

## J. Savulescu's Challenging Bioethics

**RESUMEN:** Ha sido traducida y publicada en 2012 una colección de ocho artículos escritos por el filósofo australiano Julian Savulescu entre 2001 y 2011. Los traductores, profesores Rodríguez López y Bonete Perales, titularon el libro *Decisiones peligrosas. ¿Una bioética desafiante?* El presente artículo es, de algún modo, un comentario a este libro. Mi propósito principal es señalar dos ideas relativas a los desafíos en bioética: Primero, la idea de que las decisiones que tenemos que tomar en bioética son, en la mayoría de los casos, peligrosas porque sus consecuencias a corto y a largo plazo son desconocidas. En este sentido, la bioética es verdaderamente desafiante y Savulescu muestra perfectamente por qué es así. Segundo, la idea de que debemos establecer un conjunto de principios morales que sean la base de esas decisiones si queremos que éstas estén bien fundadas y sean consistentes y sólidas. En este otro sentido la bioética es desafiante porque nos exige claridad, precisión y coherencia. No estoy muy seguro de que Savulescu alcance este objetivo.

**ABSTRACT:** A collection of eight articles written by the Australian philosopher Julian Savulescu between 2001 and 2011 was translated into Spanish and published in 2012. The translators, professors Rodríguez López and Bonete Perales, titled the book *Dangerous Decisions? A Challenging Bioethics*. This present article is, somehow, a commentary on this book. My basic aim is to point out two ideas about challenges in bioethics: Firstly, the idea that the decisions we have to make in bioethics are, in most cases, dangerous because their short- and long-term consequences are usually unknown. In this sense, bioethics is challenging indeed, and Savulescu shows perfectly well why this is so. Secondly, the idea that we need to set up a set of moral principles that form the foundation of those decisions if we want them to be well grounded, consistent and solid. In this other sense bioethics is challenging because it demands clarity, accuracy and coherence. I'm not so sure Savulescu achieves this goal.

**PALABRAS-CLAVE:** bioética; fundamento moral; Savulescu

**KEYWORDS:** bioethics; moral foundation; Savulescu

ISSN 1989-7022

ILEMATA año 6 (2014), n° 15, 69-92

### 1. Introducción

El que se cumplan ahora cinco exitosos años de la revista *Dilemata*, dirigida por Txetxu Ausín, es un hecho que merece el reconocimiento y la congratulación de los interesados en el campo de las éticas aplicadas. Y es también, por qué no, un buen momento para echar una ojeada al panorama de la bioética. Quisiera hacerlo con el comentario del libro de Julian Savulescu *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*, traducido a nuestro idioma por los profesores Blanca Rodríguez López y Enrique Bonete Perales<sup>1</sup>. Ambos son también los autores de la introducción y los responsables de la selección de los trabajos de Savulescu que componen la obra. Además de la cuidada traducción de Rodríguez López y Bonete, merece destacarse la acertada selección de los artículos. Ciertamente en el libro no se tratan todos los asuntos de la bioética, lo que no hubiera sido,



Received: 15/04/2014  
Accepted: 01/05/2014

por lo demás, un objetivo razonable, pero lo que se trata, las ocho cuestiones que han sido elegidas, conforma buena parte del panorama de la bioética y, probablemente, la parte más inquietante, que es aquélla que nos pone en contacto con todos esos elementos nuevos que han dejado abierta la posibilidad de intervenir de manera decisiva en lo que somos y en lo que podemos ser, en nuestras capacidades, en nuestra vida<sup>2</sup>.

Peter Singer afirma en el prólogo a la obra que los ensayos de Savulescu son provocativos. Coincido con ello. Los que se tratan son asuntos que provocan un cuestionamiento inquietante y demandan una toma de postura firme. Es probable que muchas de las decisiones que haya que adoptar sean peligrosas. Lo serán, algunas de ellas al menos, porque estarán abriendo la puerta, quizá de manera irreversible, a nuevas formas de entender y configurar la vida de los seres humanos. Lo serán porque muchas de las intervenciones en la vida humana que están cuestionándose son nuevas y sus consecuencias no parecen ser previsibles. No pretendo ser alarmista con esto ni creo estar cayendo en la tentación de pensar que justamente ahora estamos en el momento crucial de la historia humana y casualmente nos ha tocado a nosotros ser los testigos privilegiados de ello, pero parece evidente que los cambios a los que venimos asistiendo, producto del avance de las ciencias, son muchos, son rápidos y no pocos son profundos. Se dirá que siempre ha habido cambios y que la imprevisibilidad de las consecuencias es una constante en el desarrollo de la vida humana. Puede ser. Pero también es cierto que en otros tiempos que no son estos uno podía pasar su vida sin experimentar grandes modificaciones en el mundo y confiando en que los conocimientos adquiridos, que bien podían ser una buena parte de los disponibles, eran suficientes para entender la realidad en que se estaba inserto, o en su defecto confiando en que se podían adquirir nuevos conocimientos suficientes con un esfuerzo razonable. Hoy los conocimientos que yo adquirí o que sigo adquiriendo apenas me sirven para entender una parcela muy pequeña de lo que se sabe y sería ridículo que pensara que en lo que me queda de vida voy a ser capaz de adquirir los conocimientos necesarios para entender con detalle la mayor parte de realidad en la que vivo. El saber de la ciencia ha adquirido una dimensión que es inmanejable para un ser humano. Muchas de las parcelas de ese saber se sitúan, en consecuencia, más allá de nuestra comprensión completa. Los conocimientos científicos parecen ser, pues, cada vez más especializados; y en esa especialización se alcanzan niveles de profundidad, por decirlo de algún modo, en

los que, en muchos casos, se abre la puerta a las intervenciones radicales en las vidas humanas. Desde hace no mucho se puede cambiar un organismo alterando sus componentes más básicos o se puede convertir una célula en el tipo de tejido que nos parezca mejor o se puede hacer un ser idéntico a otro. Y frente a esto cabe preguntarse qué es lo que vamos a hacer con ello, pues no es en absoluto evidente que nuestro destino sea vivir mejor. Al fin y al cabo el mundo feliz de Huxley o el año 1984 de Orwell quizá no sean un disparate. Y es de suponer que tiene interés que decidamos qué es lo que vamos a hacer con todo esto que sabemos y con lo que nos queda por saber.

Se ha dicho tradicionalmente que es a la filosofía a la que le cabe esta labor. Creo, por supuesto, que es tarea de todos los que estén interesados en no ser dirigidos por otros por carecer de criterio la de tomar conciencia y postura frente a estas nuevas posibilidades de manipulación e intervención que se abren ante nosotros. Pero son los que cultivan la filosofía los que además de querer y poder, deben cuestionar lo que parece incuestionable o lo que queda no cuestionado. El éxito de esta labor no está, desde luego, garantizado y acaso sea improbable, dado el subdesarrollo moral, es decir, el subdesarrollo, que nos rodea. Lo que parece más seguro es que sin este trabajo la gran mayoría de nosotros nos veremos abocados a transitar el camino trazado por los que mandan, que no suelen ser, si hacemos caso a la experiencia, los más interesados en la felicidad de los seres humanos basada en el respeto, en la consideración ecuánime de los intereses ajenos y en la cooperación.

