

## II. INTERVENCIÓN GENÉTICA Y DIGNIDAD

*Enrique Camacho Beltrán\**

### EL PROBLEMA DE LA INGENIERÍA GENÉTICA

Hay distintos tipos de intervención genética. La mayor parte de ellos están aún en nuestra imaginación y en las teorías de los científicos, pero todos apuntan a la inquietante posibilidad de que la alteración extensiva y sistemática de los patrones genéticos que nos hacen lo que somos sea posible. Para muchos entusiastas esto implica que los seres humanos podrían convertirse en los creadores y artífices de su propia naturaleza, algo así como estar a cargo de su propia evolución y dejar atrás la selección natural para dar lugar a la selección artificial.

Por supuesto, la posibilidad de esta “reingeniería genética radical” es todavía una mera conjetura. La intervención genética se limita hoy día al escaneo y diagnóstico de un puñado de enfermedades. Sus usos terapéuticos aún están en pañales.<sup>1</sup> Elaborar una ética acerca de la reingeniería genética radical pudiera parecer un asunto misterioso que requiere de otros pasos previos para ser pensado con mayor seriedad. Por ejemplo, necesitaríamos saber cómo se extiende la ética hacia otras especies y saber algo más acerca

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM (enrique.camacho@comunidad.unam.mx).

<sup>1</sup> *Cfr.* Dan W. Brock, “Genetic engineering”, en R. G. Frey y C. H. Wellman [eds.], *A companion to applied ethics*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 356-368.

del estatus ético de la naturaleza en general, para saber cuáles serían los requerimientos morales entre esa nueva especie de súper-humanos y nosotros.

Por este tipo de perplejidades dejaré de lado el caso de la reingeniería genética radical que nos transformaría en otra cosa, para pensar el caso más cercano de la perfección o, mejor dicho, del mejoramiento o “perfeccionamiento” de la función cognitiva y/o física “normal” que sólo nos hace mejores o extraordinarios. No me pronunciaré acerca de su corrección moral, porque análogamente pienso que para pronunciarlos con seriedad a este respecto deberíamos tener más claros los límites de la moralidad humana en la naturaleza.

Por razones de espacio me referiré sólo a algunos rasgos interesantes de un solo tipo de casos, con la esperanza de que sus rasgos paradigmáticos lo hagan útil para extender los planteamientos a los casos similares. Me refiero a los casos de los padres buscando mejorar y perfeccionar las funciones normales de sus hijos, para que éstos tengan ventajas comparativas frente a otros niños. Estas ventajas podrían incidir efectivamente en el acceso a oportunidades valoradas por el mercado y aumentar, significativamente, el nivel de bienestar y de riqueza. Y muchos quizá puedan decir que de eso se trata la paternidad responsable o destacada.

Estos casos pueden no estar tan alejados de la realidad. Por ejemplo, recientemente ha habido avances en materia de terapia genética contra el envejecimiento que aún necesitan ser confirmados.<sup>2</sup> Pero considere, por ejemplo, cómo en Latinoamérica y el Caribe permea un tipo de racismo cultural que hace que ser blanco o tener un fenotipo europeo resulte una ventaja comparativa gigantesca en términos de oportunidades y bienestar.<sup>3</sup> Alterar el fenotipo no resulta una perspectiva genética tan alejada de la rea-

<sup>2</sup> En <http://bioviva-science.com/2016/04/21/first-gene-therapy-successful-against-human-aging/> (fecha de consulta: 3 de mayo, 2016).

<sup>3</sup> En <http://alertacontraelracismo.pe/investigaciones/informe-de-latinobarometro-2011/> (fecha de consulta: 3 de mayo, 2016).

lidad, si pensamos que muchas abuelas aún recomiendan “mejorar la raza” buscando procrear con una persona “más blanca”. Y cuando nace un miembro de la familia aún causa expectativa comprobar “qué tan blanco salió”.<sup>4</sup>

