promueve la apertura a lo recibido.

Aceptar a los hijos como dones no significa mantener una actitud pasiva ante la enfermedad. Curar al hijo enfermo o lesionado no sustituye sus capacidades naturales sino que permite su desarrollo. Es cierto que el tratamiento médico interviene en la naturaleza, pero lo hace en nombre de la salud y por lo tanto no representa una ambición desmedida de dominio y control. Incluso los mayores esfuerzos para tratar o curar la enfermedad no constituyen un asalto prometeico sobre lo recibido. La razón es que la medicina está gobernada, o al menos guiada, por la norma de restaurar y preservar las funciones humanas naturales constitutivas de la salud.

La medicina, igual que el deporte, es una práctica que tiene un propósito, una finalidad que la orienta y la limita. Naturalmente, es posible discrepar acerca de lo que debe considerarse una buena salud o un funcionamiento humano normal; no es una cuestión únicamente biológica. Puede haber desacuerdo, por ejemplo, acerca de si la sordera es una discapacidad que es preciso curar o una forma de comunidad e identidad que es preciso proteger. Pero incluso en estos casos el desacuerdo parte del supuesto de que la finalidad de la medicina es promover la salud y curar la enfermedad.

Algunas personas sostienen que la obligación de los padres de curar al hijo enfermo implica una obligación de optimizar al sano, de maximizar su potencial para el éxito en la vida. Pero esto sólo es válido si aceptamos la idea utilitarista de que la salud no es un bien humano específico, sino un medio más para maximizar la felicidad o el bienestar. El bioético Julian Savulescu, por ejemplo, argumenta que «la salud no es valiosa intrínsecamente», sino sólo «instrumentalmente»,

como «recurso» que nos permite hacer lo que queremos. Esta forma de concebir la salud elimina la distinción entre curar y mejorar. Según Savulescu, los padres no sólo tienen el deber de promover la salud de sus hijos; también están «moralmente obligados a modificar genéticamente a sus hijos». Los padres deberían usar la tecnología disponible para manipular «la memoria, el temperamento, la paciencia, la empatía, el sentido del humor, el optimismo» y otras características de sus hijos para darles «las máximas oportunidades de llevar la mejor vida posible».

Es un error concebir la salud en términos enteramente instrumentales, como forma de maximizar algo distinto de ella. La buena salud, igual que el buen carácter, es un elemento constitutivo del desarrollo humano. Dentro de cierto margen, puede decirse que cuanto más salud mejor, pero no es un bien que pueda maximizarse. Nadie aspira a ser un virtuoso de la salud (a excepción tal vez de los hipocondriacos). En la década de 1920, los partidarios de la eugenesia realizaban concursos de salud en las ferias estatales, y otorgaban premios a las «familias más aptas». Pero esta estafalaria práctica no hace sino ilustrar lo absurdo de concebir la salud en términos instrumentales, o como un bien que deba maximizarse. A diferencia de los talentos y los rasgos que promueven el éxito en una sociedad competitiva, la salud es un bien limitado; los padres pueden desearlo para sus hijos sin riesgo de verse atrapados en una carrera armamentista.

Al cuidar de la salud de sus hijos, los padres no se erigen en sus diseñadores ni convierten a sus hijos en productos de su voluntad o en instrumentos de su ambición. No puede decirse lo mismo de los padres que pagan grandes sumas de dinero para seleccionar el sexo de su hijo (por razones no médicas) o que aspiran a diseñar los talentos intelectuales o las capacidades atléticas de sus hijos por medio de la

ingeniería genética. Como en todas las distinciones, la línea que separa la terapia del perfeccionamiento se desdibuja en los extremos. (¿Qué decir de la ortodoncia, por ejemplo, o de la hormona del crecimiento para niños muy bajos?) Pero esto no resta importancia al razonamiento que hay detrás de esta división: la aspiración de perfeccionar a los propios hijos puede llevar a algunos padres a expresar y adoptar actitudes contrarias a la norma del amor incondicional.

Naturalmente, el amor incondicional no requiere que los padres se abstengan de configurar y dirigir el desarrollo de su hijo. Al contrario, los padres tienen la obligación de formar a sus hijos, de ayudarles a descubrir y desarrollar sus talentos y sus dones. Tal como señala May, el amor de los padres tiene dos aspectos: la aceptación y la transformación. En su primer aspecto afirma el ser del hijo, mientras que en el segundo persigue el bienestar del hijo. Cada uno de estos aspectos corrige los excesos del otro: «El vínculo se convierte en demasiado quietista si se reduce a una mera aceptación del niño tal como es». Los padres tienen un deber de promover la excelencia de su hijo.

En nuestros días, sin embargo, hay padres abiertamente ambiciosos que se dejan llevar por el aspecto transformador y exigen toda clase de logros de sus hijos, en busca de la perfección. «A los padres les cuesta mantener un equilibrio entre los dos aspectos del amor», observa May. «El amor-aceptador, sin amor-transformador, degenera en indulgencia y en último término dejadez. El amor-transformador, sin amor-aceptador, comienza estimulando y termina rechazando». May descubre un paralelo en la ciencia moderna para estos impulsos en competencia: también la ciencia nos induce a contemplar el mundo que nos ha sido dado, a estudiarlo y saborearlo, pero también a moldearlo, transformarlo y perfeccionarlo

El mandato de moldear a los propios hijos, de cultivarlos y mejorarlos, vuelve difícil justificar el rechazo del perfeccionamiento. Admiramos a los padres que quieren lo mejor para sus hijos, que no ahorran ningún esfuerzo para ayudarles a conseguir la felicidad y el éxito. ¿Cuál es pues la diferencia entre proporcionarles esta ayuda por medio de la educación y la formación, y hacerlo por medio de la optimización genética? Algunos padres ponen a sus hijos en una situación de ventaja al matricularlos en escuelas caras, contratar a tutores privados, enviarlos a campamentos de tenis, pagarles clases de piano, clases de ballet, de natación, cursos de preparación para el SAT, etc. Si es permisible, incluso admirable, que los padres ayuden a sus hijos de todos estos modos, ¿por qué no es igual de admirable que usen cualquier técnica genética que pueda surgir (en la medida en que sea segura) para optimizar la inteligencia, el talento musical o la competencia atlética de sus hijos?

Los defensores del perfeccionamiento argumentan que no existe ninguna diferencia, en principio, entre perfeccionar a un hijo a través de la educación y hacerlo a través de la bioingeniería. Los críticos del perfeccionamiento insisten en que hay toda la diferencia del mundo. Su argumento es que tratar de mejorar a los hijos manipulando su constitución genética recuerda la eugenesia, un desacreditado movimiento del siglo pasado que pretendía mejorar la especie humana a través de políticas dirigidas a la mejora del acervo genético, entre las que se incluía la esterilización forzosa y otras medidas detestables. Estas dos analogías en competencia pueden ayudarnos a esclarecer el estatus moral del perfeccionamiento genético. ¿A qué se parece más el intento de los padres de perfeccionar a sus hijos mediante la ingeniería genética, a la educación y la formación (algo en principio bueno) o a la eugenesia (algo en principio malo)?

Los defensores del perfeccionamiento tienen razón hasta cierto punto: perfeccionar a los hijos mediante la ingeniería genética se parece a algunas prácticas que se han vuelto comunes hoy en la educación de los hijos, y que imponen sobre ellos un alto grado de control y presión. Pero este parecido no cuenta precisamente en favor del perfeccionamiento genético. Al contrario, subraya un problema dentro de la tendencia a la hiperpaternidad [*hyperparenting*].

Los ejemplos más notables son los padres locos del deporte, empeñados en convertir a sus hijos en campeones. Algunas veces lo consiguen, como en el caso de Richard Williams, que según parece planeó las carreras tenísticas de sus hijas Venus y Serena Williams antes de que nacieran; o de Earl Woods, que le regaló un palo de golf a Tiger Woods cuando estaba todavía en el parque. «Hay que aceptarlo, ningún niño se dedica de este modo al deporte», dijo Richard Williams al *New York Times*. «Eso es algo que hacen los padres, y en eso tengo toda la culpa. Si no lo planifican, créanme, no va a suceder».

Podemos encontrar actitudes parecidas fuera del mundo del deporte de élite, entre los padres desencajados de tanto gritar junto a los campos de fútbol y de beisbol juvenil de todo el país. La epidemia de intrusión y competitividad paterna es tan aguda que las ligas deportivas juveniles han tratado de controlarla mediante el establecimiento de zonas donde los padres no tienen acceso, fines de semana silenciosos (sin gritos ni ánimos), y premios para el espíritu deportivo y el autocontrol de los padres.

Los gritos desde las gradas no son el único precio que deben pagar los atletas jóvenes por la tendencia de los padres a la hiperpaternidad. A medida que los partidos informales y de patio se han ido convirtiendo en ligas deportivas organizadas y gestionadas por estos mismos padres, los pediatras informan de un alarmante incremento entre los adolescentes

de las lesiones por exceso de entrenamiento. Hay lanzadores [*pitchers*] de dieciséis años que deben someterse a operaciones de reconstrucción del codo, una operación por la que antes pasaban sólo algunos lanzadores de las ligas profesionales que trataban de alargar su carrera. El Dr. Lyle Micheli, director de medicina deportiva del Hospital Infantil de Boston, informa de que el 70 por ciento de sus pacientes jóvenes sufren lesiones por exceso de entrenamiento, si bien hace veinticinco años eran sólo el 10 por ciento. Los médicos deportivos atribuyen la epidemia de lesiones a la creciente tendencia a forzar que los niños se especialicen en un solo deporte desde una edad muy temprana, y se entrenen durante todo el año. «Los padres piensan que maximizan las oportunidades de sus hijos al concentrarlos en un solo deporte», dijo el Dr. Micheli. «Pero los resultados a menudo no son los que esperaban».

Los organizadores y los médicos del mundo del deporte juvenil no son los únicos que tratan de contener a unos padres excesivamente celosos. Los administradores universitarios también se quejan del creciente problema que supone la voluntad de los padres de controlar las vidas de sus hijos: escriben las solicitudes de ingreso de sus hijos, llaman una y otra vez a la oficina de admisiones, ayudan a sus hijos con las redacciones de clase, se quedan a pasar la noche en los dormitorios universitarios. Algunos padres llegan incluso a telefonar a la universidad para pedir que despierten a su hijo por la mañana. «Los padres de los estudiantes universitarios están fuera de control», asegura Marilee Jones, decana de admisiones del MIT, que ha convertido en una misión personal el reclamo de una cierta contención a los padres. Lo mismo piensa Judith R. Shapiro, presidenta del Barnard College. Tal como escribió en un editorial titulado «Cómo mantener a los padres fuera del campus»: «Su presunto derecho como consumidores, sumado a una incapacidad de ceder el control, hace que algunos padres quieran

controlar todos los aspectos de la vida universitaria de sus hijos: desde el proceso de admisión hasta la elección de carrera. Aunque siguen siendo una excepción, esta clase de padres son una realidad cada vez más presente en la vida de los profesores, los decanos y los presidentes».

La ansiedad de los padres por moldear y controlar las carreras académicas de sus hijos se ha intensificado en la última década, cuando la generación del *baby boom*, acostumbrada a tener el control de las situaciones, se preparaba para enviar a sus hijos a la universidad. Una generación atrás, pocos estudiantes de secundaria se tomaban la molestia de prepararse para el SAT. Hoy, los padres dedican grandes cantidades de dinero a cursos, tutores, libros y software para que sus hijos se preparen para el SAT, lo que ha convertido la preparación para el test en una industria que mueve *2.500* millones de dólares. Entre *1992 y 2001*, una de las principales empresas de preparación para el test, Kaplan, vio como sus ingresos brutos aumentaban un *225* por ciento.

Los cursos de preparación para el SAT no son el único medio a disposición de los padres ricos para desarrollar y sacar brillo a las virtudes de su progenie en el momento del ingreso en la universidad. Los psicólogos educativos informan de que cada vez hay más padres que tratan de obtener el diagnóstico de una discapacidad de aprendizaje para sus hijos mientras todavía están en secundaria, con el único propósito de que se les conceda tiempo adicional al hacer el SAT. Esta "compra de diagnósticos" se vio aparentemente estimulada por el anuncio del Consejo Escolar [*College Board*] en *2002* de que ya no pondría un asterisco junto a los resultados de los estudiantes a los que se había concedido tiempo extra en razón de una discapacidad de aprendizaje. Los padres están dispuestos a poner sobre la mesa hasta *2.400* dólares

por evaluación y 250 dólares por hora para que un psicólogo defienda el caso de un alumno ante el instituto o ante Educational Testing Service, empresa responsable del SAT. Si un psicólogo no les da el diagnóstico que quieren, van a buscarlo a otra parte.