En general, todos los que puedan sentirse interesados (porque sus condiciones de vida o su capacidad intelectual se lo permitan), y, en particular, aquellos que se dedican a la filosofía, están llamados a decir cómo queremos y cómo debemos manejar estas nuevas herramientas que nos ofrece la ciencia. Es una tarea desafiante porque no está claro cuál pueda ser una buena respuesta, en caso de que haya alguna, o cuál pueda ser la mejor. Porque es el caso que se pueden dar varias respuestas a cada una de las cuestiones que se planteen y el resultado de cada una de ellas, a corto o a largo plazo, varía entre la conformación de un mundo desgraciado (que incluye la misma desaparición de la vida humana) y la conformación de un mundo feliz para todos o la inmensa mayoría de los seres humanos en un sentido sensiblemente distinto al de la propuesta de Huxley. Las respuestas que tenemos que dar, las decisiones, en suma, que tenemos que tomar, son peligrosas porque existe un riesgo real, cercano y no menor, de que se produzca un mal, a saber, el consistente en

convertir la vida de muchas personas en una desgracia y en aumentar la desgracia de las vidas de otras personas que ya son desgraciadas. Algunas de estas respuestas son las que ofrece Savulescu en el libro que comentamos.

No se debe olvidar además que éstas, las de Savulescu o cualesquiera otras, se deben ver enmarcadas en una reflexión ética más amplia. De una u otra forma, la respuesta que demos a cualquiera de estos asuntos tiene que encajarse en una concepción mayor acerca de lo que el bien moral es. Es posible que uno pueda ofrecer un planteamiento sin hacer explícita su concepción del bien o sin ser consciente de ella; quien más quien menos es capaz de dar respuesta a todas estas preguntas de una manera inteligible; pero detrás de ello latirá esa concepción del bien que sirve de base a las ideas expresadas; quizá no sea la propia y acaso será la aprendida en el colegio, en la familia o en la iglesia; tanto da. De lo que se trata ahora es de indicar que esa base no puede estar ausente so pena de vernos obligados a reconocer que las ideas surgidas son producto del azar y no tienen que ver con el sujeto que las manifiesta. Cosa distinta es reconocer que si la base es incoherente (porque es producto sin más de lo que le llega, por decirlo de algún modo) así será el producto que salga de ahí. Precisamente por eso una de las tareas del filósofo debe ser la de hacer consciente ese cúmulo de ideas recibidas y reconsiderarlas y ponerlas en cuestión para construir un fundamento propio de lo que se dice y se defiende. Sin eso nuestras ideas serán tristemente ideas ajenas nacidas sobre el suelo de lo que hay en vez de ser ideas propias nacidas sobre nosotros mismos (por mucho que ese 'nosotros' sea también parte de lo que hay). Serán ideas que, carentes de fundamento original, formarán parte de nosotros como adherencias y difícilmente tendrán la fuerza que procede de la creación propia (aunque podrán tener la fuerza estéril del dogmático y acaso también fanático).

Todo ello, por supuesto, se aplica a estos asuntos que nos ocupan ahora y que forman parte de lo que se viene llamando éticas aplicadas o ética práctica. Es verdad que lo que se ventila en estos debates, como ya hemos señalado, afecta a nuestra vida de manera inmediata. Y es verdad que lo que nos cuestionamos es la bondad moral de lo que se hace o de lo que se puede hacer (en este caso en relación con asuntos que tienen que ver con la vida, especialmente con la humana). Pero, por otro lado, podemos preguntarnos si acaso eso no ocurre con toda la ética (y quizá con toda la filosofía). Si aceptamos que la filosofía aspira a producir conocimiento, a diferencia de la religión y en consonancia con la ciencia (si bien con

desigual éxito), podemos preguntarnos qué sentido puede tener embarcarse en esa tarea que no sea el de aplicarlo a nuestra vida. Probablemente se pueda sostener esto respecto de todas las disciplinas filosóficas, pero mucho más si cabe respecto de la ética. Una obra de filosofía política, por ejemplo, no es (o no pretende ser) el programa del partido, pero no sé si se puede trazar una línea precisa entre la inclinación práctica de éste y la desvinculación de aquél de toda cuestión práctica (¿para qué se escribiría entonces?). Y lo que vale la filosofía política vale también para el resto de la filosofía moral. ¿Qué parte de la ética no se escribe porque hay detrás un interés en lo que hacemos y en lo que debemos hacer, es decir, en la vida práctica? Si esto es así, llamar práctica a una parte de la ética puede sugerir que hay otra parte no práctica, otra parte teórica en la que sus cultivadores no se interesan por la aplicación de lo que proponen. Y no creo que sea este el caso. ¿En qué se sostiene todo eso que se escribe en el ámbito de la ética práctica si no es en una teoría? ¿qué sentido tiene escribir sobre ética teórica (llamémosla así) si no es que lo que se dice se lleve a la práctica? Bien es verdad que cabe afirmar que lo que se escribe en la ética práctica se hace en relación directa con determinadas técnicas o procedimientos o comportamientos, pero diría que la diferencia es más bien de grado que de calidad. Tal vez podría hablarse, entonces, de una ética general y de una ética especial (mejor que práctica).

El presente trabajo no tiene, por supuesto, como objetivo analizar en detalle el pensamiento y la producción de Julian Savulescu. De lo que se trata, en cambio, es de tomar como referencia esta compilación de artículos del autor para constatar que los asuntos que se ventilan aquí exigen decisiones peligrosas, como reza el título de la obra que comentamos, y nos enfrentan a una bioética desafiante; esto es, a una bioética que nos provoca a singular combate, batalla o pelea, dicho sea con los términos del *Diccionario de la lengua española*. Esa batalla que nos vemos obligados a librar tiene que ver con nuestra felicidad y la de nuestros descendientes y con la conformación de un mundo futuro habitable. Y en esta situación el desafío, según creo, es doble. Por un lado, tendremos que tomar decisiones acertadas, es decir, decisiones cuyas consecuencias supongan un avance hacia el objetivo propuesto; decisiones, por lo tanto, que son peligrosas porque se corre el riesgo de no acertar y de provocar desgracia, degradación y dolor a muchas personas. Por otro lado, tendremos que hacer planteamientos que tengan la suficiente solidez teórica como

para atraer y convencer a un número amplio y creciente de personas, so pena de convertirse, en caso contrario, en propuestas tal vez interesantes pero que flotan en el vacío. Porque no basta con sostener con vehemencia que debemos hacer esto o lo de más allá, dado que hay otros que desean precisamente hacer lo contrario con el mismo ardor, sino que hay que echar los cimientos firmes, es decir, consistentes y coherentes, para levantar sobre ellos una propuesta sólida. He ahí, pues, la relación (y la diferencia de grado) entre las que hemos llamado ética especial y ética general. Desde la ética especial podremos clamar a favor de esto o de aquello, pero esa propuesta sólo será sólida si es la especificación de un planteamiento general que le sirve de fundamento. De estos dos desafíos (y particularmente del segundo) es de lo que quiero tratar en las siguientes páginas.