Me pregunto, entonces, si es moralmente requerido o cuando menos moralmente permisible que los padres intervengan genéticamente a sus hijos para buscar la perfección. Para contestar esta pregunta típicamente se invoca la concepción de autonomía. Hay cuando menos dos versiones comunes de la concepción de autonomía. La concepción más tosca de autonomía, centrada en el derecho de los padres, autoriza un grado alto de intervención. Si el único bien a tutelar fuera el derecho de los padres, éstos tendrían amplias libertades de mejorar a sus hijos. Pero el derecho de los padres sólo puede existir en el marco de derechos y obligaciones de una comunidad política. La concepción política de autonomía, por su lado, requiere la aplicación de algunas restricciones concernientes a la neutralidad pero aun así resulta bastante permisiva, sobre todo si nos preguntamos en qué consiste exactamente la responsabilidad de los padres. Aunque no tengo espacio para argumentarlo con propiedad aquí, documento una sospecha: cuando conectamos una concepción interesante de autonomía con la “responsabilidad”, no parece claro que los padres puedan mejorar las facultades de sus hijos o implantarles talentos.

#### LEGITIMIDAD Y JUSTICIA

Si renunciamos a afrontar el problema de si el mejoramiento es moralmente correcto; ¿qué podemos decir desde el terreno de la ética aplicada?<sup>5</sup> Podemos comenzar por preguntarnos dos

<sup>4</sup> *Cf.*: ENADIS 2010. En <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf> (fecha de consulta: 3 de mayo, 2016).

<sup>5</sup> Aunque el caso a favor o en contra de la perfección no caiga del todo en el dominio de la ciencia ficción, no por ello es más simple. Hay un conjunto

cosas:<sup>6</sup> primero ¿estaría el Estado “justificado en permitir o promover” la producción o selección de personas con ciertas características, por ejemplo personas más inteligentes, más sanas, más heterosexuales? Pero también podemos preguntar, segundo, ¿es “permisible o requerido” que las personas busquen poseer o engendrar personas con ciertas características como las antes citadas? Es decir, parece que el Estado está justificado a promover los escaneos genéticos para prevenir algunas condiciones médicas tremendamente incapacitantes como la enfermedad de Huntington. Sin embargo, no parece claro que sea permisible o requerido para los padres decidir tener un hijo no homosexual o una hija más blanca.

El primer problema con estas preguntas es que mientras para los usos terapéuticos de la intervención genética hay un límite definitivo, que es la desaparición de la condición; para el perfeccionamiento no hay límites. Siempre podemos cambiar otras cosas, elevar nuestros estándares y hasta cambiar nuestra idea de perfección. Pero hace falta notar que la primera pregunta es una “pregunta de justicia”, porque se refiere a lo que nos debemos los unos a los otros. Mientras que la segunda, se refiere a la “legitimidad”, que se tiene al tomar una decisión y los alcances que debe tener este poder de decidir por otras personas. La legitimidad y la justicia son virtudes políticas que evalúan la manera en la que las instituciones realizan el ideal de la dignidad. Que las instituciones valoren la dignidad, significa que ejercen el poder político de manera

---

considerable de factores cuya influencia modifica el peso y la dirección de nuestras convicciones, aunque no nos pronunciemos acerca de su corrección moral. Brock, *op. cit.*; Michael Sandel, *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Massachusetts, Belknap, 2007. Por ejemplo, el propósito de la intervención, el agente de la intervención, y el sujeto de la intervención. No es lo mismo que sea el gobierno el que promueva el uso de estas técnicas a que sea la elección de un adulto.

<sup>6</sup> Matthew Clayton, “Individual autonomy and genetic choice”, en J. Burley y J. Harris [eds.], *A companion to genetics*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 191.

congruente y consistente con la idea de que la vida de todas las personas tiene igual importancia objetiva. Esto quiere decir que el uso del poder político y la coacción por parte de estas instituciones permite la participación, la cooperación social y el cumplimiento con la ley sin resultar opresivas, arbitrarias o sin que algunas personas o grupos tengan que perder su autoestima o respeto propio para obedecer o cumplir con estas instituciones.<sup>7</sup>