La hiperpaternidad exige tiempo y esfuerzo, por lo que algunos padres subcontratan el trabajo a consejeros y asesores. A cambio de unos honorarios que pueden alcanzar los 500 dólares por hora, hay consejeros privados de admisión en las universidades que guían a los estudiantes a través de los rigores del proceso de solicitud: decidir dónde presentarlas, editar los textos presentados a admisiones, compilar los currículos, practicar las entrevistas. La creciente angustia paterna ha convertido el negocio de la consejería privada en una industria floreciente. Según la Asociación de Consejeros Educativos Independientes, que representa a estos profesionales, más del 10 por ciento de los alumnos que ingresan actualmente en la universidad han utilizado consejeros profesionales, si bien en 1990 eran sólo el 1 por ciento.

La empresa más prestigiosa del negocio, IvyWise, de Manhattan, ofrece un "paquete de platino" de dos años para la admisión universitaria por 32.995 dólares. A cambio de esta jugosa suma, Katherine Cohen, fundadora de la empresa, se hace cargo de los clientes desde muy temprano y les dice qué actividades extracurriculares, qué trabajos voluntarios y qué experiencias de verano deberían realizar durante el instituto para pulir su currículum y aumentar sus opciones de admisión. Katherine no sólo promociona a los niños ante las universidades, sino que ayuda también a desarrollar el producto: un hiperpadre de alquiler. «Yo no oriento solicitudes», dice Cohen: «Yo oriento vidas».

Para algunos padres, la batalla por promocionar y posicionar a sus hijos para su admisión en una universidad de élite comienza a una edad muy

temprana. El socio de Cohen ofrece un servicio llamado IvyWise Kids a padres ansiosos por conseguir plazas para sus hijos en las escuelas privadas de primaria más codiciadas en New York (las llamadas "*Baby Ivies*"), así como en las buscadas guarderías que ofrecen un acceso privilegiado a aquéllas. La desaforada competición por la admisión en preescolar saltó a la luz hace algunos años con la historia de Jack Brubman, un analista de bolsa de Wall Street que confesó en un e-mail haber mejorado su valoración de las acciones de AT&T para ganarse el favor de su jefe, que le estaba ayudando a conseguir la admisión de sus dos hijas gemelas de dos años en la prestigiosa guardería Y de la calle 92.

La presión para rendir más

La disposición de Grubman a mover cielo y tierra, e incluso el mercado, para conseguir que sus hijas de dos años ingresaran en una guardería de moda es un signo de los tiempos. Apunta hacia un cúmulo de presiones en la vida americana que altera las expectativas de los padres respecto a sus hijos, e incrementa las exigencias sobre los hijos para que mejoren su rendimiento. Cuando los alumnos de preescolar solicitan ingreso en guarderías y escuelas de primaria privadas, su destino depende de unas cartas de recomendación favorables y de un test estandarizado que pretende evaluar su inteligencia y desarrollo. Algunos padres contratan a una persona para que prepare a sus hijos para el test. Muchos se gastan 34,95 dólares en un nuevo juguete superventas llamado *Time Tracker*, un aparato cubierto de luces y colores con un panel digital diseñado para enseñar a los niños cómo distribuir el tiempo durante los tests estandarizados. Recomendado para niños de cuatro años o más, el *Time Tracker* dispone de una voz masculina electrónica que anuncia: «Inicio» y «Se acabó el tiempo».

La imposición de tests a niños de párvulos no es una práctica limitada a las escuelas privadas. La administración Bush estableció que todos los niños de cuatro años matriculados en el programa "Head Start" debían pasar tests estandarizados. El aumento de los tests estatales en los cursos elementales ha llevado a que los distritos escolares de todo el país carguen más el currículo de los alumnos, y que las clases de lectura, de matemáticas y de ciencias vayan ocupando el lugar de las clases de artes, los descansos y las siestas. Para cuando los niños llegan a primer o segundo curso, ya llevan pesadas carteras de deberes a casa. Entre 1981 y 1997, la cantidad de deberes asignados a los niños de entre seis y ocho años se ha triplicado.

A medida que aumenta la presión para mejorar el rendimiento, también aumenta la necesidad de conseguir que los niños con tendencia a distraerse se concentren en sus tareas. Algunos atribuyen el acusado aumento en los diagnósticos de trastorno de déficit de atención e hiperactividad (TDAH) a las nuevas exigencias impuestas a los niños. El Dr. Lawrence Diller, pediatra y autor de *Running on Ritalin* [Enganchados al Ritalin], estima que entre el 5 y el 6 por ciento de los niños estadounidenses de menos de dieciocho años (un total de cuatro o cinco millones de niños) están bajo tratamiento de Ritalin y otros estimulantes, el tratamiento de moda para el TDAH. (Los estimulantes contrarrestan la hiperactividad al facilitar que el niño se centre y mantenga su atención en una sola cosa, sin saltar de una a otra.) A lo largo de los últimos quince años, la producción legal de Ritalin ha aumentado un 1.700 por ciento, y la producción de la anfetamina Adderall, también promocionada como tratamiento para el TDAH, ha aumentado un 3.000 por ciento. Para las empresas farmacéuticas, el mercado estadounidense del Ritalin y otros productos relacionados es una bicoca: 1.000 millones de dólares al año.

Pero no todo el aumento de las prescripciones de Ritalin para niños y adolescentes de los últimos años se debe a problemas de atención o de hiperactividad. Los estudiantes universitarios o de secundaria han aprendido que los estimulantes también mejoran la concentración de las personas con una capacidad de atención normal; algunos compran o toman prestado el Ritalin a sus compañeros de clase para optimizar su rendimiento en el SAT o en los exámenes universitarios. Uno de los descubrimientos más inquietantes que se han hecho acerca del uso del Ritalin es que cada vez hay más médicos que lo prescriben para preescolares. Aunque no está aprobado para menores de seis años, las prescripciones para niños de entre dos y cuatro años prácticamente se triplicaron entre 1991 y 1995.

En la medida en que el Ritalin sirve tanto a fines médicos como no médicos —para curar el TDAH y para optimizar el rendimiento de niños saludables que buscan una ventaja competitiva— plantea el mismo dilema moral que las demás técnicas perfectivas. Sea cual sea la solución que demos a estos dilemas, el debate planteado alrededor del Ritalin revela la distancia cultural que nos separa del debate sobre las drogas (como por ejemplo la marihuana y el LSD) de hace una generación. A diferencia de las drogas de los años sesenta y setenta, el Ritalin y el Adderall no son para tomarse un descanso sino para ponerse al trabajo, no son para contemplar y aprehender el mundo, sino para moldearlo y encajar en él. Antes calificábamos el uso no médico de las drogas de "recreativo". El término ya no es de aplicación. Los esteroides y los estimulantes alrededor de los cuales gira el debate del perfeccionamiento no persiguen la recreación sino la conformidad: una forma de responder a las exigencias de rendimiento y perfección impuestas por una sociedad competitiva. Es esta exigencia de rendimiento y perfección la que anima la revuelta contra lo recibido. Esta es la raíz más profunda de las reservas

morales que plantea el perfeccionamiento.

Algunos ven una frontera muy clara entre la optimización genética y otras formas de buscar una mejora en los hijos o en uno mismo. La manipulación genética parece de algún modo peor —más intrusiva, más siniestra— que otras formas de optimizar el rendimiento y perseguir el éxito. Pero en términos morales, la diferencia es menos significativa de lo que parece.

Los que defienden que la bioingeniería se parece a otros medios empleados por padres ambiciosos para configurar y moldear a sus hijos tienen parte de razón. Pero este parecido no justifica que nos lancemos a la manipulación genética de niños y niñas. Más bien nos da razones para cuestionar algunas prácticas educativas habitualmente aceptadas y que se basan más en la presión que en la tecnología. La hiperpaternidad característica de nuestro tiempo traduce un exceso en la ambición de dominio y control que olvida el carácter recibido de la vida. Y esto nos acerca de forma inquietante a la eugenesia.

4

La vieja y la nueva eugenesia

La eugenesia fue un movimiento de grandes ambiciones: mejorar la constitución genética de la humanidad. El término, que significa "bien nacido", fue acuñado en 1883 por Sir Francis Galton, un primo de Charles Darwin que aplicó métodos estadísticos al estudio de la herencia. Convencido de que la herencia era la responsable del talento y del carácter, pensó que sería posible «producir una raza de hombres altamen-

te dotados mediante una sabia política de matrimonios a lo largo de varias generaciones consecutivas». Galton reclamó que la eugenesia fuera «introducida en la conciencia nacional, como una nueva religión», y animó a las personas con talento a escoger sus parejas con criterios eugénicos. «Lo que la naturaleza hace ciega, lenta y brutalmente, el hombre puede hacerlo previsoramente, rápida y amablemente... La mejora de nuestra raza me parece uno de los fines más elevados que podemos razonablemente perseguir».

La vieja eugenesia

La idea de Galton llegó hasta Estados Unidos, donde animó un movimiento popular en las primeras décadas del siglo XX. En 1910, el biólogo y entusiasta de la eugenesia Charles B. Davenport abrió una Oficina de Archivos Eugénicos en Cold Spring Harbor, Long Island. Su misión era enviar trabajadores a las prisiones, hospitales, casas de beneficencia y manicomios de todo el país para investigar y recoger datos acerca del historial genético de las personas consideradas defectuosas. En palabras de Davenport, el proyecto consistía en catalogar «las principales vetas de protoplasma humano que circulan por el país». Davenport confiaba en que tales datos servirían de base para los esfuerzos eugénicos destinados a evitar la reproducción de aquellos que no fueran genéticamente aptos.

La cruzada para liberar al país del protoplasma defectuoso no fue un movimiento marginal de cuatro racistas y excéntricos. El trabajo de Davenport recibía financiación de la Carnegie Institution; de la sra. E.H. Harriman, viuda y heredera del magnate del ferrocarril de la Union Pacific; y de John D. Rockefeller, Jr. Los más destacados reformadores progresistas del momento se unían a la causa de la eugenesia. Theodore Roosevelt le escribió a Davenport: «Algún día, nos daremos cuenta de que

el primer deber, el deber más importante del ciudadano responsable y de buena clase, es dejar tras de sí su sangre en el mundo; y que no deberíamos permitir la perpetuación de los ciudadanos de mala clase». Margaret Sanger, pionera del feminismo y defensora del control de natalidad, también abrazó la eugenesia: «Más hijos de los aptos, menos de los no aptos: ese es el principal objetivo del control de natalidad».

Parte del programa eugenésico era exhortatorio y educacional. La Sociedad Americana de Eugenesia organizaba concursos de "La familia más apta" en las ferias estatales de todo el país, junto a los concursos de ganado. Los concursantes remitían sus historias eugenésicas y se sometían a pruebas médicas, psicológicas y de inteligencia; las familias más aptas recibían un trofeo. En la década de 1920, se ofrecían cursos de eugenesia en 350 universidades y facultades del país, en los que se advertía a los jóvenes estadounidenses más privilegiados de su deber reproductivo.

Pero el movimiento eugenésico también tenía un rostro más brutal. Los partidarios de la eugenesia promovieron leyes para impedir la reproducción de aquellos con genes indeseables: en 1907 Indiana adoptó la primera ley que permitía la esterilización forzosa de los enfermos mentales, los prisioneros y los pobres. Al final fueron 29 los estados que adoptaron leyes de esterilización forzosa, y más de 60.000 estadounidenses genéticamente "deficientes" fueron esterilizados.

En 1927 el Tribunal Supremo de Estados Unidos ratificó la constitucionalidad de las leyes de esterilización en el célebre caso de *Buck v. Bell*. El caso implicaba a Carrie Buck, una madre soltera de diecisiete años que había sido internada en una institución para retrasados mentales y había recibido la orden de someterse a una operación de esterilización. El juez Oliver Wendell Holmes fue el encargado de redactar la conclusión de la mayoría de ocho contra uno que ratificaba la

ley de esterilización: «Más de una vez hemos visto que el bienestar público puede reclamar las vidas de los mejores ciudadanos. Resultaría extraño que no pudiera reclamar estos sacrificios menores de los que constituyen una carga para las energías del país... El principio que soporta la vacunación obligatoria es lo bastante amplio como para extenderse hasta la sección de las trompas de Falopio. En lugar de esperar a ejecutar por sus crímenes a una prole degenerada, o de permitir que caiga en la miseria por su imbecilidad, es mejor para todo el mundo que la sociedad impida la perpetuación de los manifiestamente no aptos». En referencia al hecho de que la madre de Carrie Buck y presuntamente también su hija eran también mentalmente deficientes, Holmes concluía: «Tres generaciones de imbéciles son suficientes».