## 2. Las propuestas de Savulescu

Los asuntos de los que trata Savulescu y lo que nos propone al respecto es lo siguiente:

1) En relación con la paternidad, considera el autor que los padres tienen la obligación moral de seleccionar los mejores niños que sean capaces de procrear. Por ello deberán realizar las pruebas que sean necesarias para proceder a hacer la oportuna selección. En sus palabras: "Tenemos una obligación moral de realizar pruebas para detectar la contribución genética en estados no patológicos y de utilizar la información resultante en nuestras decisiones reproductivas" (Savulescu, 2012, 44); de manera que "en ausencia de alguna otra razón, una persona que tiene una buena razón para tener el mejor niño posible está requerida moralmente a tenerlo" (Savulescu, 2012, 46). Se trata, en definitiva, de traer a este mundo los niños que puedan desarrollar una vida mejor, entendiendo por tal "la vida con el mayor bienestar" (Savulescu, 2012, 53).

2) Sobre las células madre embrionarias, lo que defiende el autor es que, en términos generales, "es aceptable matar a una persona con el propósito de salvar a otra" (Savulescu, 2012, 76). Y dado que la investigación con células madre embrionarias es algo beneficioso para todos, pues reduce el riesgo de muerte y permite que todos vivan mejor, es aceptable emprenderla. En definitiva, "no está mal crear deliberadamente embriones para la investigación si ese embrión pertenece a una

clase mayor de embriones y los beneficios para esa clase de matar a algunos sobrepasa los daños. Es decir, suponiendo que matar reduce el riesgo para esa clase" (Savulescu, 2012, 96)

3) En relación con el uso de drogas en el deporte, cree Savulescu que una política permisiva sería beneficiosa en varios sentidos. Por un lado, evitaría la situación actual de corrupción y trampas: "Si hiciéramos que las drogas fueran legales y libremente accesibles no habría trampas" (Savulescu, 2012, 110). Por otro, propiciaría la igualdad física: "Al permitir que todos tomen drogas que mejoran el rendimiento, nivelamos el campo de juego. Eliminamos los efectos de la desigualdad genética. Lejos de ser injusto, permitir drogas que mejoran el rendimiento promueve la igualdad" (Savulescu, 2012, 117). En tercer lugar, propiciaría también la igualdad económica, porque todos podrían usarlas y se evitaría la situación actual, en la que al estar prohibidas hay que echar mano de otras técnicas mucho más caras, que sólo son accesibles a los que cuentan con los recursos suficientes (Savulescu, 2012, 119). Y, en fin, la permisión de las drogas, piensa, promoverá la investigación médica para el desarrollo de sustancias más seguras (Savulescu, 2012, 121).

4) Al tratar de la autonomía se pregunta si y hasta qué punto se debe permitir que las personas hagan elecciones controvertidas, es decir "elecciones que, según suele juzgarse, no promueven sus mejores intereses" (Savulescu, 2012, 135). Su respuesta es que tales elecciones deben respetarse siempre y cuando estén basadas en buenas razones (normativas) (Savulescu, 2012, 139); en otras palabras, en razones que se ajustan "a un conjunto de normas que gobiernan su conducta" (Savulescu, 2012, 140). Debemos, piensa, procurar siempre nuestra perfección y autonomía ("como persona, nuestro objetivo debería ser llevar vidas autónomas, ser individuos" (Savulescu, 2012, 166)); y esa autonomía supone la capacidad para tomar decisiones que otros no tomarían, pero que encajan en nuestra propia forma de entender nuestra vida. En sus palabras: "Debo vivir mi vida de acuerdo con lo que yo pienso que es bueno, no según aquello que los demás consideran bueno" (Savulescu, 2012, 169). La única condición es que tenga buenas razones para hacerlo.

5) Esa autonomía es la que defiende también en relación con la vida amorosa: "Las personas –dice– deben ser libres para dar forma a su relación del modo que mejor les convenga" (Savulescu, 2012, 195). Asegura, además, que el modo que a cada cual conviene es el que le permite ser feliz, de manera que contamos con buenas

razones para intentar mejorar la calidad de nuestras relaciones amorosas. Una de las formas de conseguir esta mejora es aplicando las técnicas desarrolladas en la neurociencia e interviniendo en las disposiciones biológicas de las personas. Su conclusión es clara: "El amor es uno de los aspectos humanos fundamentales de la existencia. Y está en gran parte biológicamente determinado. Debemos utilizar nuestro conocimiento creciente en neurociencia para mejorar la calidad del amor mediante la manipulación biológica" (Savulescu, 2012, 210).

6) Por otro lado, considera que tenemos una buena razón para evitar la mejora cognitiva de las personas. No quiere decir con ello que la mejora cognitiva sea mala en sí misma considerada, pero si tenemos en cuenta la maldad de los seres humanos, bien podemos concluir que es preferible no producir esa mejora, a menos que vaya acompañada de una similar mejora moral (Savulescu, 2012, 214). Lo que está en juego, en definitiva, es la supervivencia de la humanidad, pues una minoría corrupta puede tener un más fácil acceso, gracias a estas mejoras, a armas de destrucción masiva. Piensa el autor que sólo una paralela mejora moral podría conjurar este riesgo, disminuyendo la maldad humana (Savulescu, 2012, 224). Y cree que es posible conseguirlo por medios biomédicos y genéticos, pues "nuestras disposiciones morales están basadas en nuestra biología" (Savulescu, 2012, 231). Se trataría, en suma, de crear seres humanos proclives al comportamiento moralmente bueno, es decir, altruistas y justos. "La mejora moral – sugiere- consistirá en fortalecer nuestro altruismo y hacernos justos e imparciales, es decir, apropiadamente agradecidos, iracundos, dados al perdón, etc." (Savulescu, 2012, 234). Eso es algo deseable, pero, por ahora, poco probable: "Nuestro conocimiento sobre estas materias –asegura- es muy limitado. Dado el presente estado de conocimiento y el insignificante esfuerzo de investigación en la mejora moral, no parece probable que seamos capaces de efectuar ninguna mejora notoria en el carácter y la conducta moral antes de que resulte más que probable que algunos individuos moralmente pervertidos hagan un mal uso de nuestro poderoso conocimiento científico y nuestra tecnología, con fatales consecuencias" (Savulescu, 2012, 242). En tales circunstancias, es mejor no arriesgarse y no fomentar el desarrollo cognitivo y el progreso científico: "El progreso de la ciencia es en cierto sentido para peor [...] y esta parte mala se incrementa si se acelera el progreso científico mediante la mejora cognitiva" (Savulescu, 2012, 247). De manera que mientras no haya mejora moral, es mejor que no haya mejora cognitiva.