La diferencia entre justicia y legitimidad, y la manera en la que estas virtudes permiten evaluar cómo las instituciones respetan la dignidad no es exhaustiva ni autoexcluyente. De hecho, en la literatura especializada contemporánea de teoría política y filosofía política, con frecuencia se las confunde. Pero para los fines de este trabajo es suficiente con decir que en general la justicia evalúa las distribuciones y sus efectos; mientras que la legitimidad valora el tipo de orden social y los derechos que garantiza.<sup>8</sup> Por ejemplo, es un problema de justicia cuando cuestionamos el efecto que tiene la aplicación universal de políticas públicas dirigidas a la eliminación de una condición, como el síndrome de Down sobre las personas que hoy viven con esa situación.<sup>9</sup> La acción gubernamental para, en este caso, promover u obligar a los escaneos podría ser percibida como un mensaje de que sería mejor que personas como ellos no existieran. Pero reconocer el valor igual de las vidas con capacidades especiales, puede ser compatible con procurar prevenir la mayor cantidad de desventajas que alguien puede sufrir, de forma

<sup>7</sup> Ronald Dworkin, *Justice for hedgehogs*, Massachusetts, Harvard University Press, 2011, pp. 13-19.

<sup>8</sup> Comienza a haber una literatura crítica acerca de las maneras de distinguir justicia y legitimidad en los problemas conceptuales que acarrea borrar esta distinción. Véase por ejemplo Enzo Rossi, "Legitimacy and consensus in Rawls' political liberalism", en *Filosofia e discussione pubblica*, vol. 27, núm. 1, 2014, pp. 37-56 y Edward Song, "Rawls's liberal principle of legitimacy", en *The Philosophical Forum*, vol. 43, núm. 2, 2012, pp. 153-173.

<sup>9</sup> Brock, *op. cit.*, p. 358.

similar que buscar la cura de las migrañas no significa que se considere que las personas que las sufren son poco valiosas.<sup>10</sup>

Hay otras cuestiones de justicia que pueden surgir, como por ejemplo la permisibilidad de comercialización de óvulos o esperma de personas hermosas y dotadas o de decidir el género del bebé. Pero en contraste con estas cuestiones de justicia, la segunda interrogación es una “pregunta de legitimidad” porque se interesa en quién puede decidir qué y con qué fundamentos. Por ejemplo, ¿debe el mejoramiento genético dejarse al arbitrio de los adultos capaces, tal y como ocurre con las cirugías cosméticas en Brasil<sup>11</sup> o debe el Estado poner límites en el tipo, extensión y profundidad de la intervención? Es decir, nos preguntamos por los límites de los derechos que tienen las personas a decidir y las obligaciones del Estado de limitar esas decisiones. Dicho de otra manera, nos preguntamos por el tipo de orden político y por los derechos que protege y las obligaciones que exige. Este último tipo de preguntas acerca de la legitimidad son las que pienso que podemos abordar con cierta seriedad por el momento, porque no son tan misteriosas como la pregunta acerca de si la intervención genética es moralmente correcta. Además, las preguntas por la legitimidad son, en algún sentido, más primitivas que las preguntas acerca de la justicia, porque la justicia, presupone cierto orden cooperativo institucional con un carácter moral.

#### EL CASO POR LA PERFECCIÓN

A este género de preguntas sobre la legitimidad pertenece la cuestión de si es permisible o requerido que los padres perfeccionen

<sup>10</sup> Aquí surge una serie muy compleja de problemas acerca de cómo concebimos la identidad de las personas y si lo que hagamos en los nonatos modifica la identidad de personas que aún no existen. No voy a abordar esos problemas aquí. Véase Derek Parfit, *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

<sup>11</sup> En <http://www.euronews.com/2014/02/26/brazil-carnival-call-for-natural-breasts-shines-a-light-on-extent-of-cosmetic-/>.

genéticamente a sus hijos. La “relación especial” entre los padres y los hijos es tal que típicamente permite y hasta requiere un mayor grado de consideración a su bienestar e intereses (en comparación con otras relaciones especiales que entablamos con amantes, socios o amigos). Como lo expresa Harris,<sup>12</sup> la procreación y crianza de los hijos es un proyecto de significancia considerable que requiere inversiones descomunales de recursos. Negar a la gente un amplio rango de decisión sobre este asunto parece una violación de sus derechos más fundamentales. Más aún, estas obligaciones son tan amplias que usualmente no sólo obligan a los padres, sino inclusive a la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, la comunidad también tiene obligación de proteger a los niños, por ejemplo, de padres negligentes.