En Alemania, la legislación eugenésica de Estados Unidos encontró un admirador en Adolf Hitler. *Mein Kampf* contenía toda una proclama de fe eugenésica por parte de Hitler: «La demanda de impedir que las personas defectuosas generen descendencia igualmente defectuosa viene avalada por la razón más transparente y, sistemáticamente ejecutada, representa el acto más generoso hacia la humanidad. Evitará sufrimientos innecesarios a millones de desgraciados, y contribuirá de este modo a una mejora continuada de la salud en conjunto». Cuando llegó al poder en 1933, Hitler promulgó una ambiciosa ley de esterilización eugenésica que mereció los elogios de los eugenistas estadounidenses. *Eugenical News*, una revista de Cold Spring Harbor, publicó una traducción literal de la ley y señaló orgullosamente sus similitudes con el modelo de ley de esterilización propuesto por el movimiento eugenista estadounidense. En California, donde la eugenesia contaba con muchos partidarios, la revista *Los Angeles Times* exaltó en un reportaje de 1935 las virtudes de la eugenesia nazi. El pomposo titular era: «Por qué dice Hitler: "Esterilicen a los no aptos"!» «Aquí tenemos, tal vez, un aspecto de la nueva Alemania

que Estados Unidos, junto con el resto del mundo, difícilmente puede permitirse criticar»

Al final, Hitler llevó la eugenesia más allá de la esterilización, hasta el asesinato de masas y el genocidio. Al término de la Segunda Guerra Mundial, las noticias acerca de las atrocidades nazis contribuyeron a la retirada del movimiento eugenista estadounidense. Las esterilizaciones involuntarias se redujeron entre las décadas de 1940 y 1950, aunque algunos estados las siguieron practicando hasta los años setenta. En 2002 y 2003, después de que investigaciones periodísticas pusieran al descubierto las crueldades eugenésicas del pasado, los gobernadores de Virginia, Oregón, California, Carolina del Norte y Carolina del sur emitieron declaraciones oficiales de disculpa a las víctimas de la esterilización forzosa.

La sombra de la eugenesia se proyecta sobre los debates actuales acerca del perfeccionamiento y la ingeniería genética. Los críticos de la ingeniería genética argumentan que la clonación humana, la optimización y la búsqueda de niños de diseño no son sino formas "privatizadas" o "de mercado" de la eugenesia. Los defensores de la optimización responden que las decisiones genéticas libremente adoptadas no son realmente eugenésicas, al menos no en el sentido peyorativo del término. Suprimir la coerción, sostienen, es suprimir todo aquello que vuelve repugnantes las políticas eugenésicas.

Reflexionar acerca de la lección de la eugenesia es otra forma de abordar la ética del perfeccionamiento. Los nazis dieron mala reputación a la eugenesia. ¿Pero qué tenía exactamente de malo? ¿Es sólo su aspecto coercitivo? ¿O hay algo que está mal incluso en las formas no coercitivas de controlar la constitución genética de la generación siguiente?

Eugenesia de libre mercado

Consideremos un caso reciente de política eugenésica que no llega a la coerción. En la década de 1980, Lee Kuan Yew, primer ministro de Singapur, estaba preocupado por el hecho de que las mujeres educadas de Singapur tenían menos hijos que las menos educadas. «Si mantenemos esta desigualdad reproductiva», dijo, «no podremos mantener nuestros estándares actuales». Las generaciones siguientes, temía Kuan, quedarían «vacías de talento». Para evitar la decadencia, el gobierno instituyó políticas para incitar a los graduados universitarios a casarse y tener hijos: un servicio estatal de citas por ordenador, incentivos financieros para que las mujeres educadas tuvieran hijos, clases de cortejo en el currículo de licenciatura y cruceros "del amor" gratuitos para graduados universitarios solteros. Al mismo tiempo, se ofrecía una entrada de 4.000 dólares para un apartamento de protección oficial a las mujeres con ingresos bajos y sin graduado escolar... a condición de que aceptaran someterse a esterilización.

La política adoptada en Singapur daba a la eugenesia un giro de mercado; ya no se forzaba la esterilización de los ciudadanos más desfavorecidos, sino que se les pagaba por hacerlo. Sin embargo, es probable que las personas que encontraban moralmente aborrecibles las propuestas de la eugenesia también se sientan incómodas ante la versión voluntaria de Singapur. Algunos podrían objetar que los 4.000 dólares de incentivo equivalen a una coerción, en especial tratándose de mujeres pobres con limitadas perspectivas vitales. Otros podrían objetar que incluso los cruceros del amor para los privilegiados forman parte de un programa colectivista que interfiere en unas elecciones reproductivas que las personas deberían tomar libremente, no cogidos de la mano ni observados por el ojo del Estado. (Parece que estas políticas fueron impopulares entre las mujeres, que se sentían empujadas a "criar" para

Singapur.) Pero la eugenesia es objetable también por otras razones: aunque no haya ningún tipo de coerción, algo está mal en la ambición, ya sea individual o colectiva, de determinar las características genéticas de nuestra progenie mediante un diseño deliberado. En nuestros días, no es tan probable que estas ambiciones se traduzcan en políticas eugenésicas promovidas por el Estado como que lo hagan en prácticas reproductivas que permitan a los padres escoger la clase de hijos que desean tener.

James Watson, el biólogo que descubrió, junto con Francis Crick, la estructura de doble hélice del ADN, no ve nada malo en la optimización o en la ingeniería genética, a condición de que sean libremente elegidos y no impuestos por el Estado. Lo que ocurre, según Watson, es que el lenguaje de la elección coexiste con la vieja sensibilidad eugenésica: «Si realmente eres estúpido, yo llamaría a eso una enfermedad», dijo recientemente Watson al *Times* de Londres. «¿Cuál es el origen del 10 por ciento de la parte baja de la escala que encuentran grandes dificultades incluso en la escuela primaria? A muchas personas les gustaría decir: "La pobreza y cosas por el estilo". Pero probablemente no es así. Me gustaría saltarme todo eso, para ayudar a ese 10 por ciento».

Unos años antes, Watson levantó una gran controversia al decir que si se descubriera un gen de la homosexualidad, una mujer embarazada que no quisiera un hijo homosexual debería ser libre de abortar. Ante la oleada de indignación que provocó este comentario, Watson replicó que no pretendía señalar concretamente a los homosexuales sino enunciar un principio: las mujeres deberían ser libres para abortar fetos por cualquier preferencia genética suya, ya fuera que un test mostrara que el hijo o la hija iba a nacer disléxico, o sin talento musical o demasiado bajo para jugar al baloncesto.

Los casos señalados por Watson no plantean ningún problema especial a los adversarios pro-vida al aborto, para quienes toda forma de aborto es

un crimen terrible. Pero para aquellos que no suscriben la posición del "derecho a la vida", los ejemplos de Watson plantean una pregunta difícil: si la posibilidad de un aborto para evitar un hijo homosexual o disléxico nos resulta tan difícil de aceptar a nivel moral, ¿no deberíamos pensar que hay algo rechazable en general en toda esta clase de decisiones tomadas en función de preferencias eugenésicas, por más que no haya ningún tipo de coacción?

Consideremos también el mercado de los óvulos y el esperma. La inseminación artificial permite a los futuros padres comprar gametos con los rasgos genéticos que deseen para su prole. Se trata de una forma menos segura que la clonación o la preimplantación según diagnóstico genético de diseñar a los propios hijos, pero ofrece un buen ejemplo de una práctica reproductiva que adapta la vieja eugenesia al nuevo consumismo. Recordemos el anuncio que apareció en algunos periódicos de universidades de la *Ivy League*, ofreciendo 50.000 dólares a cambio de un óvulo de una mujer joven que midiera 1'77, fuera de complejión atlética, no tuviera problemas médicos importantes en la familia y hubiera obtenido un resultado combinado de 1400 o más en el SAT. Más recientemente, surgió una página web que pretendía subastar óvulos de modelos de moda cuyas fotos aparecían en la propia página (las sumas de partida oscilaban entre 15.000 y 150.000 dólares).

¿Qué objeción moral —si es que hay alguna— cabe oponer al mercado de óvulos? En la medida en que nadie se encuentra forzado a comprar o vender, no puede estar mal por razones de coerción. Alguien podría señalar el riesgo de que los elevados precios supusieran un abuso para las mujeres pobres, al presentarles ofertas que no pudieran permitirse rechazar. Pero lo más probable es que los óvulos que alcancen las mayores cotizaciones se encuentren entre los privilegiados, no entre los pobres. Que el mercado de los óvulos de primera calidad suscite reservas

morales muestra que los problemas de la eugenesia no se resuelven con la libertad de elección.

Tal vez entendamos mejor el motivo si nos fijamos en las historias de dos bancos de esperma. El Repository for Germinal Choice, uno de los primeros bancos de esperma de Estados Unidos, no era una empresa comercial. Fue creado en 1980 por Robert Graham, un filántropo eugenésico entregado a la causa de mejorar el «plasma germinal» del mundo y contrarrestar el auge de los «humanos retrógrados». Su plan consistía en recoger esperma de científicos ganadores de Premio Nobel y ponerlo a disposición de mujeres en busca de donantes, con la esperanza de que criaran bebés superinteligentes. Sin embargo, Graham tuvo problemas para convencer a los ganadores del Premio Nobel para que donaran su esperma para un proyecto tan estafalario, por lo que tuvo que conformarse con el esperma de científicos jóvenes y prometedores. El banco de esperma cerró en 1999.

El California Cryobank, uno de los bancos de esperma más importantes del mundo, es en cambio una empresa lucrativa. No persigue ningún fin eugenésico. El Dr. Cappy Rothman, cofundador de la empresa, no siente otra cosa que deprecio por los programas eugenésicos de Graham. Y sin embargo los estándares que impone el Cryobank sobre los donantes de esperma que recluta no son menos exigentes que los de Graham. El Cryobank tiene oficinas en Cambridge, Massachusetts, situadas a medio camino entre Harvard y el MIT, así como en Palo Alto, California, cerca de Stanford. Introduce sus anuncios para donantes en los periódicos universitarios (ofrece pagar hasta 900 dólares al mes), y acepta a menos del 3 por ciento de los donantes que se ofrecen.

El márketing del Cryobank se basa en el prestigioso origen de su esperma. Su catálogo de donantes ofrece información detallada acerca de las características físicas de cada donante, así como de su origen étnico y

carrera universitaria. A cambio de una tarifa extra, los posibles clientes pueden comprar los resultados de un test que evalúa el temperamento y el carácter del donante. Rothman informa de que el donante ideal de esperma del Cryobank posee un título universitario, mide metro ochenta y tiene los ojos marrones, pelo rubio y hoyuelos, no porque la empresa desee propagar esos rasgos, sino porque son los que desean sus clientes. «Si nuestros clientes quisieran a adolescentes marginados, les daríamos adolescentes marginados».

No todo el mundo se opone a la venta comercial de esperma. Pero cualquier persona que encuentre problemático el aspecto eugenésico del banco de esperma de premios Nobel, debería encontrar problemático también el Cryobank, por más orientado al cliente que esté. ¿Dónde reside, en definitiva, la diferencia moral entre diseñar a los hijos de acuerdo con una finalidad eugenésica específica y diseñarlos de acuerdo con los dictados del mercado? Ya se trate de mejorar el «plasma germinal» de la humanidad o de responder a las preferencias de los consumidores, ambas prácticas son eugenésicas en la medida en que ambas convierten a los hijos en productos de un diseño deliberado.

Eugenesia liberal

El lenguaje de la eugenesia está resurgiendo en la era del genoma, no sólo entre los críticos sino entre los defensores del perfeccionamiento. Una influyente escuela de filósofos políticos anglo-americanos propone una nueva "eugenesia liberal", por la que entiende una optimización genética no coercitiva que no limite la autonomía de los hijos. «Si los viejos eugenistas autoritarios pretendían producir ciudadanos a partir de un único molde diseñado de manera centralista», escribe Nicholas Agar, «la marca distintiva de la nueva eugenesia liberal es la neutralidad del

Estado». Los gobiernos no dirán a los padres qué clase de hijos e hijas deben diseñar, y los padres sólo podrán diseñar aquellos rasgos que optimicen las capacidades de su prole sin sesgar sus elecciones de plan de vida.