7) Un asunto diferente es la mejora genética. Desde el comienzo del artículo queda claro: Más allá de las críticas, "la mejora genética sigue teniendo un gran interés



personal y económico. La mejora ya es habitual y lo será aún más" (Savulescu, 2012, 259). Y las posibilidades parecen ser casi ilimitadas, pues se pueden incluso crear "nuevas secuencias genéticas, y estructuras de proteínas, que nunca se han dado en el reino de la vida" (Savulescu, 2012, 263). La manipulación genética es, pues, algo inevitable. Y gran parte de lo que se hace y de lo que se puede hacer puede contribuir a mejorarnos a nosotros y a mejorar nuestra vida. Savulescu define la mejora genética como aquel conjunto de modificaciones genéticas que "hacen mejor el funcionamiento de algún sistema" (Savulescu, 2012, 266). Aplicada a la vida humana, esta mejora permitiría desarrollar una mejor vida. No parece haber razones de peso para proscribirla y sí varias a su favor. En términos generales, no es correcto elegir no mejorar, puesto que la mejora supone por definición algo bueno. Pero además, en términos más particulares, hemos elegido ya otras mejoras (la dieta, la educación, las medicinas) que se basan en la misma idea que está en la base de la mejora genética, a saber, tener una buena vida. En sus palabras: "El deber de hacernos más saludables es el deber de hacer que las vidas de las personas sean mejores, y el mismo deber conlleva la obligación de mejorar genéticamente" (Savulescu, 2012, 274). Y esto a pesar de los posibles riesgos (inherentes, por lo demás, a toda actividad humana). Lo que procede, en todo caso, es una investigación adecuada antes de intervenir, no prohibir la intervención por el temor al riesgo o por creer que asumimos funciones que no nos corresponden. Muy al contrario, lo que nos corresponde como humanos es mejorar ("ser humano consiste, entre otras cosas, en elegir lo mejor" (Savulescu, 2012, 277)). Si somos responsables, veremos además que estos avances científicos pueden servir para acortar, con un claro sentido igualitario, la distancia entre los peor y mejor dotados. Justamente, afirma después, estas mejoras apelan a nuestro sentido de la responsabilidad y a nuestra capacidad para mejorar las vidas de todos los seres humanos de una manera solidaria y no tiene sentido, en consecuencia, adoptar una posición humilde y apocada. Una mejora genética oportuna tendría efectos sociales beneficiosos y propiciaría que las personas fueran más felices.

8) Y enlazada a esta mejora genética en los humanos está la modificación genética de los animales. En este caso, se abren un sinfín de posibilidades, relacionadas con los usos que de tales animales podamos hacer (investigación médica, xenotrasplantes, control de epidemias, etc.). En principio, dice Savulescu, no hay razón para rechazarla de plano, pero habrá que examinar en cada caso las razones a favor

y en contra. Para hacer esto propone una evaluación que consta de cuatro pasos, en los que se determina el estatus moral del animal, se consideran las razones, el riesgo y el beneficio producido y se valora el posible daño para los seres humanos. El sentido de esta evaluación es el de someter a control el desarrollo de las técnicas de modificación genética para evitar que lleguemos al "capítulo final de la historia de la humanidad" (Savulescu, 2012, 330). Por supuesto, no tiene por qué ocurrir esto si asumimos responsablemente la tarea que nos toca, si somos capaces de actuar movidos por las buenas razones y para la mejora de la humanidad; en eso consiste ser un ser humano (en tener ese impulso por mejorar) y por eso podemos asumir esa tarea como propia. Una labor que no es (o no tiene por qué ser) un peligro para los seres humanos y, en consecuencia, que no debe ser prohibida. Tendrá que ser, eso sí, controlada para evitar los males a los que estamos expuestos. En suma, la respuesta, en cada caso dependerá "de las razones, los beneficios para los humanos, el riesgo para los humanos u otros animales, la idoneidad de la revisión ética, etc." (Savulescu, 2012, 338). En conclusión, se trata de aceptar los adelantos técnicos y científicos sobre la modificación genética, pero al mismo tiempo someter esta actividad a la supervisión ética y al control legal, lo que exige de nosotros un esfuerzo no menor en ambos ámbitos. En palabras del autor: "Necesitaremos una ética bien desarrollada para gobernar la creación de nuevas formas de vida" (Savulescu, 2012, 338), así como "elaborar y desarrollar un complejo marco normativo" (Savulescu, 2012, 340).

Hasta aquí lo que propone Savulescu. Estoy de acuerdo con algunas de sus propuestas y con otras no tanto, pero esto no es, ciertamente, lo importante del asunto. Creo que muchas de sus conclusiones son sensatas y atractivas: ¿quién no querría mejorar? ¿quién defendería, así sin más, que conviene vivir peor? El problema no es tanto ese, sino el de justificar por qué debemos tomar esas determinaciones. De lo que se trata en este desafío que se nos plantea en la bioética es de construir unos cimientos sólidos en los que tengan un acomodo firme las propuestas que se defienden. Si la ética especial nace de la ética general heredará también sus características. Y si lo que defendemos en la ética general resulta ser incoherente, vago o confuso, así serán también nuestras propuestas en el ámbito de la ética especial. Y es aquí donde el planteamiento de Savulescu se oscurece.

### 3. Los fundamentos de las propuestas éticas

Existen, desde luego, diversas formas de clasificar las doctrinas filosóficas; criterios variados que nos permiten marcar distinciones y crear conjuntos y subconjuntos más o menos detallados en los que situar a unos y otros filósofos; pero si tuviera que elegir un solo criterio para hacer una dicotomía general, elegiría, yo creo, el que se refiere a la pregunta acerca de la existencia de entidades inmateriales que pueden habitar o no en una realidad, espacio, dimensión, mundo o como quiera que lo llamemos, igualmente no material, es decir, no accesible a los sentidos. Se dirá que una división así falsea el panorama filosófico y lo presenta con una simpleza que no tiene, olvidando matices importantes para poder sostener la dicotomía. Puede ser. Y puede ser que si la elaboramos con el suficiente rigor, la clasificación tenga que estar formada por tantos conjuntos como filósofos haya. En todo caso, si no somos tan rigurosos, creo que se puede sostener, sin causar escándalo, que de uno u otro modo, de manera expresa o tácita, uno sitúa sus reflexiones filosóficas en alguna de estas dos perspectivas. Y creo que esa elección conforma y condiciona radicalmente los planteamientos. En el ámbito de la ética, las propuestas que se hacen, se hacen (o se deben hacer) desde alguno de estos enfoques. Y el situarse en uno o en otro confiere a tales propuestas un fundamento muy diferente. Quizá no un contenido diferente (uno puede estar contra el aborto porque Dios se lo ordena, porque ha descubierto una norma moral objetiva o porque la moneda que lanzó al aire cayó cruz), pero sí una raíz y un significado muy distinto, y con ello, unas consecuencias y un empleo de lo que se dice muy diferentes. En este sentido podríamos poner a un lado a los que consideran que existen esas entidades inmateriales que conforman la moral como realidad objetiva, gracias a lo cual podemos hablar de la verdad o falsedad de nuestras afirmaciones morales. Bien al estilo de Platón, situando tales entidades en el mundo inmaterial e inmutable de las ideas, como leemos en *Fedón*, y considerando que los seres humanos poseemos un órgano igualmente inmaterial destinado a acceder a ese mundo y contemplar la verdadera realidad, como nos dice en *La República*. Bien al estilo de Tomás de Aquino, situando a Dios en la base del sistema como creador del mundo y también de la moral, y considerando igualmente que el ser humano posee esa capacidad para conocer lo que Dios quiere, a través, en último término, de la razón. Bien al estilo de Kant, negando la posibilidad de conocer un mundo más allá de la experiencia, pero haciendo que la razón en su uso práctico construya (o descubra, más bien) una norma moral indubitable. Bien al