Si la “autonomía” se define como la capacidad de controlar la vida propia y la paternidad es una porción sustancial de la vida en pareja, entonces parece permisible y hasta moralmente requerido que los padres empleen lo mejor de sí mismos, de su tiempo y de sus recursos en cultivar los talentos naturales de sus hijos. Pero no es obvio que pagar las clases de violín sea moralmente equivalente a darle un talento excepcional para la música, ni que ayudar a nuestros hijos a descubrir y desarrollar sus talentos sea equivalente a diseñar la hija que queremos. El grado más alto de consideración especial que la relación entre padres e hijos permite y requiere nos permitirá conjeturar los límites “permisibles” más altos de la intervención genética para el perfeccionamiento.

Para entender el problema que estoy planteando es muy importante notar la diferencia entre lo correcto y lo permisible. Por el momento no decido si la mejora genética es en sí moralmente correcta o incorrecta, porque esta pregunta parece muy opaca si no conocemos cómo extender nuestra moralidad al resto de la naturaleza. Pero pregunto si independientemente de su corrección moral

<sup>12</sup> Cfr. John Harris, “The right to found a family”, en G. Scarre [ed.], *Children, parents and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

es una práctica permisible o no. Esto significa que aun cuando algo sea moralmente reprobable puede ser permisible, porque nuestra moralidad incluye el derecho a equivocarnos e incluso a hacer algunas cosas reprobables moralmente.<sup>13</sup> Por ejemplo, yo tengo derecho a comprarme un coche lujoso a pesar de que mi hermano haya perdido su trabajo y me pida dinero para reconstruir su vida.<sup>14</sup>

Desde esta perspectiva hay cuando menos tres posibilidades: primero, quizá podamos identificar un conjunto de capacidades “básicas” cuya perfección genética no sea para nada controvertida, tales como la resistencia inmunológica o la memoria. Todos quisiéramos más defensas inmunológicas que menos, porque nadie quisiera enfermar. Si está en nuestro poder disminuir la vulnerabilidad de todos a la enfermedad, tal vez no sólo sea permisible hacerlo, sino que incluso estemos moralmente requeridos a lograrlo.<sup>15</sup> Pero el asunto no parece tan claro si se trata de otros aspectos de la disposición o el carácter, por ejemplo, si producir más personas con talento para el pensamiento matemático-analítico significaría que desaparecieran las personas con sensibilidad artística. No parece evidente que los padres puedan ejercer su prerrogativa de esta manera.

A este respecto hay dos posibilidades adicionales: o bien nuestra moralidad protege el derecho a intervenir genéticamente a nuestros hijos, aunque nos equivoquemos y el hacerlo sea moralmente incorrecto; o bien, el daño infringido mediante la intervención puede

<sup>13</sup> Cfr. Jeremy Waldron, “A right to do wrong”, en *Ethics*, vol. 92, núm.1, 1981, pp. 21-39.

<sup>14</sup> Esto es un asunto controvertido. Una forma de aclarar este punto es diferenciando entre *claim* y *liberty rights*. La forma de entender el punto de Waldron es que tenemos *claim rights* a hacer lo incorrecto, pero no tenemos *liberty-rights* para hacerlo. Decir que tenemos la libertad de hacer algo moralmente malo me suena a sin sentido.

<sup>15</sup> Suponiendo la igualdad de acceso a este bien, para que no haya lugar a problemas de justicia en términos de igualdad de oportunidades.

ser tal que las razones para proteger la autonomía de los padres a intervenir son sobrepasadas por nuestro deber de proteger del daño (o riesgo de daño) que puedan hacer a sus hijos, por lo que la intervención genética no sería permisible.

Nótese que estas dos cuestiones también son problemáticas para el caso de las capacidades básicas. Por ejemplo, en el caso de la sordera pre-lingüística, la comunidad de sordos, cuya primera lengua es el lenguaje de señas, se identifica como una minoría cultural que está amenazada por una mayoría que escucha.<sup>16</sup>

#### LA POTESTAD DE LOS PADRES

Como puede verse en el ejemplo anterior, hay aspectos culturales importantes que hace falta tomar en cuenta, pero que no tengo espacio para considerar aquí. En las sociedades que nos son familiares en Occidente,<sup>17</sup> una manera atractiva de limitar el ámbito de permisibilidad de la perfección es invocar el principio de autonomía; es decir, la idea de que es valioso que las personas se encuentren bajo control de sus propias vidas. En ese sentido, los padres tienen un derecho muy amplio de decidir acerca del bienestar de sus hijos. Si la autonomía de los padres fuera lo único a considerar, los padres tendrían un grado amplio de decisión sobre la intervención genética permisible.