Un texto reciente sobre genética y justicia escrito por los bioéticos Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels y Daniel Wikler adopta una perspectiva parecida: la «mala reputación de la eugenesia» se debe a prácticas que «podrían evitarse en un programa eugenésico futuro». El problema de la vieja eugenesia es que impone las cargas de forma desproporcionada sobre los pobres y los débiles, que fueron injustamente segregados y esterilizados. Pero si los beneficios y las cargas de la optimización genética fueran equitativamente distribuidos, sostienen estos autores, no hay razón para oponerse a las medidas eugenésicas, e incluso podrían constituir una exigencia moral.

El filósofo del derecho Ronald Dworkin también defiende una versión liberal de la eugenesia. No hay nada malo en la ambición de que «las vidas de las generaciones futuras de seres humanos sean más largas y más plenas de talento y por lo tanto de éxito», escribe Dworkin. «Al contrario, si jugar a ser Dios significa luchar por mejorar nuestra especie, y lo que guía nuestros diseños conscientes es la voluntad de mejorar aquello que Dios de manera voluntaria o la naturaleza de manera ciega ha desarrollado evolutivamente a lo largo de eones, entonces el primer principio del individualismo ético impone esta lucha». El filósofo libertario Robert Nozick propuso un «supermercado genético» que permitiera a los padres encargar hijos prediseñados sin que se impusiera un único diseño al conjunto de la sociedad: «Este sistema de supermercado tiene la gran virtud de que no implica ningún centro de decisión que fije el modelo(s) de los futuros seres humanos».

Incluso John Rawls aprobó la eugenesia liberal en un breve pasaje de su

clásica obra *Teoría de la justicia* (1971). Aun en una sociedad que acuerda compartir los beneficios y las cargas de la lotería genética, escribió Rawls, pertenece «al interés de todos y cada uno disponer de los máximos talentos naturales. Eso les permite adoptar el plan de vida que prefieran». Las partes del contrato social «quieren asegurar para sus descendientes la mejor dotación genética (asumiendo que la suya propia es fija)». En consecuencia, las políticas eugenésicas no son sólo permisibles sino una exigencia de la justicia. «Con el tiempo, la sociedad debe pues dar pasos para preservar al menos el nivel general de capacidades naturales y para prevenir la difusión de defectos graves».

La eugenesia liberal es una doctrina menos peligrosa que la vieja eugenesia, pero también es menos idealista. A pesar de sus delirios y de sus aspectos más oscuros, el movimiento eugenésico del siglo XX nació de la aspiración de mejorar la humanidad, o de promover el bienestar colectivo de sociedades enteras. La eugenesia liberal evita toda ambición colectiva. No es un movimiento de reforma social sino una fórmula para que los padres más privilegiados tengan los hijos que desean y los preparen para el éxito en una sociedad competitiva.

Pero a pesar de su énfasis en la elección individual, la eugenesia liberal implica más coerción estatal de lo que parece a primera vista. Los defensores del perfeccionamiento no ven ninguna diferencia moral entre perfeccionar las capacidades intelectuales del hijo mediante la educación o hacerlo mediante la alteración genética. Lo que importa, desde la perspectiva de la eugenesia liberal, es que ni la educación ni la alteración genética violen la autonomía del hijo, o su «derecho a un futuro abierto». En la medida en que la capacidad optimizada sea un medio «abierto en cuanto a los fines», y por lo tanto no dirija al hijo hacia una carrera o plan de vida particular, es moralmente permisible.

Sin embargo, teniendo en cuenta el deber de los padres de promover el

bienestar de sus hijos (siempre respetando su derecho a un futuro abierto), tal optimización se convierte no sólo en permisible sino en obligatoria. Del mismo modo que el Estado puede exigir a los padres que envíen a sus hijos a la escuela, también puede exigirles que usen técnicas genéticas (en la medida en que sean seguras) para aumentar su CI. Lo que importa es que la capacidad optimizada sea «un medio abierto en cuanto a los fines, útil para prácticamente cualquier plan de vida... Cuanto más se acerquen estas capacidades a ser medios abiertos en cuanto a los fines, menos objeciones pueden plantearse a que el Estado promueva o incluso exija la optimización genética de estas capacidades». Debidamente entendido, el «principio del individualismo ético» liberal no sólo permite sino que «impone» luchar para «que las vidas de las generaciones futuras de seres humanos sean más largas y más plenas de talento y por lo tanto de éxito». Parece pues que la eugenesia liberal no rechaza después de todo la ingeniería genética; simplemente exige que se respete la autonomía del hijo o la hija diseñados.

La eugenesia liberal encuentra un buen número de partidarios entre los filósofos políticos y morales anglo-americanos, pero es rechazada por el filósofo político más destacado de Alemania, Jürgen Habermas. Muy consciente del oscuro pasado eugenésico de su país, Habermas se opone a la selección de embriones y a la manipulación genética para optimizaciones no médicas. Su oposición a la eugenesia liberal resulta especialmente intrigante porque según Habermas se funda enteramente sobre premisas liberales y no necesita invocar nociones espirituales o teológicas. Su crítica de la ingeniería genética «no renuncia a las premisas del pensamiento posmetafísico», en otras palabras, no depende de ninguna concepción particular de la vida buena. Habermas está de acuerdo con John Rawls en que, en la medida en que existen desacuerdos en las sociedades pluralistas modernas acerca de moral y religión, una sociedad justa no debe tomar partido en estas disputas, sino que debe conceder a cada persona libertad para elegir y desarrollar su propia concepción de la vida buena.

La intervención genética para seleccionar o mejorar a los hijos resulta criticable, según Habermas, porque viola los principios liberales de la autonomía y la igualdad. Viola la autonomía porque unas personas genéticamente programadas no pueden considerarse a sí mismas «las únicas responsables de su propia historia vital». Y socava la igualdad porque destruye «la esencial simetría de las relaciones entre seres humanos libres e iguales» en las relaciones intergeneracionales. Una medida de esta asimetría es que tan pronto como los padres se convierten en diseñadores de sus hijos, incurrirán inevitablemente en una responsabilidad respecto a las vidas de sus hijos que no puede ser en ningún caso recíproca.

Habermas hace bien en oponerse a la crianza eugenésica, pero se equivoca al pensar que puede plantear su postura en términos exclusivamente liberales. Los defensores de la eugenesia liberal tienen razón cuando argumentan que los hijos de diseño no son menos autónomos en relación con sus rasgos genéticos que los nacidos de forma natural. En ausencia de manipulación eugenésica, tampoco podemos elegir nuestra herencia genética. Por lo que respecta a la preocupación de Habermas en relación con la igualdad y la reciprocidad entre generaciones, los defensores de la eugenesia liberal pueden responder que esta preocupación, aunque legítima, no vale únicamente para la manipulación genética. Los padres que obligan a su hijo a practicar constantemente al piano desde los tres años, o a golpear pelotas de tenis desde la salida hasta la puesta del sol, también ejercen un control sobre la vida de éste que no puede ser en ningún caso recíproco. La cuestión, insisten los liberales, es si la intervención de los padres, ya sea eugenésica o ambiental, mina la libertad de los hijos para elegir su propio plan de vida.

Una ética de la autonomía y la igualdad no puede explicar lo que tiene de malo la eugenesia. Habermas tiene sin embargo otro argumento más eficaz, aunque va más allá de los límites de las consideraciones liberales o

«posmetafísicas». Se trata de la idea de que «experimentamos nuestra propia libertad en referencia a algo que, por su propia naturaleza, no está a nuestra disposición». Para pensarnos como seres libres, debemos atribuir nuestro origen «a un comienzo que escape a toda disposición humana», un comienzo que emerge de «algo —por ejemplo Dios o la naturaleza— que tampoco está a disposición de otra persona». Habermas sugiere incluso que el nacimiento, «al ser un hecho natural, cumple con el requisito conceptual de constituir un comienzo que no podemos controlar. La filosofía raramente ha abordado esta cuestión». Según Habermas, una excepción a esto último sería la obra de Hannah Arendt, quien ve en la «natalidad» —en el hecho de que los seres humanos no son obra de nadie al nacer— la condición de su capacidad para iniciar acciones.

Me parece que Habermas señala algo importante, cuando afirma la existencia de «un vínculo entre la contingencia del comienzo de la vida, que no está a nuestra disposición, y la libertad para dar forma ética a nuestra vida». Para Habermas, la importancia de este vínculo consiste en que explica la razón por la que un hijo genéticamente diseñado está subordinado a otra persona (los padres responsables del diseño) de un modo que no lo está un hijo nacido de forma contingente e impersonal. Pero la idea de que nuestra libertad va ligada a «un comienzo que no podemos controlar» tiene consecuencias más amplias: con independencia del efecto que tenga sobre la autonomía de los hijos, el impulso de eliminar la contingencia y dominar el misterio del nacimiento empequeñece a los padres que lo aplican y corrompe la crianza como práctica social gobernada por normas de amor incondicional.

Todo esto nos lleva de nuevo a la noción de don. Por más que no suponga ningún daño para el hijo, ni ningún obstáculo para su autonomía, la crianza eugenésica es rechazable porque manifiesta y promueve una cierta actitud hacia el mundo: una actitud de control y

dominio que no reconoce el carácter de don de las capacidades y los logros humanos, y olvida que la libertad consiste en cierto sentido en una negociación permanente con lo recibido.

5

Dominio y don

El problema de la eugenesia y la ingeniería genética es que representan un triunfo unilateral de la voluntad sobre el don, del dominio sobre la reverencia, del moldeo sobre la contemplación. Pero cabe preguntarse: ¿Por qué habría de preocuparnos este triunfo? ¿Por qué no nos sacudimos de encima nuestra incomodidad ante el perfeccionamiento como una superstición más? ¿Qué se perdería si la biotecnología disolviera nuestra conciencia de lo recibido?

Humildad, responsabilidad y solidaridad

Desde el punto de vista de la religión, la respuesta es clara: creer que nuestros talentos y capacidades son completamente obra nuestra es malentender el lugar que ocupamos en la creación, confundir nuestro papel con el de Dios. Pero la religión no es la única fuente de razones para valorar lo recibido. También es posible describir en términos seculares lo que está en juego moralmente. La erosión de nuestra apreciación del carácter recibido de las capacidades y los logros

humanos como resultado de la revolución genética supondrá la transformación de tres elementos centrales de nuestro paisaje moral: la humildad, la responsabilidad y la solidaridad.

En un mundo social que valora el dominio y el control, la crianza es una escuela de humildad. El hecho de que nos preocupemos tanto por nuestros hijos, y sin embargo no podamos elegirlos, enseña a los padres a mantenerse abiertos a lo recibido. Dicha apertura es una actitud que merece ser fomentada, no sólo en las familias sino en el mundo en general. Nos invita a aceptar lo inesperado, a vivir con la disonancia, a dominar el ansia de control. Un mundo como el de *Gattaca*, donde los padres y las madres estuvieran acostumbrados a especificar el sexo y los rasgos genéticos de su prole, sería un mundo hostil a todo lo que escapa a nuestro control, en otras palabras, una comunidad cerrada.

La base social de la humildad también se vería reducida si la gente se acostumbrara a la autooptimización genética. La conciencia de que nuestros talentos y habilidades no son enteramente obra nuestra contiene nuestra tendencia a la *hybris*. Si la bioingeniería lograra hacer realidad el mito del "hombre que se ha hecho a sí mismo", difícilmente veríamos nuestros talentos como dones por los que estamos en deuda, sino más bien como logros de los que somos responsables. (Por supuesto, los hijos genéticamente optimizados no serían responsables de sus rasgos sino que estarían en deuda por ellos, aunque esta deuda se dirigiría más hacia los padres que hacia la naturaleza, el azar o Dios.)

A veces se piensa que la optimización genética mina la responsabilidad humana al suprimir el esfuerzo. Pero el auténtico problema es la multiplicación de la responsabilidad, no su erosión. Al tiempo que se pierde la humildad, la responsabilidad alcanza proporciones intimidantes. Cada vez hay menos que atribuir al azar y más a la elección. Los padres se convierten en responsables de elegir, o de no elegir, los rasgos idóneos

para sus hijos. Los atletas se convierten en responsables de adquirir, o de no adquirir, los talentos que contribuirán a la victoria de su equipo.

Una de las ventajas de vernos como criaturas de la naturaleza, de Dios o de la fortuna, es que no somos plenamente responsables de cómo somos. Cuanto más dueños nos hacemos de nuestra dotación genética, mayor es la carga de responsabilidad que asumimos por nuestros talentos y nuestros logros. Hoy, cuando un jugador de baloncesto falla un rebote, su entrenador puede echarle la culpa por no mantener la posición. Mañana, el entrenador podría echarle la culpa por ser demasiado bajo.