estilo de filósofos discursivistas como Habermas, que defienden que tras todos los debates en los que nos enzarzamos, lo que triunfa finalmente es la razón, esto es, una propuesta racional (con las características que queramos, pero una propuesta racional, al fin y al cabo). Si algo tienen en común estas propuestas es que, de una u otra forma, lo que la moral es no está a disposición de los seres humanos. El contenido de la moral no es, por decirlo de algún modo, lo que los seres humanos quieran que sea. Incluso cuando se dice que es construida por los seres humanos, lo que sale de esa construcción no puede ser cualquier cosa, sino lo que la razón produce. Con las diferencias que se quiera, en definitiva hay una moral, que no es accesible por los sentidos (o no sólo, ni fundamentalmente), sino por la razón. Hay, en suma, una entidad que no se ve ni se toca. Y cuando afirmamos que tal comportamiento o tal otro es moral estamos haciendo una afirmación descriptiva que nos remite a la comparación de nuestro aserto con la norma moral, que es válida (existente como norma) porque nuestra razón nos lo dice. Hay, pues, algo objetivo, que no es lo que el ser humano quiere sin más y, en este sentido, que no está a disposición del ser humano. Siendo esto así, es posible hablar de una verdad y de una falsedad en el ámbito moral que no tiene tanto que ver con lo que yo quiero sino con lo que es. Así, podemos decir que ése de allá se equivoca y yo no porque yo tengo razón, es decir, porque lo que yo digo coincide con esa realidad. De manera que él y yo podremos discutir lo que haga falta, pero a fin de cuentas contaremos con una realidad objetiva a la que apelar para resolver nuestra diferencia moral. La razón no sólo nos dice qué medio es eficaz para alcanzar el fin que he decidido o que quiero; es, sobre todo, la herramienta competente para, de algún modo, marcar el fin. Y no hay que olvidar, dicho sea de paso, que el que ese fin coincida con lo que nos hace felices es sólo una posibilidad, pero en modo alguno una condición de su existencia. Lo que es moral lo es tanto si nos hace felices como si no.

Al otro lado estarían los que consideran que la razón, la actividad intelectual si queremos llamarla así, puede, por ejemplo, decirnos qué medio será más eficaz para lograr un objetivo (porque podemos recordar experiencias pasadas en las que tal medio fue eficaz y somos capaces de concebir la semejanza entre aquel suceso pasado y la situación presente), pero no puede fijar el fin que perseguimos. Ese fin queda establecido por nuestra voluntad dirigida por nuestro deseo. No hay ninguna realidad objetiva y racional, ni, por tanto, ninguna verdad relativa a ella. Lo que hay es un sentimiento de agrado o desagrado, de placer o displacer. Hay lo que queremos

y buscamos porque nos atrae y lo que evitamos porque nos repele. Desde luego, nos atrae por algo y no es producto del azar, pero no se trata de algo fijado por la razón. La única verdad que hay, en todo caso, es la afirmación sobre el hecho de que siento atracción o repulsión frente a las cosas. Y sobre ese hecho se despliega la actividad intelectual, la razón si se quiere. En definitiva, la razón no me dice qué es lo bueno; me lo dice el sentimiento que nace de la experiencia. Cosa distinta es ver qué se puede hacer con los múltiples y variados sentimientos que tenemos frente a las cosas; es decir, ver si podemos defender unos sentimientos frente a otros, pero esa es otra historia<sup>3</sup>. Lo que nos interesa en este momento es indicar que al poner el fundamento de la moral en los sentimientos y en la experiencia se abandona la idea de la verdad moral (salvo que nos refiramos a la afirmación verdadera de que siento tal o cual cosa). En esta línea se situaría, por ejemplo, Epicuro, que hace de la sensación, del placer y del dolor, la base de la moral. Aquí se situaría Hume, que aun reconociendo una importante función a la razón, concibe al sentimiento como la herramienta fundamental para hacer las distinciones morales. Y aquí se situarían filósofos utilitaristas como Mill. Desde esta perspectiva se puede defender una determinada posición y se pueden mostrar los motivos que la apoyan, pero difícilmente se podrá sostener que hablamos de la verdad. Podremos decir, eso sí, que la felicidad es la meta y el fundamento injustificable de lo que defendemos.

Y, de una u otra manera, parece que el filósofo se ve obligado a optar. O bien plantea su propuesta como una verdad (racional), pero entonces tiene que enfrentar serias dificultades para defender la razón como fundamento; o bien parte de la experiencia y del sentimiento como fundamento, pero entonces se ve en dificultades para plantear su propuesta como algo objetivo.

Siendo así las cosas, se hace difícil saber lo que piensa Savulescu en este asunto. Al menos en algunos puntos. Hay cosas que están claras. Por ejemplo, es bastante claro que sus propuestas están elaboradas sobre los planteamientos científicos. En este sentido, hay una base empírica ineludible: lo que los científicos (biólogos, médicos, psicólogos, fundamentalmente) dicen que se hace o que se puede hacer es el suelo sobre el que se construye la reflexión filosófica. La filosofía de Savulescu es, diríamos, empirista. El punto de vista religioso no queda eliminado totalmente, pero aparece de manera marginal<sup>4</sup>. Quizá porque considera que no tiene el peso suficiente para entrar en el debate moral. Cuando menciona, por ejemplo, los elementos que se pueden utilizar para mejorar en el amor, junto con la neurociencia

enumera "la sabiduría popular, las drogas habituales, la historia y la literatura" (Savulescu, 2012, 210). La religión parece que no es buena consejera y es obviada. Pero también es obvio que para muchas personas forma una parte importante de sus vidas y no parece fácil dejarla, sin más, a un lado. Creo que en el libro el motivo para hacerlo queda claro cuando el autor, al referirse a algunas objeciones a la mejora cognitiva, considera que se trata de un "tipo de ideología sin fundamento" (Savulescu, 2012, 243). Y puede ser que desde estos puntos de vista religiosos se defiendan propuestas insustanciales y débiles, pero también creo que la mejor forma de dejar en evidencia su debilidad es trayéndolas al debate. Tal vez Savulescu pensó que no era un adversario digno o quizá consideró superada esa postura y no merecedora de atención. Pero también desde ahí se dicen cosas y hay que tomarlas en consideración. El riesgo de la incomunicación o del fomento de reductos de adversarios dogmáticos, o acaso enemigos fanáticos, no es menor. Si existe algún tipo de salida airosa frente a todos estos problemas, cosa que dudo sobremanera, ésta pasa por propiciar un diálogo abierto en el que podamos convencer a los que no piensan como nosotros de que nuestra postura es más atractiva y merece ser elegida. Y ahí tienen que entrar los religiosos como también los ególatras, los sádicos o los megalómanos. Por nuestra propia seguridad. Pero no es el asunto de Savulescu y tampoco se puede decir que sea un deber dar la palabra en el foro propio a todo el que se le ocurra hablar, de manera que bueno está lo bueno.