<sup>16</sup> En <http://www.cbsnews.com/news/the-cochlear-implant-controversy/>.

<sup>17</sup> El interés y bienestar de los bebés y los niños gozan de una consideración especial en todas las culturas humanas, pero no siempre son los padres los encargados. Para evitar el problema del etnocentrismo deberíamos pues considerar el problema desde una perspectiva relativista y estudiarlo hermenéuticamente, pero por ahora no lo haremos. Supondré solamente que las cargas de justificación de la persona o persona con potestad sobre los hijos son suficientemente similares en muchas culturas a los que tienen los padres en la cultura occidental. Charles Taylor, "Understanding and ethnocentricity", en C. Taylor, *Philosophy and the human sciences: philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Pero una interpretación más sofisticada de la autonomía indica que el derecho a tomar decisiones sobre los hijos no es ilimitado. Para ver esto, suponga que una pareja de padres valora los logros deportivos y por eso somete a su hija a entrenamientos de alto rendimiento. Esto se considera típicamente una prerrogativa de los padres, aunque no exista consenso acerca de qué talentos sean más valiosos, y otros padres en la misma comunidad valoren más los logros académicos o la salvación del alma.

Ahora piense que en determinado momento las exigencias académicas interfieren con el rendimiento deportivo, por lo que los padres sacan a la chica de la escuela. Esto se considera típicamente impermissible, porque los padres no tienen derecho a limitar significativamente el abanico de oportunidades suficientes, que razonablemente todos debemos tener mientras crecemos para poder desarrollar la concepción del bien que elijamos, porque los hijos necesitan desarrollar las capacidades para ser autónomos en el futuro.<sup>18</sup>

Pero no es claro si comprarle un talento a mi futura hija se parece a pagar los entrenamientos o constituye un exceso en los términos del ejemplo. El problema es que tal vez sea una cuestión “indecidible” determinar la dimensión del derecho de los hijos a un futuro abierto, los alcances de la obligación de los padres de formar a los hijos y las ventajas o desventajas comparativas de un talento artificial; porque no sabemos hasta qué punto nacer con un talento artificial modificará la vida de la persona que aún no nace. Por ejemplo, los papás de Alejandro quizá inviertan una fortuna en que su hijo nazca con talento excepcional para la música, pero tal vez al final a Alejandro le guste la literatura y usará su talento musical en cantinas y serenatas.

En virtud de la dimensión y permanencia de este tipo de desacuerdos, el filósofo norteamericano John Rawls<sup>19</sup> apuntaba que

<sup>18</sup> *Cfr.* Brock, *op. cit.*

<sup>19</sup> John Rawls, *A theory of justice*, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.

el principio de autonomía requiere que permanezcamos neutrales respecto a los planes de vida razonables; por lo que debemos rechazar que los padres controlen cosas como, por ejemplo, la orientación sexual de sus hijos, su grado de aversión al riesgo o su tesón por el trabajo socialmente validado, porque esto violaría la autonomía de las personas que conciben la homosexualidad tan valiosa como la heterosexualidad o la vida religiosa o contemplativa tan valiosa como la vida de ambiciones y riesgos. La intervención genética compatible con la autonomía se limitaría sólo a mejorar el acceso a los bienes primarios, es decir aquellos que sirven para perseguir casi cualquier propósito, como sería en este caso las defensas inmunológicas y la memoria.<sup>20</sup> Desde esta perspectiva, lo que viola claramente la autonomía es cuando alguien altera inadecuadamente nuestras preferencias, como podría ocurrir cuando alguien nos manipula para practicar una cirugía cosmética creándonos una imagen falsa de nosotros mismos. Pero los niños futuros no tienen preferencias. Los niños futuros no tienen planes de vida, ni valores, ni creencias. ¿Significa esto que los niños son computadoras en blanco donde los padres pueden instalar talentos y programas, según su criterio acerca del bienestar de la futura persona?