En la actualidad, el creciente uso de productos optimizadores del rendimiento en el deporte profesional ha llegado incluso a transformar sutilmente las expectativas de los jugadores respecto a sus compañeros. En el pasado, cuando el equipo de un abridor [*starting pitcher*] no hacía suficientes carreras para ganar los partidos, éste sólo podía lamentarse de su mala suerte y asumir la situación. En nuestros días, el uso de anfetaminas y otros estimulantes está tan extendido que los jugadores que entran en el campo sin tomarlos reciben críticas por "jugar a pelo". Un jardinero [*outfielder*] retirado de la *major league* dijo recientemente a *Sports Illustrated* que algunos lanzadores critican a los compañeros de equipo que juegan sin tomar nada: «Si el abridor sabe que vas allí a pelo, se cabrea porque no das [todo] lo que puedes. El gran lanzador quiere estar seguro de que sales al partido al máximo».

La multiplicación de la responsabilidad, y las cargas morales que eso conlleva, también puede reconocerse en las cambiantes normas que acompañan el uso del test genético prenatal. Antes, dar a luz a un hijo con síndrome de Down era visto como una cuestión de azar; hoy, muchos padres de niños con síndrome de Down u otras discapacidades genéticas se sienten juzgados o cuestionados. Un terreno antes gobernado por la fortuna es ahora un terreno de elección. Más allá de consideraciones

acerca de qué —o si algún— rasgo genético justifica la interrupción del embarazo (o el descarte de un embrión, en el caso del diagnóstico genético preimplantación), el surgimiento de los tests genéticos ha creado una carga de decisión que antes no existía. Los futuros padres siguen siendo libres para decidir si usan estos tests prenatales y si actúan en función de los resultados. Pero no son libres para escapar a la carga de decisión que crea la nueva tecnología. Y tampoco pueden evitar encontrarse implicados en la ampliada red de responsabilidades morales que acompaña a los nuevos hábitos de control.

El impulso prometeico es contagioso. Tanto en la crianza como en los deportes, distorsiona o mina la dimensión de la experiencia humana en cuanto don. Cuando el dopaje se convierte en algo habitual, los jugadores de béisbol que no lo practican son acusados de "jugar a pelo". Cuando la selección genética se convierte en una situación corriente, se considera que quienes la evitan "van a ciegas" y se les hace responsables de cualquier defecto genético que puedan tener sus hijos.

Paradójicamente, la multiplicación de la responsabilidad por nuestro propio destino, y también por el de nuestros hijos, podría reducir nuestro sentido de la solidaridad hacia los más desafortunados. Cuanto más conscientes somos del carácter azaroso de nuestro destino, más razones tenemos para compartirlo con otros. Consideremos el caso de los seguros. En la medida en que las personas no saben si padecerán enfermedades graves, ni cuándo, están dispuestas a compartir el riesgo comprando seguros de salud y de vida. A la larga, los sanos terminan financiando a los enfermos, y los que viven hasta una edad avanzada terminan financiando a las familias de los que mueren antes. El resultado es una mutualidad por inadvertencia. Las personas ponen en común sus riesgos y sus recursos, y comparten el destino de los demás, incluso en ausencia de un sentimiento de obligación mutua.

Sin embargo, los mercados de seguros sólo pueden simular la práctica de la solidaridad en la medida en que la gente no sabe o no controla sus propios factores de riesgo. Supongamos que los tests genéticos avanzaran hasta el punto de que pudieran predecir de forma fiable el historial médico y la expectativa de vida de cada persona. Quienes pudieran confiar en tener una buena salud y una larga vida no querrían entrar en el bote común, lo que provocaría un aumento espectacular de las primas para aquellos destinados a una mala salud. Las personas con buenos genes evitarían la compañía actuarial de las personas con malos genes, con lo que desaparecería el aspecto solidario del seguro.

El miedo de que las empresas de seguros pudieran usar datos genéticos para evaluar riesgos y establecer primas llevó a que el Senado de Estados Unidos votara recientemente una ley que prohibía la discriminación genética en los seguros de salud. Pero el mayor peligro, aunque ciertamente más especulativo, es que la práctica generalizada de la optimización genética pudiera dificultar el desarrollo de los sentimientos morales que requiere la solidaridad social.

Después de todo, ¿por qué habrían de deberles algo las personas que han tenido éxito a las más desaventajadas de la sociedad? Una respuesta convincente a esta pregunta se basa en gran medida en la noción de don. Los talentos naturales que permiten el éxito de algunos no son obra suya, sino más bien de su buena fortuna, el resultado de una lotería genética. Si nuestra dotación genética es un don, y no un logro del que podamos atribuirnos el mérito, es erróneo y presuntuoso asumir que tenemos derecho a apropiarnos de todos los beneficios que genera en una economía de mercado. Tenemos pues una obligación de compartir estos beneficios con aquellos que carecen de dones comparables, sin que sea una falta por su parte.

En esto consiste, pues, el vínculo que une la solidaridad con la apreciación de lo recibido: sólo una aguda conciencia de la contingencia de nuestros dones, de que ninguno de nosotros es plenamente responsable de su éxito, puede salvar a una sociedad meritocrática de caer en la arrogante presunción de que el éxito es el coronamiento de la virtud, de que los ricos son ricos porque lo merecen más que los pobres.

Si la ingeniería genética nos permitiera revocar los resultados de la lotería genética, cambiar el azar por la elección, el carácter recibido de los talentos y los logros humanos perdería terreno, y tal vez también nuestra capacidad para reconocer que compartimos un destino común. Las personas de éxito tendrían aún más tendencia a considerar que se han hecho a sí mismas y que se valen por sí mismas, y que son por lo tanto enteramente responsables de su propio éxito. Aquellos que se encuentran en la parte baja de la sociedad ya no serían vistos como desfavorecidos, y por lo tanto merecedores de cierto grado de compensación, sino simplemente como no aptos, y por lo tanto necesitados de reparación eugenésica. La meritocracia, menos contenida por el azar, se volvería más exigente, menos compasiva. En la medida en que un conocimiento genético perfecto terminaría con el simulacro de la solidaridad en los mercados de seguros, un control genético perfecto erosionaría la solidaridad que surge actualmente cuando los hombres y las mujeres reflexionan sobre la contingencia de sus talentos y sus fortunas.

Objeciones

Es probable que mi argumento contra la optimización despierte al menos dos objeciones: algunos se quejarán de que es abiertamente religioso; otros objetarán que no resulta convincente en términos consecuencialistas. La primera objeción afirma que hablar de un don presupone la existencia de

alguien que lo otorga. En tal caso, mi argumentación contra la optimización y la ingeniería genética es inevitablemente religiosa.⁵ Pero entiendo, al contrario, que una apreciación del carácter recibido de la vida puede surgir de fuentes tanto religiosas como seculares. Algunos creen que Dios es la fuente del don de la vida, y que la reverencia por la vida es una forma de gratitud hacia Dios, pero no es necesario mantener esta creencia para apreciar la vida como un don o para sentir reverencia hacia ella. Se habla comúnmente del don de un atleta, o de un músico, sin presuponer por ello que este don procede de Dios. Significa simplemente que el talento en cuestión no es obra plenamente del atleta o del músico; no importa si debe agradecérselo a la naturaleza, a la fortuna o a Dios: sigue siendo un don que está más allá de su control.

De modo parecido, la gente habla a menudo de la santidad de la vida, e incluso de la naturaleza, sin abrazar por ello necesariamente la versión metafísicamente fuerte de esta idea. Hay quien sostiene por ejemplo, de acuerdo con los antiguos, que la naturaleza es sagrada en el sentido de estar encantada, o inscrita con un significado inherente a ella, o animada por un divino propósito; otros, dentro de la tradición judeocristiana, consideran que la santidad de la naturaleza deriva de la creación del universo por parte de Dios; y otros creen que la naturaleza es sagrada simplemente en el sentido de que no es un mero objeto a nuestra disposición, abierto a cualquier uso que queramos darle. Todos estos sentidos de lo sagrado insisten en que valoremos a la naturaleza y a los seres vivos que pertenecen a ella como algo más que meros instrumentos; actuar de otro modo constituye una falta de reverencia, una falta de respeto. Pero este mandato moral no tiene por qué reposar sobre un único fundamento religioso o metafísico.

Tal vez alguien podría responder que las nociones no teológicas de

santidad y de don no pueden sostenerse por sí mismas, sino que deben apoyarse en premisas metafísicas no reconocidas. Esta es una cuestión profunda y difícil que no puedo pretender resolver aquí. Merece la pena observar, sin embargo, que pensadores liberales como Locke, Kant y Habermas aceptan la idea de que la libertad depende de un origen o un punto de vista que excede a nuestro control. Para Locke, no está en nuestra mano renunciar a nuestra vida y a nuestra libertad (por medio del suicidio o de la propia venta como esclavo), aun siendo derechos inalienables. Para Kant, no somos más libres de explotarnos o tratarnos como objetos a nosotros mismos de lo que podamos serlo respecto a otras personas. Y para Habermas, como hemos visto, nuestra libertad como seres morales iguales depende de que nuestro origen esté más allá de cualquier control o manipulación humana. Podemos dar sentido a nuestra noción de derechos inalienables e inviolables sin necesidad de abrazar concepciones religiosas de la vida humana. De modo parecido, podemos dar sentido a la noción de don y reconocer todo su peso moral con independencia de si ponemos o no ponemos a Dios en su origen.

La segunda objeción interpreta mi argumentación contra el perfeccionamiento en términos estrechamente consecuencialistas, y la encuentra deficiente por razones como las siguientes: apuntar hacia los posibles efectos de la bioingeniería sobre la humildad, la responsabilidad y la solidaridad puede resultar persuasivo para quienes aprecian estas virtudes. Pero quienes aprecien más el logro de una ventaja competitiva para sí mismos o para sus hijos, pueden decidir que los beneficios que puede reportarles la optimización genética son más valiosos que sus efectos presuntamente negativos sobre las instituciones sociales y los sentimientos morales. Es más, asumiendo incluso que la ambición de dominio es mala, una persona que se deje llevar por ella puede conseguir un bien moral que la redima: una cura para el cáncer, por ejemplo. ¿Por

qué tendríamos que dar por supuesto que lo que hay de "malo" en el dominio pesa necesariamente más que los bienes que puede reportar?

Mi respuesta a esta objeción es que no pretendo basar mis argumentos contra el perfeccionamiento en consideraciones consecuencialistas, al menos no en el sentido habitual del término. Mi argumento no es que la ingeniería genética es cuestionable simplemente porque sus costes sociales excederán probablemente a sus beneficios. Tampoco pretendo que las personas que diseñan a sus hijos o a sí mismas estén necesariamente motivadas por un deseo de dominio, y que este motivo sea un pecado que ningún buen resultado puede redimir. Lo que sugiero es que las cuestiones morales que se plantean en el debate sobre el perfeccionamiento no quedan plenamente recogidas por las categorías usuales de la autonomía y los derechos, por un lado, y del cálculo de costes y beneficios, por el otro. No critico la optimización como vicio individual sino como forma de ser y de pensar.

Las cuestiones que importan realmente son dos. Una tiene que ver con el destino de los bienes humanos que encarnan algunas prácticas sociales importantes: las normas del amor incondicional y la apertura a lo recibido, en el caso de la crianza; la celebración de los talentos y los dones naturales en las actividades atléticas y artísticas; la humildad ante los privilegios, y la disposición a compartir los frutos de la buena fortuna a través de las instituciones de solidaridad social. La otra tiene que ver con nuestra actitud hacia el mundo que habitamos, con la clase de libertad a la que aspiramos.

Resulta tentador pensar que diseñar a nuestros hijos y a nosotros mismos para tener éxito en una sociedad competitiva es un ejercicio de libertad. Pero cambiar nuestra naturaleza para encajar en el mundo —y no al revés— es la mayor pérdida de libertad posible. Nos aparta de la reflexión crítica sobre el mundo y aplaca nuestro impulso hacia la mejora

social y política. En lugar de emplear nuestro nuevo poder genético para reforzar «el fuste torcido de la humanidad», deberíamos hacer cuanto estuviera en nuestras manos para crear unas condiciones sociales y políticas más amables con los dones y las limitaciones de unos seres humanos imperfectos.