También está clara, por otro lado, la defensa que el autor hace de las mejoras y del progreso hacia el bienestar. Basta con echar una ojeada a los títulos de los trabajos o de sus apartados<sup>5</sup>. De lo que se trata es, por ejemplo, de que las parejas puedan seleccionar los mejores niños o de elegir la mejor vida, esto es, "la vida con el mayor bienestar" (Savulescu, 2012, 53); se trata de propiciar las neuromejoras para que nuestras relaciones amorosas sean más satisfactorias o de promover la mejora moral (Savulescu, 2012, 234) o genética. Las mejoras (en particular, las humanas) son, pues, todos aquellos cambios que incrementan las oportunidades de llevar una buena vida: "La mejora humana puede definirse como cualquier cambio en la biología o la psicología de una persona, en un conjunto dado de circunstancias sociales y ambientales C, que incrementa las oportunidades de llevar una buena vida en esas circunstancias" (Savulescu, 2012, 266). La única excepción a esta defensa de las mejoras la vemos en el artículo sobre la mejora cognitiva. Hay una buena razón, dice, para no emprender la mejora cognitiva mientras no haya una

paralela mejora moral: hay individuos malos que pueden causar, gracias a esta mejora, una hecatombe mundial y tal vez la desaparición de los seres humanos<sup>6</sup>. La conclusión bien puede ser la de que siempre que concibamos un cambio como una mejora hay un buen argumento para llevarlo a cabo. Pero el problema no es tanto ése. Que la mejora, el progreso o el perfeccionamiento son atractivos y reclaman nuestra aprobación va de suyo; el asunto es contar con un criterio sólido que nos permita saber cuándo algo puede ser concebido como una mejora y cuándo emprender el cambio. Y aquí es donde asoman los problemas de los fundamentos y donde el panorama se complica. Porque lo que sea una mejora o lo que sea el progreso dependerá del objetivo o fin al que apuntemos. Si mi objetivo es cubrir una distancia de cien kilómetros por una carretera tortuosa y muy transitada en menos de treinta minutos, será un progreso y una mejora contar con un coche más rápido, pero si mi objetivo no es ése sino el de no aumentar el número de accidentes, heridos y muertos, no veo que conseguir un coche más rápido suponga ningún progreso (y bien podemos entenderlo como todo lo contrario). Y la cuestión es la de saber cómo se marca ese fin. ¿Hacia dónde apuntamos los seres humanos? ¿qué es lo que buscamos o debemos buscar? ¿cuál es nuestro fin o nuestros fines? ¿es la razón la que nos indica el fin? ¿se trata entonces de un descubrimiento? ¿o es la experiencia y los sentimientos los que nos empujan hacia determinadas metas?

En términos generales (no sólo en relación con las mejoras) no parece que la postura de Savulescu sea tan clara.

En ocasiones da la impresión de que defiende un punto de vista basado en la experiencia. Definimos el bien en relación con la experiencia de placer, felicidad, bienestar o como queramos llamarlo. Al hablar de la beneficencia procreativa, por ejemplo, se refiere a un gen que predispone para padecer asma, al que califica de patológico porque reduce el bienestar que experimenta una persona (Savulescu, 2012, 49). En otro lugar emplea expresiones típicamente utilitaristas, como cuando sostiene que una persona que se somete a una operación de aumento de pecho "puede ser perfectamente feliz con el resultado" (Savulescu, 2012, 166), como sugiriendo que de lo que se trata es de buscar precisamente esa felicidad. Y no lo sugiere sino que lo asegura de manera muy clara en otros pasajes: "Desde la perspectiva humana –dice por ejemplo–, nuestra felicidad y florecimiento, y los de

nuestros seres queridos, son la meta principal" (Savulescu, 2012, 209). O afirma en otro trabajo: "Debemos estar en este mundo para pasar un buen rato, no un rato largo" (Savulescu, 2012, 290). O, como sostiene en el artículo sobre la mejora genética: "Ahora no hay razón para que un individuo sufra, o hacerle sufrir, por el bien de la 'especie'" (Savulescu, 2012, 276), como diciendo que el sufrimiento es el criterio que debe dirigir nuestro comportamiento. En suma, parece que lo importante es qué queremos y cómo queremos vivir y ése es el criterio que nos permite dilucidar las cuestiones morales. Al tratar del estatus moral de los animales modificados genéticamente, por ejemplo, considera que lo fundamental es que se pueda constatar "el interés en tener estados mentales positivos y el de continuar con vida" (Savulescu, 2012, 310), mostrando que es el querer, en definitiva, la experiencia y el deseo, la vara de medir en el ámbito moral.

En otras ocasiones, lo que vemos es una argumentación consecuencialista, que se sitúa en la misma línea: Defiende, por ejemplo, la creación deliberada de embriones para la investigación porque la consecuencia es que se reduce el riesgo de muerte de otros (Savulescu, 2012, 96). Es decir, hacer eso es bueno porque la consecuencia es buena; y la consecuencia lo es, diríamos, porque no queremos morir. Unas páginas después es aun más claro cuando hace un cálculo de probabilidades y concluye de acuerdo con él lo que está bien y lo que está mal (Savulescu, 2012, 98). O afirma que está bien emplear las técnicas de manipulación biológica porque la consecuencia es que se mejora nuestra vida amorosa, que es, en definitiva, lo que perseguimos (Savulescu, 2012, 210). O acepta la modificación genética de animales y desmonta la objeción basada en el argumento de la pendiente resbaladiza porque los beneficios son mayores que los riesgos: "Los beneficios potenciales son en algunos casos muy importantes, mientras que los daños son poco probables y su gravedad no está bien establecida. Es difícil que un principio de precaución razonable prohíba este tipo de investigación" (Savulescu, 2012, 337). Lo razonable es, según vemos en este pasaje, sopesar el asunto, hacer un balance y calcular las consecuencias. O al contrario, sostiene que está mal aumentar nuestro conocimiento porque la consecuencia es que más gente tendrá acceso a armas de destrucción masiva y eso no lo deseamos (Savulescu, 2012, 223). Lo que importa, en definitiva, son las consecuencias; o como el autor afirma al hablar de las bondades de la mejora genética "lo que importa es cómo vivimos. La mejora genética puede ayudarnos en este aspecto" (Savulescu, 2012, 290).



Todo ello podría permitirnos pensar que Savulescu estaría presentando un planteamiento consecuencialista (o utilitarista tal vez, como sugiere por ejemplo, al tratar de las células madre cuando menciona una crítica estándar del utilitarismo referida a la permisión de matar a unas personas para salvar a otras, situándose él precisamente entre los defensores de esa propuesta (Savulescu, 2012, 82)).