#### LA RESPONSABILIDAD Y LA DIGNIDAD

El requerimiento de neutralidad parece atractivo pero muy permisivo respecto a que los padres intervengan genéticamente a sus hijos. Los padres podrían elegir libremente intervenciones cosméticas: hijos con constitución atlética, belleza física, así como también otras menos cosméticas como la habilidad para los idiomas, inteligencia emocional, ritmo para bailar, etc. A primera vista parece que este caso es similar a pagar los entrenamientos o las clases de

<sup>20</sup> Rawls quizá apoyaba alguna forma de eugenesia no-coercitiva, dado que en una sociedad que acuerda compartir las cargas y los pesos de la lotería genética, siempre es mejor tener más recursos que menos.

violín porque éstos, aunque no son mejoras que sirvan para cualquier propósito, tampoco son mejoras que necesariamente apoyen una noción comprensiva de lo que es valioso en la vida.<sup>21</sup>

Pero si miramos más de cerca, como apunta Sandel,<sup>22</sup> el problema del caso de la perfección no recae tanto en la mejora de talentos, sino en las disposiciones que expresa y promueve. También nos dice que la dificultad está en la *hibris* de los padres que desfigura la relación entre padres e hijo.<sup>23</sup> Según él, hay un argumento en contra de la perfección, porque buscarla mediante la intervención genética distorsiona el sentido de la paternidad y de la vida como un don, es decir, como un regalo que hay que aceptar como viene.

Asimismo, repite que la cuestión no es solamente que con talentos artificiales podríamos enorgullecernos menos de lo que logremos con ellos, sino además que típicamente por el hecho de que los talentos y disposiciones naturales sean resultado de la suerte y la fortuna natural, forma parte de las razones que nos hacen ser altruistas, apoyar instituciones justas y mostrar conductas cooperativas y sociales. A Sandel le preocupa que si los talentos se convierten ellos mismos en logros, las bases psicológicas de la justicia social se erosionarían sin remedio, porque ya no tendríamos razones para compartir la suerte en comunidad.

La noción de la vida como un don es atractiva pero no parece concluyente, principalmente porque parece suponer lo que quiere demostrar: que la vida humana (nuestro carácter y dones) tiene una relación valiosa con la suerte tal que, modificar sustancialmente esta relación, distorsiona las relaciones humanas que consi-

<sup>21</sup> Suponiendo que haya la suficiente igualdad de oportunidades para que aun los más desaventajados de la sociedad tengan acceso a la perfección. Por ejemplo, el Estado podría cobrar altos impuestos a los que se mejoren en beneficio de los que no lo hagan.

<sup>22</sup> Cfr. Michael Sandel, "The case against perfection", en *The Atlantic Monthly*, vol. 293, núm. 3, 2004, pp. 51-62 y Michael Sandel, *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Massachusetts, Belknap, 2007.

<sup>23</sup> En estos pasajes sigo a Sandel, *The case against perfection...*, cap. 5.

deramos valiosas, como la relación padres e hijos o la de miembros de la comunidad.

Sandel reitera que el problema no es que la intervención genética modifique la estructura de la responsabilidad como la conocemos, sino que entiende equivocadamente el sentido de la vida. Pero presupone que este sentido excluye reducir el dominio de la suerte mediante la intervención genética. Este rasgo convierte el caso de Sandel contra la perfección en una noción comprensiva profundamente sectaria. Como resultado, la noción de la vida como regalo no cumple con el criterio de neutralidad, por lo que seguramente sería demasiado controvertida. Visto así, el criterio de Sandel parece excluir también la intervención genética para perfeccionar el acceso a los bienes primarios, lo que permitía la autonomía como neutralidad rawlseana, por lo que parece demasiado restrictivo.

Además de ser una noción circular, sectaria y demasiado restrictiva, el problema es que si la examinamos es poco profunda, porque no explica una interpretación más atractiva del sentido de la vida y sus dones que hace impermissible la intervención genética. Es cierto que muchas personas dirían que diseñar los talentos de un hijo es siempre intrusivo de su autonomía, porque disminuye la responsabilidad que los hijos puedan adquirir sobre sus propias vidas. Sandel nota correctamente que el problema no es la erosión de la responsabilidad, sino la “explosión”: ampliar el ámbito de elección y reducir el efecto de la suerte. También reconoce que en un sentido esto es problemático, ya que los padres se volverían significativamente más responsables del hijo que diseñan: esto es de lo que eligen y de lo que no eligen. Pero no explica una concepción atractiva de responsabilidad que soporte su concepción del valor de la vida como regalo.