El dominio como proyecto

A finales de los años sesenta, Robert L. Sinsheimer, un biólogo molecular del Instituto de Tecnología de California tuvo un atisbo de cómo sería el futuro. En un artículo titulado «The Prospect of Designed Genetic Change» [La perspectiva del cambio genético controlado], argumentaba que la libertad de elección justificaría la nueva genética y la distinguiría de la desacreditada eugenesia anterior. «Implementar la vieja eugenesia de Galton y sus sucesores hubiera requerido un amplio programa social desplegado a lo largo de varias generaciones. Tal programa no podría iniciarse sin el consentimiento y la cooperación de un sector mayoritario de la población, y habría estado en todo momento sujeto a control social. En cambio, la nueva eugenesia podría, al menos en principio, implementarse de forma bastante individual, en una sola generación, y sin someterse a ningún tipo de restricción»

Según Sinsheimer, la nueva eugenesia sería voluntaria en lugar de coercitiva, y también más humana. En lugar de marginar y eliminar a los no aptos, les permitiría mejorar. «La vieja eugenesia habría requerido una selección continuada de los más aptos para la reproducción, así como la eliminación de los no aptos. La nueva eugenesia permitiría en principio elevar a todos los no aptos al máximo nivel genético».

Este elogio de la ingeniería genética refleja muy bien la autoimagen prometeica y exaltada de la época. Sinsheimer escribió acerca de la esperanza de rescatar «a los perdedores en la lotería de los cromosomas,

que tan firmemente dirige los destinos humanos», lo que incluía no sólo a los que nacieran con defectos genéticos sino también a «los 50 millones de americanos "normales" con un CI inferior a 90». Pero también vio que había algo más en juego que la corrección de los «ciegos y viejos lanzamientos de dados» de la naturaleza. Las nuevas tecnologías de intervención genética traían consigo un cambio en el lugar que ocupa el ser humano en el cosmos. «A medida que extendemos la libertad humana, disminuimos sus limitaciones y lo que debe aceptar como dado». Copérnico y Darwin habían «destronado al hombre de su gloriosa posición en el centro del universo», pero la nueva biología podía restituirle ese papel. En el espejo de nuestro nuevo conocimiento genético nos veríamos como algo más que un eslabón en la cadena de la evolución: «Podemos ser los agentes de una transición a un nuevo estadio de la evolución. Se trata de un acontecimiento de relevancia cósmica»

Hay algo atractivo, incluso embriagador, en la idea de una libertad humana no encadenada a lo dado. Es posible incluso que este atractivo haya influido en la emergencia de la era del genoma. Muchas veces se da por supuesto que las capacidades de perfeccionamiento que poseemos hoy surgieron como un subproducto inesperado del progreso biomédico: la revolución genética vino para curar la enfermedad, por decirlo así, pero se quedó para tentarnos con el horizonte de optimizar nuestro rendimiento, diseñar a nuestros hijos y perfeccionar nuestra naturaleza. Pero tal vez eso sea contar la historia al revés. Es posible ver la ingeniería genética como la máxima expresión de nuestro deseo de vernos en la cima del mundo, de dominar la naturaleza. Y ésa es una visión errónea de la libertad. Amenaza con suprimir nuestra apreciación de la vida como don, y con dejarnos sin nada que afirmar o contemplar más allá de nuestra propia libertad.

Epílogo

Ética del embrión: el debate sobre las células madre

Mi argumento contra la optimización genética ha sido que lleva a un triunfo unilateral del dominio sobre la reverencia, y he insistido en reclamar una apreciación de la vida como don. Pero también he argumentado que hay una diferencia entre curar y perfeccionar. La medicina interviene en la naturaleza, pero en la medida en que su finalidad está limitada a restaurar el funcionamiento humano normal, no constituye ningún acto de *hybris* ni ninguna ambición de dominio. La necesidad de curar surge del hecho de que el mundo no es perfecto ni completo, sino que necesita constantemente la intervención y la reparación humana. No todo lo recibido es bueno. La viruela y la malaria no son dones, y sería bueno erradicarlos.

Lo mismo puede decirse de la diabetes, la enfermedad de Parkinson, la ELA (Esclerosis Lateral Amiotrófica) y las lesiones de columna vertebral. Una de las mayores esperanzas para las personas que sufren estas dolencias es la investigación con células madre. Es posible que los científicos sean pronto capaces de extraer y cultivar esta clase de células para estudiar y curar las enfermedades degenerativas. Los críticos objetan que la extracción de las células madre destruye el embrión. Su argumento es que si la vida es un don, hay que rechazar toda investigación genética que destruye la vida humana naciente. En este capítulo propongo una defensa de la investigación con células madre embrionarias, y trato de mostrar que la ética del don no tiene por qué condenarla.

Algunas cuestiones relacionadas con las células madre

En verano de 2006, bien entrado el sexto año de su presidencia, George W. Bush ejerció su primer veto. La ley que rechazó no tenía que ver con ninguno de los asuntos habituales en Washington, como los impuestos, el terrorismo o la guerra en Irak, sino con el tema mucho más arcano de la investigación con células madre. Con la esperanza de promover la cura de la diabetes, el Parkinson y otras enfermedades degenerativas, el Congreso había aprobado que se destinaran fondos a nuevas investigaciones con células madre, en las cuales los científicos aíslan células capaces de convertirse en cualquier tejido corporal. El presidente se negó a dar su aprobación. Su argumento era que esta investigación no es ética porque la obtención de estas células destruye el blastocisto, un embrión no implantado que se encuentra entre el sexto y el octavo día de desarrollo. El gobierno federal, declaró, no debería apoyar «la destrucción de vidas humanas inocentes».

Hay que disculpar la confusión del secretario de prensa del presidente. Al explicar el veto, declaró que el presidente consideraba que la investigación con células madre embrionarias era un «asesinato», algo que sin duda el gobierno federal no debía apoyar. Ante las críticas que generó este comentario entre la prensa, la Casa Blanca dio marcha atrás. No, el presidente no pensaba que destruir un embrión fuera asesinato. El secretario de prensa se retractó de su declaración y se disculpó por haber «exagerado la posición del presidente».

No está claro exactamente en qué sentido había exagerado el portavoz la posición del presidente. Si la investigación con células madre constituye efectivamente una destrucción deliberada de vidas humanas inocentes, resulta difícil ver qué lo diferencia del asesinato. El escarmentado secretario de prensa no hizo ningún esfuerzo por analizar la diferencia. No fue el primero en quedar enredado en las complejidades éticas y políticas del debate de las células madre.

El debate acerca de la investigación con células madre plantea tres cuestiones. Primero: ¿debería permitirse la investigación con células madre? Segundo: ¿debería recibir financiación del gobierno? Tercero: ¿debería importarnos, ya sea a efectos de la permisibilidad o la financiación, si las células madre son obtenidas a partir de embriones descartados de tratamientos de fertilidad o de embriones clonados especialmente para la investigación?

La primera pregunta es la más básica y, en opinión de algunos, la más intratable. La principal objeción a la investigación con células madre embrionarias es que la destrucción de un embrión humano, aun en sus estadios más tempranos de desarrollo, es moralmente inaceptable; es como matar a un niño para salvar la vida de otras personas. La validez de esta objeción depende, naturalmente, del estatus moral que se otorgue al embrión. En la medida en que algunas personas mantienen convicciones religiosas firmes sobre esta cuestión, se piensa a veces que no es una cuestión abierta al análisis o a la argumentación racional. Pero eso es un error. El hecho de que una creencia moral pueda basarse en una convicción religiosa no la exime de recibir objeciones ni la inhabilita para encontrar una defensa racional.

Más adelante en este capítulo trataré de mostrar cómo se puede razonar moralmente acerca del estatus del embrión. Para preparar el terreno, sin embargo, antes abordaré la cuestión de si existe alguna diferencia moral entre el uso de embriones "descartados" o "sobrantes" de los tratamientos de fertilidad y el uso de embriones donados para la investigación. Muchos políticos consideran que sí existe.

Clones y descartes

A día de hoy, Estados Unidos sigue sin tener ninguna ley que prohíba la clonación de un niño o una niña. No es porque la mayoría del pueblo esté de acuerdo con la clonación como nuevo medio reproductivo. Al contrario, la opinión pública y casi todos los representantes elegidos se oponen a ella.

Sin embargo, existen graves desacuerdos acerca de si debería permitirse la clonación para crear embriones destinados a la investigación con células madre. Y quienes se oponen a la clonación destinada a la investigación no han querido apoyar hasta el momento ninguna prohibición separada de la clonación reproductiva, como la aprobada en Gran Bretaña. En 2001, la Casa de los Representantes aprobó una propuesta que habría prohibido no sólo la clonación reproductiva sino también la clonación para fines biomédicos. La propuesta no se convirtió en ley porque los partidarios de la investigación con células madre del Senado no aceptaron la prohibición general. El resultado de este doble bloqueo es que Estados Unidos no tiene ninguna ley federal contra la clonación humana reproductiva.

El debate acerca de la clonación sacó a la luz dos argumentos distintos para oponerse al uso de embriones clonados en la investigación con células madre. Algunas personas se oponen a la clonación destinada a la investigación con el argumento de que el embrión es una persona. Sostienen que toda investigación con células madre embrionarias es inmoral (ya sea con embriones clonados o naturales), porque equivale a matar a una persona para tratar la enfermedad de otra. Esta es la posición del senador Sam Brownback de Kansas, uno de los principales defensores del "derecho a la vida". La investigación con células madre

embrionarias es rechazable, argumenta, porque «nunca es aceptable matar deliberadamente a un ser humano inocente para ayudar a otro». Si el embrión es una persona, extraer sus células madre es moralmente análogo a extraer órganos de un bebé. Desde la perspectiva de Brownback, «un embrión humano... es un ser humano igual que tú o yo; y merece el mismo respeto que nuestras leyes nos reconocen a todos nosotros».

Otros opositores a la clonación destinada a la investigación no van tan lejos, y apoyan la investigación con células madre embrionarias en la medida en que use embriones "sobrantes" de las clínicas de fertilidad. Desde esta perspectiva, resulta problemático aceptar la creación deliberada de embriones para la investigación, pero en la medida en que las clínicas de fertilización in vitro generan muchos más óvulos fertilizados de los que implantan finalmente, algunas personas entienden que no hay nada malo en usar los sobrantes para la investigación. Teniendo en cuenta que los embriones sobrantes habrían sido destruidos en cualquier caso, argumentan, ¿por qué no usarlos (con el consentimiento del donante) para una investigación que podría salvar vidas?

Se trata de una posición muy atractiva para políticos en busca de un compromiso ético en el debate alrededor de las células madre. En la medida en que suscribe únicamente el uso de embriones sobrantes, parece esquivar los escrúpulos morales que suscita la creación de embriones para la investigación. Esta posición fue defendida en el Senado por el líder de la mayoría Bill Frist, de Tennessee, el único médico del Senado, y en Massachusetts por el gobernador Mitt Romney, quien insistió sin éxito a su legislatura para que la adoptara. Ambos apoyaban la investigación con células madre extraídas de embriones sobrantes creados para fines reproductivos, pero no de embriones creados para la

investigación. La ley aprobada por el Congreso en 2006 (y vetada por el presidente Bush) para la financiación de la investigación con células madre también establecía esta distinción; habría financiado la investigación con células madre sólo en el caso de embriones sobrantes de tratamientos de fertilización.

La distinción parece defendible también a nivel moral, más allá del atractivo que pueda tener como compromiso político. Sin embargo, un examen más detallado muestra que no se sostiene. La distinción se viene abajo porque no resuelve la cuestión de si deberían haberse generado en primer lugar los embriones "sobrantes".

Para verlo más claro, imaginemos una clínica de fertilidad que acepta donaciones de óvulos y espermatozoides para dos fines distintos, la reproducción y la investigación con células madre. No se practica ningún tipo de clonación. La clínica crea dos grupos de embriones, uno de óvulos y espermatozoides donados para fines de FIV, otro de óvulos y espermatozoides donados por personas que quieren contribuir a la causa de la investigación con células madre.

¿Qué grupo de embriones debería usar un científico ético para la investigación con células madre? Todo aquél que esté de acuerdo con Frist y Romney queda en una posición paradójica: permitirían al científico usar embriones sobrantes del primer grupo (en la medida en que fueron creados para la reproducción y en otro caso serán descartados) pero no del segundo grupo (pues fueron deliberadamente creados para la investigación). De hecho, tanto Frist como Romney han tratado de prohibir la creación deliberada de embriones para fines de investigación en las clínicas de FIV.

La paradójica situación pone al descubierto el fallo en la posición de compromiso: aquellos que se oponen a la creación de embriones para la investigación con células madre pero apoyan la investigación con

"descartes" de la FIV no se pronuncian acerca de la moralidad de la propia fertilización in vitro. Si es inmoral crear y sacrificar embriones para curar o tratar enfermedades graves, ¿por qué no es rechazable también la creación y el descarte de embriones sobrantes para tratar la infertilidad? O, si contemplamos el argumento desde el lado contrario, si la creación y el sacrificio de embriones en la FIV es moralmente aceptable, ¿por qué no lo ha de ser la creación y el sacrificio de embriones para la investigación con células madre? Después de todo, ambas prácticas sirven a fines valiosos, y la curación de enfermedades como el Parkinson y la diabetes es cuando menos tan importante como el tratamiento de la infertilidad.