Si esto fuera así, si el fin estuviera fijado por lo que queremos, por nuestra experiencia y nuestro deseo, a la razón le quedaría un papel, digamos, instrumental. Así parece que lo afirma cuando indica, por ejemplo, que "sería racional emprender tal experimentación [con embriones] incluso si sólo hubiera una remota posibilidad de tener éxito" (Savulescu, 2012, 99) o cuando sostiene (de una manera un tanto imprecisa) que "es una expresión de nuestra humanidad el utilizar la razón para escoger vidas más largas y mejores para más personas en vez de vidas peores y más cortas para menos" (Savulescu, 2012, 103). Reflexionando podríamos llegar a comparar experiencias, a descubrir relaciones entre las cosas, a prever consecuencias infiriéndolas de sucesos pasados que concebimos como semejantes y a hacer operaciones parecidas, de modo que podamos elegir el medio más eficaz para alcanzar el fin que deseamos. Esta parece ser también la idea que está detrás de las alusiones al sentido común que están en la base de los numerosos ejemplos que ofrece. Da la impresión de que tras los ejemplos está la idea de 'lo que usted tampoco haría' o 'lo que a usted no le gustaría que le ocurriera' o alguna similar. Los ejemplos los encontramos por aquí y por allá a lo largo del libro y con ellos creo que el autor pretende que el lector elija justamente lo que él mismo elegiría, de forma que una vez que llegamos a la conclusión de que usted elegiría tal cosa, como yo, no necesitamos más para concluir que esto es lo que lógicamente se debe elegir (porque es lo más sensato, lo que dicta el sentido común, lo que cualquiera elegiría o lo más razonable). Pero este modo de proceder es arriesgado. Por un lado, porque se hace acreedor de la incómoda crítica que se suele dirigir a los planteamientos empiristas, que básicamente consiste en preguntar '¿y qué que todos elijan tal cosa?', '¿es acaso por eso buena?' Por otro lado además, esta crítica se acrecienta al enlazarse con la presentación hipotética que caracteriza a los ejemplos. Dado que es uno mismo el que construye el ejemplo, siempre puede hacerlo de tal modo que la alternativa que se presenta sea mucho peor que aquello por lo que se opta. Pero frente al ejemplo siempre cabe el contraejemplo; y si se pretende mostrar, pongo por caso, cómo cualquiera elegiría la, como la llama Savulescu, lotería de las células madre embrionarias porque se trata de asumir un

cierto riesgo para obtener un beneficio mayor, se puede ofrecer el ejemplo del planeta en el que se puede conseguir que todos vivan mejor si se tortura hasta la muerte a un porcentaje pequeño de las personas, elegido al azar. Sea lo que sea de esto, lo cierto es que esta apelación al sentido común o al deseo común, parece ser, en efecto, una apelación al deseo, a la voluntad, y por lo tanto se sitúa en la misma línea relativa a la experiencia y a la voluntad a la que nos referimos.

Pero no acaba de estar del todo claro. Puede ocurrir que otra persona que no soy yo ni el lector que me imagino que piensa como yo elija algo muy distinto. Si decimos que esa elección no es razonable, las cosas se complican<sup>7</sup>. Si al decir 'no es razonable' quiero decir que es lo que uno elegiría porque no es suficiente en cantidad y en calidad en relación con el fin que me propongo, que ha sido, por cierto, fijado por mi deseo y mi experiencia, entonces la eficacia del adjetivo para desvirtuar esa elección que no aprobamos es escasa, pues la razonabilidad del medio depende del fin y tan válido parece uno como otro. Si, en cambio, lo que quiero decir con 'no es razonable' es que no se ajusta a la razón, la eficacia del adjetivo es máxima y la opción cuestionada pierde su valor, pero entonces esto nos empuja de cabeza al racionalismo. Y no acaba de quedar claro en algunos pasajes si el fin al que apuntamos lo decidimos guiados por nuestro deseo y nuestros sentimientos, o si, por el contrario, lo descubrimos ejercitando nuestra razón, es decir, reflexionando<sup>8</sup>.

Esta duda sobre su adscripción a uno u otro enfoque se plantea cuando leemos otros pasajes en los que parece estar defendiendo un planteamiento racionalista en el que el empleo de la razón no se refiere (o no sólo, al menos) a los medios. Por ejemplo, cuando sugiere una forma de hacer el mal sin que nadie sea dañado (Savulescu, 2012, 50): si nadie es dañado, el mal no tiene que ver con la experiencia de daño; pero si no tiene que ver con la experiencia de daño, ¿desde dónde lo definimos? ¿es la razón la que nos dice lo que es malo?. O por ejemplo, cuando se refiere a los temores irracionales al tratar de la elección de los mejores niños (Savulescu, 2012, 64): ¿es irracional el deseo de no intervenir en la naturaleza o de no jugar a ser Dios? ¿es irracional tener como fin uno que se apoye en la revelación divina? Savulescu no lo deja claro y bien puede interpretarse que es la razón la que nos dice qué fines son racionales y cuáles no. En otro lugar, cuando trata de la autonomía y la vida buena sostiene que hay elecciones controvertidas que "son irracionales y no expresiones de nuestra autonomía" (Savulescu, 2012, 132); ¿lo son porque toman como fin algo que la razón repudia? La respuesta de Savulescu

es que debemos respetar las elecciones controvertidas de las personas si están apoyadas en buenas razones, es decir, en razones que se ajustan "a un conjunto de normas que gobiernan su conducta" (Savulescu, 2012, 140). Las buenas razones son, pues, razones normativas. Y siguiendo a Kant sostiene que "lo que separa a los seres humanos de otros animales es la racionalidad y la capacidad para actuar en base a razones normativas. La elección es una expresión de autonomía, según la concepción kantiana, sólo cuando es racional" (Savulescu, 2012, 152). Y un poco más adelante concluye: "He argumentado que para ser verdaderamente autónomo se debe hacer un esfuerzo por actuar en base a razones, por ser racional". Es verdad que páginas después trae a colación a Mill, pero, según creo, le hace decir lo que no dice y lo presenta como un defensor del valor intrínseco de la individualidad (Savulescu, 2012, 158). Me parece, en definitiva, que por momentos está más cerca de un punto de vista racional que de uno experiencial, lo que le permite decir que hay que respetar las elecciones irracionales (Savulescu, 2012, 169), aunque no queda claro por qué lo son, o que los padres pueden decidir por sus hijos basándose en una concepción plausible del bienestar (Savulescu, 2012, 163).

Una muestra más clara de esta inclinación al enfoque racionalista la vemos en la afirmación acerca de "la falsedad del racismo" (Savulescu, 2012, 229). Si las afirmaciones racistas son falsas (eso quiere decir) debe de haber una realidad con la que compararlas, pero ¿cuál es ésta? Si la experiencia no muestra nada al respecto, parece que tendremos que aceptar que será la razón la que nos permitirá llegar a una realidad objetiva. Algo semejante podemos decir de su afirmación de que la mejora cognitiva "podría ayudarnos a encontrar la verdad moral y saber qué creencias morales están justificadas" (Savulescu, 2012, 243) y a continuación enlaza la racionalidad teórica con la racionalidad práctica. Da la impresión, de nuevo, de que al final de todo el camino de disquisiciones morales nos encontramos con una realidad objetiva y nuestra labor consiste en descubrirla y es, por tanto, una cuestión más de conocimiento que de deseo y voluntad. Y, aunque no lo afirma expresamente así, parece que esa misma idea late detrás de su postura acerca de la inferioridad moral de los animales, que se plasma en frases tales como la siguiente: "incluso si está mal matar a un animal con derecho a la vida, parece que está menos mal que matar a un ser humano" (Savulescu, 2012, 316). El autor no explica su concepción de lo que es un derecho y de lo que significa tenerlo. No queda claro por qué a Savulescu le parece que si dos entidades son titulares de un derecho a la vida, quitárselo a una es peor