Dada esta omisión de Sandel, es fácil replicar que desde la perspectiva de los hijos no es obvio que la diferencia entre talentos naturales y artificiales sea ni tan clara ni tan moralmente relevante. Nacerían con talentos de cuya posesión no podrían hacerse res-

ponsables. Pero aunque uno nazca con los talentos de Leo Messi, hace falta hacerse responsable de los talentos para cultivarlos. El origen de estos dones no modificaría su responsabilidad de hacer algo valioso con ellos.

Adicionalmente, la idea de que el *status quo* es por sí mismo normativo necesita ser argumentada. Así como el hecho de que los hombres no puedan volar no implica que no deban hacerlo, el hecho de que nazcan con algunos talentos no implica que no deban adquirir otros. Asimismo, lo que nos debemos los unos a los otros no depende exclusivamente de que compartimos la suerte en lo que respecta a los talentos, sino que podemos encontrar razones independientes para ser solidarios y justos. Después de todo, la habilidad para tener padres que diseñen un buen lote de talentos seguiría sujeto a la lotería natural. De igual manera, diferentes estructuras de responsabilidad pueden surgir para poder enorgullecernos del cultivo de los súpertalentos y de sus resultados. Estándares más altos serían fijados y surgirían formas más sofisticadas de emplear los dones.

Aunque el argumento de Sandel sea inconcluyente, supongo que tiene razón; pero por las razones que él mismo desecha. Al contrario de lo que dice Sandel, creo que hay algo sospechoso en la manera en la que la intervención genética modifica la estructura de la responsabilidad. Según Dworkin, tener una relación especial como la relación entre amantes, padres e hijos, amigos o socios significa fundamentalmente establecer maneras de compartir la responsabilidad.<sup>24</sup> Mientras más íntimas son estas maneras de compartir la responsabilidad, nos hacemos más vulnerables a maneras particulares de daño. El daño sobreviene cuando en una relación especial deja de existir la reciprocidad. Entonces la relación especial se torna en una relación de sujeción. El aumento de la vulnerabilidad en una relación es a la vez indicativo del grado de intimidad y del grado de obligación especial.

<sup>24</sup> *Cfr.* Dworkin, *op. cit.*

Para ilustrar esto piense en los amantes. La intimidad física y emocional incluye ponerse literalmente en manos del otro. El otro se hace hasta cierto punto responsable de mi mente y de mi cuerpo, y eso significa que surge una relación que incluye la obligación de que cada uno le dé una consideración especial al bienestar e intereses del otro. Pero si la relación no es recíproca y sólo una de las partes carga la responsabilidad mientras la otra sólo goza de los beneficios, entonces se convierte en una relación de subordinación que incumple el deber primordial de no dañar.

Nótese que la reciprocidad no tiene que ser simétrica ni la relación voluntaria. Piense en el caso de los padres y los hijos. Sobre todo mientras los hijos son muy pequeños, los padres tienen que cuidar de ellos de una manera tan demandante que requiere el sacrificio de casi todo su tiempo y energía. La dependencia de los hijos respecto a los padres, y las rebeldías de la adolescencia, podría constituir una verdadera forma de esclavitud, si no fuera por el significado tan profundo de los lazos que crean los hijos con respecto de sus padres.