Aquellos que ven una diferencia moral entre el sacrificio de embriones en la FIV y el sacrificio de embriones en la investigación con células madre podrían responder lo siguiente: el médico de la clínica de fertilidad que genera un exceso de embriones lo hace para aumentar las probabilidades de éxito en el embarazo; no sabe qué embriones serán descartados finalmente, y no busca la muerte de ninguno. Pero el científico que crea deliberadamente un embrión para la investigación con células madre sabe que el embrión morirá, pues para llevar a cabo la investigación es preciso destruirlo. Charles Krauthammer, partidario de la investigación con células madre con descartes de la FIV pero no con embriones creados para la investigación, lo expresa de forma muy clara: «Una ley que legalizara la clonación con fines de investigación sancionaría... una actividad bien morbosa: la creación de una vida humana naciente con el único propósito de su explotación y destrucción».

La respuesta no es convincente, por dos razones. En primer lugar, el argumento de que crear embriones para la investigación con células

madre equivale a crear vida con el fin de explotarla y destruirla es tendencioso. La destrucción del embrión es ciertamente una consecuencia previsible del acto, pero el fin es curar enfermedades. Aquellos que crean embriones para la investigación no persiguen más la destrucción o la explotación de lo que puedan perseguir el descarte de embriones aquellos que crean embriones para tratamientos de fertilidad. En segundo lugar, por más que los médicos y los pacientes de las clínicas de fertilidad no sepan por adelantado cuáles de los embriones que crean terminarán descartados, sigue siendo cierto que la FIV, tal como se practica en Estados Unidos, genera decenas de miles de embriones sobrantes destinados a la destrucción. (Un estudio reciente descubrió que hay unos 400.000 embriones congelados en las clínicas de fertilidad estadounidenses, así como otros 52.000 en el Reino Unido y 71.000 en Australia.) En la medida en que estos embriones existen, es cierto que «no se pierde nada» por el hecho de que sean usados para la investigación. La ley federal alemana, por ejemplo, regula las clínicas de fertilidad y prohíbe a los médicos fertilizar más óvulos de los que vayan a ser implantados en cada ocasión. Como resultado, las clínicas de FIV alemanas no generan embriones sobrantes. La existencia de grandes cantidades de embriones condenados en las neveras de las clínicas de fertilidad de Estados Unidos no es un hecho inalterable de la naturaleza sino la consecuencia de una política que los representantes electos podrían cambiar si quisieran. Hasta el momento, sin embargo, pocos de los partidarios de la prohibición de la creación de embriones para la investigación han reclamado una prohibición de la creación y destrucción de los embriones sobrantes en las clínicas de fertilización.

Más allá de quién tenga razón acerca del estatus moral del embrión, una cosa está clara: aquellos que se oponen a la clonación para la investigación no pueden querer una cosa y la contraria. No pueden aprobar la creación

y destrucción de embriones sobrantes en las clínicas de fertilidad, o el uso de tales embriones en la investigación, y al mismo tiempo protestar por la creación de embriones para la investigación y la medicina regenerativa como algo moralmente cuestionable. Si la clonación para la investigación con células madre viola el respeto que merece el embrión, entonces también lo hace la investigación con células madre obtenidas de descartes de la FIV, y asimismo cualquier tratamiento de fertilidad que crea y descarta embriones sobrantes.

Aquellos que adoptan una postura consistente contra el uso de la vida humana embrionaria, como el senador Brownback, tienen razón al menos en lo siguiente: la conclusión a la que lleguemos acerca de los argumentos morales en defensa de la clonación destinada a la investigación vale también para los argumentos en defensa de la investigación con células madre obtenidas a partir de embriones descartados. Todavía nos falta resolver cuál es esta conclusión, lo cual nos lleva a la cuestión básica de si debería permitirse alguna investigación con células madre embrionarias.

El estatus moral del embrión

Hay dos grandes argumentos contra la investigación con células madre embrionarias. Uno sostiene que, a pesar de sus valiosos fines, la investigación con células madre es rechazable porque implica la destrucción de embriones humanos; el otro considera que aun no habiendo nada rechazable en la investigación con embriones por sí misma, nos llevaría a una pendiente resbaladiza de prácticas deshumanizadoras, como las granjas de embriones, la clonación de bebés y el uso de fetos para obtener recambios, y en general la conversión de la vida humana en un bien mercantil.

La objeción de la pendiente resbaladiza es de naturaleza práctica y merece ser tomada en serio. Pero podría responderse a esta inquietud mediante la adopción de una serie de regulaciones de seguridad que evitaran que la investigación con embriones degenerara en escenarios de pesadilla de explotación y abuso. La primera objeción, en cambio, tiene más peso filosófico. Su capacidad para resolver la cuestión depende de si su versión del estatus moral del embrión es la correcta.

Es importante tener claro, antes que nada, en qué consiste el embrión del que se extraen las células madre. El embrión no es un feto. No tiene forma ni rasgos humanos reconocibles. No es un embrión implantado y en desarrollo dentro del útero de una mujer. Es más bien un blastocisto, un conjunto de entre 180 y 200 células que se desarrollan en una placa de Petri, apenas visibles para el ojo desnudo. El blastocisto constituye un estadio tan temprano del desarrollo embrionario que las células que contiene todavía no se han diferenciado, es decir, todavía no han adoptado las propiedades de órganos o tejidos particulares (riñones, músculos, espina dorsal, etc.). Por eso las células madre que se extraen del blastocisto mantienen la promesa de desarrollarse, con la debida inducción en el laboratorio, en cualquier tipo de célula que el investigador quiera estudiar o reparar. La controversia moral y política surge del hecho de que la extracción de las células madre destruye el blastocisto.

Para analizar esta controversia, es preciso comenzar por comprender toda la fuerza del argumento según el cual el embrión es moralmente equivalente a una persona, a un ser humano plenamente desarrollado. Para aquellos que mantienen este punto de vista, extraer células madre del blastocisto es tan aberrante desde el punto de vista moral como extraer órganos de un bebé para salvar la vida de otras personas. Algunos

fundamentan esta tesis en la creencia religiosa de que el alma entra en el cuerpo con la concepción. Otros la defienden sin recurrir a la religión, de acuerdo con la siguiente línea de razonamiento:

Los seres humanos no son cosas; sus vidas no deben ser sacrificadas contra su voluntad, ni siquiera en nombre de fines nobles, como salvar la vida de otras personas. La razón por la que los seres humanos no deben ser tratados como cosas, ni usados meramente como medios para algún fin, es que son inviolables. Tomando prestado el lenguaje de Kant, son fines en sí mismos, dignos de respeto. ¿En qué momento adquirimos esta inviolabilidad? ¿Cuándo se convierte la vida humana en digna de respeto? La respuesta no puede depender de la edad o el estado de desarrollo de una vida humana en particular. Los niños son claramente inviolables, y pocas personas estarían dispuestas a considerar la extracción de órganos para trasplantes aunque fuera del feto. Todo ser humano —cada uno de nosotros— inició su vida siendo un embrión. Si nuestras vidas son dignas de respeto, y por lo tanto inviolables, simplemente en virtud de nuestra humanidad, sería un error pensar que a una edad o un estadio de desarrollo más tempranos no éramos dignos de respeto. A menos que podamos señalar un momento inequívoco que marque la emergencia de la persona dentro del desarrollo que va de la concepción al nacimiento, debemos considerar que los embriones poseen la misma inviolabilidad que los seres humanos plenamente desarrollados.

Mi estrategia para mostrar que el argumento no es convincente se dividirá dos niveles: por un lado, el razonamiento es incorrecto, y por el otro, conlleva implicaciones morales que incluso sus defensores tendrían dificultades para aceptar. Antes de pasar a estas dificultades, sin embargo, querría reconocer la validez de dos aspectos de la posición del "igual estatus moral". En primer lugar, rechaza con razón la visión utilitarista de la moral, que compara costes y beneficios sin tener en

cuenta la inviolabilidad de las personas. En segundo lugar, es innegable que el blastocisto es una "vida humana", al menos en el sentido obvio de que está vivo y no muerto, y que es humano y no, por ejemplo, bovino. Pero no se deduce de este hecho biológico que el blastocisto sea un ser humano o una persona. Cualquier célula humana viviente (una célula de la piel, por ejemplo) es "vida humana" en el sentido de ser humana en lugar de bovina, y estar viva en lugar de muerta. Pero nadie consideraría que una célula de la piel es una persona, o la consideraría inviolable. Se requieren más argumentos para mostrar que el blastocisto es un ser humano, o una persona.

Análisis del argumento

El argumento a favor del "igual estatus moral" parte de las observaciones de que toda persona fue antes un embrión, y que no puede trazarse ninguna línea no arbitraria entre la concepción y la edad adulta que señale dónde se adquiere la personalidad [*personhood*]. Luego afirma que, dada la imposibilidad de establecer tal línea, deberíamos ver el blastocisto como una persona, moralmente equivalente a un ser humano plenamente desarrollado. Pero el argumento no es persuasivo, por varias razones.

En primer lugar, una observación menor pero no exenta de consecuencias: aun siendo cierto que todos fuimos antes un embrión, ninguno fue un blastocisto clonado.

Luego si nuestro origen embrionario demostrara efectivamente que los embriones son personas, sólo condenaría la investigación realizada con células madre de embriones producidos por la unión de óvulo y espermatozoides, no la investigación con células madre de embriones clonados. De hecho, algunos participantes en el debate sobre las células madre han sostenido

que los blastocistos clonados no son, estrictamente hablando, embriones sino artefactos biológicos ("clonotes" más que cigotes) que carecen del estatus moral de los embriones humanos concebidos de forma natural. Su argumento es que usar embriones clonados para la investigación es menos cuestionable desde el punto de vista moral que el uso de embriones naturales.

En segundo lugar, aun dejando a un lado la cuestión del "clonote", el hecho de que todas las personas comenzaran su vida siendo embriones no demuestra que los embriones sean personas.

Consideremos la siguiente analogía: todos los robles fueron una vez bellotas, pero no se sigue de eso que las bellotas sean robles, o que yo debería tratar la pérdida de una bellota comida por una ardilla en mi jardín como el equivalente a la muerte de un roble derribado por una tormenta. Las bellotas y los robles siguen siendo distintos, a pesar de la continuidad que existe entre ambos en el plano del desarrollo. Lo mismo ocurre entre los embriones y los seres humanos. Del mismo modo que las bellotas son robles en potencia, los embriones humanos son seres humanos en potencia. La distinción entre las personas actuales y las potenciales no es indiferente desde el punto de vista ético. Tenemos deberes hacia las criaturas sentientes que no tenemos hacia las no sentientes; mayores aún son los deberes que tenemos hacia los seres capaces de experiencia y conciencia. La vida humana se desarrolla por grados.

Los defensores del "igual estatus moral" reclaman a sus interlocutores que especifiquen un momento no arbitrario en el curso del desarrollo humano en el que surja la personalidad o la inviolabilidad. Si el embrión no es una persona, ¿en qué momento nos convertimos en personas exactamente? No es una cuestión que admita una respuesta fácil. Muchas personas señalan el nacimiento como el momento que marca la adquisición de la personalidad. Pero esta respuesta está abierta a la objeción de que no sería moralmente aceptable desmembrar a un feto

humano en los últimos estadios de desarrollo con fines de investigación médica. (Más allá de la inviolabilidad, hay otros aspectos de la personalidad —por ejemplo, tener un nombre— que se adquieren, según las culturas o las tradiciones, en diversos momentos posteriores al nacimiento.)

La dificultad de especificar el punto exacto en el que se adquiere la personalidad dentro del continuo del desarrollo no demuestra, sin embargo, que los blastocistos sean personas. Consideremos la siguiente analogía: supongamos que alguien le preguntara cuántos granos de trigo constituyen un montón. Uno no, dos tampoco, tres tampoco. El hecho de que no haya ningún punto no arbitrario en el que la adición de otro grano dé origen a un montón no significa que no haya ninguna diferencia entre un grano y un montón de granos. Y tampoco nos da razones para concluir que un grano debe ser un montón.