Mi preocupación es la siguiente: diseñar los talentos y disposiciones de nuestros hijos podría significar controlar una parte de su identidad prospectiva “no” respecto a ciertos propósitos y aspiraciones que los propios hijos puedan desarrollar, sino a ciertos propósitos y aspiraciones actuales de los padres. Sospecho que este tipo de relación rompe el criterio de reciprocidad que hace que una relación no haga peligrar la dignidad.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Según Dworkin, la dignidad humana incluye dos condiciones fundamentales. La primera es algún tipo de independencia ética que nos de control apropiado sobre nuestra propia vida de manera que podamos convertirnos en autores de nuestro destino. La segunda es una responsabilidad fundamental de hacer algo valioso con nuestra vida. Tenemos una obligación fundamental de no dañar, porque dañar, significa impedir que la persona a la que dañamos pueda hacerse responsable de su vida. Por ejemplo, cuando mentimos o hacemos una falsa promesa distorsionamos la red de información a partir de la cual una persona toma decisiones. Entablar una relación de sujeción es dañar a alguien. Utilizar

Así como sin algún tipo de reciprocidad la devoción de los padres se torna en alguna forma de esclavitud, puede ser que la intervención genética sea una manera no recíproca de utilizar a los hijos para realizar propósitos y aspiraciones de los padres, que no tienen nada que ver con el bienestar de los hijos. Alguien pudiera objetar que esto no daña necesariamente a los hijos. Después de todo, si mis padres querían con fervor que yo fuera músico y al final me convierto en taxista, seguramente el talento para la música no me estorbará si me permite llevar serenatas y cantar a gusto. Pero esto puede ser falso. Muchas veces basta con que haya un riesgo de daño para que podamos considerar que aquel que nos pone en riesgo nos daña, como aquel que conduce con exceso de velocidad imprudente nos daña aunque nunca nos atropelle. Y sospecho que diseñar los talentos de los niños los pone en riesgo de ser utilizados para realizar las aspiraciones de los padres.

## CONCLUSIÓN

Lo que sospecho es que la intervención genética tiene un gran potencial para poner en peligro la dignidad de los hijos. Es un lugar común que los padres no deben esperar que los hijos sean versiones mejoradas de sí mismos. Esperar que los hijos realicen las aspiraciones frustradas de los padres conduce a la decepción tanto de los padres como de los hijos. Creo que la concepción *dworkineana* de responsabilidad explica por qué sucede esto de una manera mucho más atractiva y profunda que la idea de la vida como un don. Por supuesto hay complicaciones adicionales. Por ejemplo, el límite preciso de una intervención genética legítima y una que refleje el egoísmo de los padres es borroso. Pero ésta, como otras cuestiones éticas, es de naturaleza interpretativa. Será necesario que la sociedad delibere acerca de los casos de interven-

---

a un hijo para realizar las aspiraciones frustradas parece una forma de daño a la responsabilidad.

ción genética que sean útiles para alcanzar cualquier propósito y cuáles tienen el potencial de provocar un daño a la relación apropiada de paternidad. Para eso es necesario explicar y desarrollar las nociones de dignidad y responsabilidad mucho más de lo que lo he hecho aquí.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Brock, Dan W., "Genetic engineering", en R. G. Frey y C. H. Wellman [eds.], *A companion to applied ethics*, Oxford, Blackwell, 2007.
- Clayton, Matthew, "Individual autonomy and genetic choice", en J. Burley y J. Harris [eds.], *A companion to genetics*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Dworkin, Ronald, *Justice for hedgehogs*, Massachusetts, Harvard University Press, 2011.
- Harris, John, "The right to found a family", en G. Scarre, [ed.], *Children, parents and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Parfit, Derek, *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Rawls, John, *A theory of justice*, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.
- Rossi, Enzo, "Legitimacy and consensus in Rawls' political liberalism", en *Filosofia e Discussione Pubblica*, vol. 27, núm. 1, 2014.
- Sandel, Michael, "The case against perfection", en *The Atlantic Monthly*, vol. 293, núm. 3, 2004.
- , *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Massachusetts, Belknap, 2007.
- Song, Edward, "Rawls's liberal principle of legitimacy", en *The Philosophical Forum*, vol. 43, núm. 2, 2012.
- Taylor, Charles, "Understanding and ethnocentricity," en C. Taylor, *Philosophy and the human sciences: philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Waldron, Jeremy, "A right to do wrong", en *Ethics*, vol. 92, núm. 1, 1981.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Buchanan, Allen *et al.*, *From chance to choice: genetics and justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Garrard Post, Stephen, *Encyclopedia of bioethics*, vol. 5, Nueva York, Gale, 2004.

Harris, John, *Wonderwoman and Superman: the ethics of human biotechnology*, Oxford, Oxford University Press, 1992.