El problema de especificar puntos en un continuo, conocido entre los filósofos como la "paradoja sorites", se remonta a los antiguos griegos. ("Sorites" procede de *soros*, que en griego significa "montón".) Los sofistas usaron argumentos del tipo sorites para persuadir a sus oyentes de que dos cualidades distintas ligadas por un continuo eran en realidad la misma, por más que la intuición y el sentido común dijeran lo contrario." Otro ejemplo clásico es la calvicie. Todo el mundo estaría de acuerdo en que un hombre con un solo cabello es calvo. ¿Qué número de cabellos marca la transición entre ser calvo y tener una cabellera completa? El hecho de que no haya ninguna respuesta determinada para esta pregunta no significa que no haya ninguna diferencia entre ser calvo y tener una cabellera completa. Lo mismo puede decirse de la personalidad humana. El hecho de que haya una continuidad de desarrollo entre el blastocisto, el embrión implantado, el feto y el recién nacido, no implica que el bebé

y el blastocisto sean, moralmente hablando, una y la misma cosa.

Los argumentos del origen embrionario y la continuidad del desarrollo no llevan pues necesariamente a la conclusión de que el blastocisto sea inviolable, o moralmente equivalente a una persona. Pero más allá de identificar los defectos en el argumento, cabe cuestionar también la posición del "igual estatus moral" desde otro punto de vista. Tal vez el mejor modo de darse cuenta de su implausibilidad es ver que incluso aquellos que lo invocan dudan en asumir todas sus consecuencias.

Examen de las implicaciones

En 2001, el presidente Bush anunció una política que limitaba la financiación federal a las líneas de investigación ya existentes, de modo que ningún dinero de los contribuyentes apoyara o animara a la destrucción de embriones. Y en 2006 vetó una proposición de ley que habría aportado financiación a nuevas investigaciones con células madre embrionarias, con el argumento de que no quería apoyar «la destrucción de vidas humanas inocentes». Un aspecto sorprendente de la posición del presidente es que a pesar de haber limitado la financiación de la investigación con células madre, no ha hecho ningún esfuerzo por prohibirla. Adaptando un eslogan procedente de otro dilema presidencial, la política Bush podría resumirse como «no financies, no prohíbas». Sin embargo, esta política no encaja demasiado con la idea de que el embrión es un ser humano.

Si la extracción de células madre del blastocisto fuera realmente equivalente a extraer órganos de un bebé, la política moralmente responsable habría sido la prohibición, no una simple denegación de financiación federal. Si un grupo de médicos adoptara la práctica de matar a niños como medio de obtener órganos para trasplantes, nadie

optaría por una política de permitir el infanticidio en el sector privado pero excluirlo de la financiación federal. De hecho, si estuviéramos realmente convencidos de que la investigación con células madre embrionarias equivale al infanticidio, no sólo la prohibiríamos sino que la trataríamos como una forma particularmente macabra de asesinato y perseguiríamos penalmente a los científicos que la practicasen.

Podría argumentarse, en defensa de la política presidencial, que es improbable que el Congreso aprobara una prohibición total de la investigación con células madre embrionarias. Pero eso no explica por qué el presidente no ha reclamado al menos tal prohibición, o siquiera apelado a los científicos para que abandonen la investigación con células madre, si realmente considera que los embriones que se destruyen en ella son seres humanos. Al contrario, el presidente Bush ha puesto la «no prohibición de la investigación con células madre» como ejemplo de las virtudes de su «enfoque equilibrado».

La incongruencia moral de la política «no financies, no prohíbas» de Bush vuelve totalmente comprensible el lapsus de su secretario de prensa. La indebida declaración del portavoz de que el presidente consideraba la destrucción de embriones como un «asesinato» no hacía sino seguir la lógica moral de la idea de que los embriones son seres humanos. Sólo fue un lapsus en la medida en que la política de Bush no seguía todas las implicaciones de esta lógica.

Los defensores del "igual estatus moral" podrían responder simplemente que se desmarcan de los políticos que no se atreven a desplegar todas las implicaciones de su postura, ya sea por no prohibir la investigación con células madre embrionarias o por no prohibir los tratamientos de fertilización que generan y descartan embriones sobrantes. Incluso los políticos más morales comprometen en ocasiones sus principios;

difícilmente puede considerarse un rasgo exclusivo de los políticos que sostienen la creencia de que los embriones son seres humanos. Pero aun dejando a un lado a los políticos, los defensores del "igual estatus moral" tendrían problemas para suscribir todas las implicaciones de su postura.

Consideremos la siguiente hipótesis (sugerida por primera vez, hasta donde sé, por George Annas): supongamos que se declara un incendio en una clínica de fertilidad y sólo hay tiempo de salvar o bien a una niña de cinco años o bien una bandeja con veinte embriones congelados. ¿Sería moralmente incorrecto salvar a la niña? Todavía tengo que encontrar a una persona dispuesta a decir que rescataría la bandeja de embriones. Sin embargo, a falta de otras consideraciones (es decir, no existe ninguna relación personal ni con la niña ni con los embriones), ¿cómo puede justificarse salvar a la niña si uno piensa realmente que aquellos embriones son seres humanos?

O bien consideremos un caso menos hipotético. Recientemente participé en un debate sobre células madre con un defensor de la postura de que el blastocisto es moralmente equivalente a un bebé. Una vez concluido nuestro debate, un miembro del público contó una experiencia personal. Él y su esposa habían concebido tres hijos por medio de la fertilización in vitro. No deseaban más hijos, pero quedaban tres embriones viables. ¿Qué deberían hacer él y su esposa con estos embriones sobrantes?

Mi interlocutor partidario del "derecho a la vida" replicó que sería moralmente rechazable usar (y destruir) los embriones para la investigación con células madre. Asumiendo que no había nadie dispuesto a adoptarlos, lo único que podía hacerse era dejar que murieran con dignidad. En la medida en que se asumiera que aquellos embriones eran moralmente equivalentes a unos niños, yo no podía discutir aquella conclusión. Si encontráramos a unos prisioneros injustamente

condenados a morir, no sería moralmente aceptable decir: «Al menos saquemos algo bueno de la situación y extraigamos sus órganos para trasplantes».

Lo que me resultó incomprensible de su respuesta no era su rechazo del uso de los embriones para la investigación, sino su resistencia a articular todas las implicaciones de su postura. Si aquellos embriones eran realmente seres humanos, entonces la respuesta honesta hubiera sido decirle a quien hacía la pregunta que al crear y descartar aquellos embriones lo que habían hecho su esposa y él mismo había sido nada menos que crear un exceso de hermanos para sus hijos, y luego abandonar a los no deseados para que muriesen a la intemperie en la ladera de una montaña (o en un congelador). Pero si esa es la descripción correcta de la situación desde el punto de vista moral, según los oponentes a la investigación con células madre embrionarias, es decir, si los 400.000 embriones sobrantes congelados en las clínicas de fertilidad estadounidenses son como recién nacidos abandonados a la muerte en la ladera de una montaña, ¿por qué no lanzan una campaña para cerrar lo que deben ver como un infanticidio masivo?

Aquellos que consideran a los embriones como personas podrían responder que se oponen a los tratamientos de fertilidad que crean y descartan embriones sobrantes, pero que tienen escasas esperanzas de prohibir esta práctica. Pero las implicaciones de su postura van incluso más allá de la preocupación por los embriones que se pierden en la FIV. Los defensores de la fertilización in vitro apuntan que la tasa de pérdida de embriones en la reproducción asistida es menor incluso que en los embarazos naturales, donde más de la mitad de los óvulos fertilizados no llegan a implantarse o se pierden por otras causas. Este hecho apunta hacia una ulterior dificultad con la equiparación de los embriones a las personas. Si la muerte del embrión en las primeras fases es algo común

en la procreación natural, tal vez no deberíamos preocuparnos tanto por la pérdida de embriones que se produce en los tratamientos de fertilidad y en la investigación con células madre.

Aquellos que ven a los embriones como personas pueden responder, con razón, que una tasa elevada de mortalidad infantil no justifica el infanticidio. Pero nuestra forma de reaccionar ante la pérdida natural de los embriones sugiere que no contemplamos este hecho como el equivalente moral o religioso de la muerte de un niño. Incluso las tradiciones religiosas más sensibles a la vida humana naciente no ordenan los mismos rituales de entierro para la pérdida del embrión que para la pérdida de un niño o una niña. Es más, si la pérdida del embrión que acompaña a la procreación natural fuera el equivalente moral de una muerte infantil, el embarazo debería ser visto como una crisis de salud pública de proporciones epidémicas; aliviar la pérdida natural de embriones debería considerarse una causa moral más urgente que el aborto, la fertilización in vitro y la investigación con células madre sumadas. Pero pocas personas comprometidas con estas causas están preparando campañas ambiciosas o investigando nuevas tecnologías para evitar o reducir la pérdida de embriones en el embarazo natural.

El deber del respeto

Mis críticas a la equiparación de los embriones a los seres humanos no pretenden sugerir que los embriones sean meras cosas, abiertas a cualquier uso que podamos o queramos darles. Los embriones no son inviolables, pero tampoco son objetos a nuestra disposición. Aquellos que ven los embriones como personas asumen muchas veces que la única alternativa es tratarlos con total indiferencia moral. Pero no es preciso considerar al embrión como un ser humano de pleno derecho para mostrarle cierto respeto. Ver el embrión como una mera cosa olvida su

valor como vida humana en potencia. Pocos aprobarían la destrucción caprichosa de embriones, o su empleo para desarrollar una nueva línea de cosméticos. Pero la idea de que los embriones humanos no deberían ser tratados como meros objetos no demuestra que sean personas.

La personalidad no es lo único que merece respeto. Si un millonario excéntrico comprara la *Noche estrellada* de van Gogh y la usara como estera para la puerta de su casa lo consideraríamos una especie de sacrilegio, una falta de respeto escandalosa, y no porque equiparemos el cuadro a una persona, sino porque como gran obra de arte merece una apreciación que va más allá del mero uso. También consideramos un acto irrespetuoso que un excursionista grabe sus iniciales en una vieja secuoya, no porque equiparemos la secuoya a una persona sino porque la consideramos una maravilla natural merecedora de apreciación y reverencia. Respetar los bosques antiguos no significa que no se pueda derribar nunca un árbol para fines humanos. Respetar un bosque puede ser compatible con darle algún uso. Pero los fines deben ser valiosos y adecuados a la maravilla natural con la que estamos tratando.

La convicción de que el embrión es una persona se apoya no sólo en ciertas doctrinas religiosas sino en la premisa kantiana de que el universo moral está dividido de forma binaria: todo es o bien una persona, y por lo tanto digno de respeto, o bien una cosa, y por lo tanto abierto a cualquier uso. Pero tal como sugieren los ejemplos de van Gogh y la secuoya, este dualismo es excesivo.

La mejor forma de combatir las tendencias instrumentalizadoras de la tecnología y el comercio modernos no es insistir en una ética del respeto hacia las personas del tipo "todo o nada", que condene el resto de la vida a un cálculo utilitarista. Una ética de este tipo corre el riesgo de convertir

cualquier cuestión moral en una batalla acerca de las fronteras de la personalidad. Sería mejor cultivar una apreciación más expansiva de la vida como don que exige nuestra reverencia y limita el uso que hacemos de ella. La aplicación de la ingeniería genética para crear bebés de diseño es la máxima expresión de la *hybris* que acompaña la pérdida de reverencia por la vida como don. Pero la investigación con células madre para curar enfermedades graves, mediante el uso de blastocistos no implantados, es un noble ejercicio de la inteligencia humana para promover la curación y desempeñar nuestro papel en la mejora del mundo que nos ha sido dado.

Aquellos que hablan de pendientes resbaladizas, de granjas de embriones y de mercantilización de los óvulos y los cigotes hacen bien en preocuparse, pero no en presuponer que la investigación con embriones genera necesariamente estos peligros. En lugar de prohibir la investigación con células madre embrionarias y la clonación destinada a este fin, deberíamos permitir que estas investigaciones sigan adelante en el marco de unas regulaciones que reflejen una contención moral adecuada al misterio que rodea los primeros momentos de la vida humana. Estas regulaciones deberían incluir una prohibición de la clonación humana para fines reproductivos, unos límites razonables al tiempo de desarrollo que puede darse a los embriones en el laboratorio, la imposición de condiciones para la apertura de clínicas de fertilidad, restricciones a la mercantilización de los óvulos y el espermatozoides, y un banco de células madre para evitar que los derechos de propiedad permitan monopolizar el acceso a las líneas de células madre. En mi opinión, este planteamiento ofrece la mejor esperanza de evitar el uso caprichoso de la vida humana naciente, así como de convertir los avances biomédicos en una bendición para la salud en lugar de un episodio más en la erosión de nuestras sensibilidades humanas.