que quitárselo a otra sólo en consideración a lo que son una y otra. Se limita a dar una explicación, para mi gusto, excesivamente vaga: "Da la impresión de que ha de haber una buena razón para dar más peso (aunque no absolutamente preponderante) a la vida y el sufrimiento humanos, quizá a causa de la mayor riqueza y profundidad de la vida humana" (Savulescu, 2012, 316). De nuevo aparecen las buenas razones y de lo que da la impresión es de que la valoración positiva de esa riqueza y profundidad de la vida humana no proviene de la experiencia sino de la razón, que nos dice que el ser humano vale más<sup>9</sup>. Y vale más y se sitúa por encima del resto de los animales por esa misma razón, porque tenemos una "racionalidad práctica más rica y profunda" (Savulescu, 2012, 331). Puede ser, pero las ballenas resisten más que nosotros sin respirar debajo del agua y los guepardos son mucho más rápidos. ¿Por qué esas funciones que descubrimos en los seres humanos son superiores? ¿superiores para qué? ¿según qué escala? En cualquier caso, afirma que somos humanos, en definitiva, "cuando actuamos de acuerdo con nuestros juicios acerca de aquello que tenemos buenas razones para hacer" (Savulescu, 2012, 332). El problema es que no sabemos muy bien cuáles son esas buenas razones. A Savulescu no le parece una buena razón para crear una quimera de chimpancé humano, por ejemplo, la de que sirva para nuestra diversión o para ser nuestro esclavo (Savulescu, 2012, 332), pero no dice por qué; cree que eso no sería expresión de nuestra humanidad, pero yo no veo tan claro por qué eso es así.

El problema de esta indefinición, tal como yo lo entiendo, es que si no se parte de una base precisa y clara se corre el riesgo de que la construcción que se alce sobre ella sea bamboleante y vaga. Y el peligro de que eso sea así es que frente a ello puede tener la misma fuerza una opinión contraria. Esta vaguedad es la que se puede observar, por ejemplo, en la defensa que hace el autor de la autonomía (Savulescu, 2012, 165) o de la libertad (Savulescu, 2012, 169), donde no se ve por qué valen, si es porque nuestra razón nos lo dice o porque nos gustan. Y si no queda claro por qué es, ¿por qué no va a ser tan bueno defender la idea de que cada cual haga lo que le ordenen los que mandan?

Es esa vaguedad la que se observa también en la apelación a la construcción de una ética ("una ética bien desarrollada", dice al tratar de la modificación genética de los animales (Savulescu, 2012, 338)). Pero ¿desde dónde la ética? Dicho sea sólo de

paso, en algunos asuntos este camino marcado por la ética es, hasta cierto punto, fácil de seguir; por ejemplo, al referirse a la mejora genética propone unas medidas de seguridad, que son parte de las condiciones para aceptar aquella (Savulescu, 2012, 275); por el contrario, cuando el asunto es la mejora cognitiva, parece que el camino se hace casi impracticable y de poco sirven las medidas de seguridad (Savulescu, 2012, 248). Y ante esto surge la pregunta de por qué en unos casos sí sirven y en otros no. A veces parece que el futuro es relativamente seguro y el optimismo de Savulescu es admirable y esperanzador: "Los humanos –asegura al tratar de la modificación genética de animales- pueden crear nuevas formas de vida de manera ética y responsable" (Savulescu, 2012, 296). Y un poco más adelante sostiene en el mismo sentido: "Siendo mas optimistas, la introducción de genes animales podría promover nuestra capacidad de razonar y actuar de manera acorde con nuestros juicios de valor" (Savulescu, 2012, 334). Pero en el caso de la mejora cognitiva, sin embargo, el panorama es sombrío y no hay seguridad posible. Aquí debemos estimar las terribles consecuencias que tendría el que se mejorara la capacidad cognitiva de los malvados (Savulescu, 2012, 216) y frenar dicha mejora. ¿Por qué aquí esto es así? Sea lo que sea de estas diferencias, creo que el recelo que muestra Savulescu frente a la bondad humana en el asunto de la mejora cognitiva debería aplicarse a todos los otros asuntos.

¿Acaso ese peligro de los malvados y corruptos no acecha también en el caso del sorteo de la supervivencia, en el de la mejora genética, en el de la modificación genética de animales o en el del uso de drogas en el deporte? ¿no es ése el verdadero peligro de los avances en bioética?

¿quién va a controlar la lotería de las células madre? ¿cómo se va a poder encauzar a las empresas farmacéuticas transnacionales? ¿quién va a ponerle peros a quienes manejan las riendas de la economía mundial? Y aquí volvemos a la materia que nos ocupa y al problema de la imprecisión. Al hablar de la modificación genética de los animales la conclusión de Savulescu es más que aceptable: "La revolución biológica iniciará con toda certeza un nuevo capítulo de la historia. Deberíamos vigilar y ayudar a que se desarrolle de forma ética para asegurar que no se trate del capítulo final de la historia de la humanidad" (Savulescu, 2012, 330). El problema es precisamente saber cómo fundamentar esa ética y saber cómo llevar esas ideas a la práctica. Pero sin lo primero, lo segundo se hace difícil. Hay que hacer normas, dice más adelante (Savulescu, 2012, 340). Sin duda, pero ¿con qué contenido?; y

ese contenido ¿de dónde partirá? ¿cuál será su madre? ¿cómo se va a impedir que surjan nuevas formas de explotación humana? ¿quiénes lo harán? ¿será la razón la que lo descubra o lo fijará la voluntad?<sup>10</sup>.

Es esa vaguedad también la que se advierte en las referencias a la justicia, cuyo contenido queda expuesto sin que se pueda conocer con la misma claridad su fundamento. Un mundo, dice por ejemplo, en el que se permitiera la clonación reproductiva sería justo (Savulescu, 2012, 96); una sociedad en la que se permitieran las drogas en el deporte sería justa porque promovería la igualdad (Savulescu, 2012, 117). Más allá de que algunas propuestas sean discutibles (no se ve la ventaja de promover la igualdad física en el deporte), lo problemático es que sea tan difícil saber de dónde se parte. ¿Por qué es justa la clonación reproductiva? ¿por qué lo es la igualdad física en el deporte? No digo que lo sean ni dejen de serlo, sino que no es fácil conocer el fundamento de su ser o no ser justas. Puede que sea, como afirma más adelante (Savulescu, 2012, 231), por su relación con el altruismo, pero ¿por qué es bueno el altruismo?

Es esa vaguedad igualmente la que vemos cuando se refiere al biologismo: "La discriminación injusta, basada en alguna circunstancia biológica moralmente neutral, tal como la fluorescencia, es una forma de discriminación arbitraria como el sexismo, el racismo y el especismo. Podríamos llamarla 'biologismo': la discriminación de un ser a causa de alguna característica biológica arbitraria" (Savulescu, 2012, 324). Si antes denunciaba la falsedad del racismo, es posible que considere también que el sexismo, el especismo y el biologismo son falsos, pero ¿por qué? Y, por otro lado, ¿cuál es el criterio que se usa para saber si una característica es moralmente neutral?

Y es esa vaguedad, en fin, la que se aprecia en las referencias a las mejoras, empezando por su misma definición: "X es una mejora para A -asegura- si X hace más probable que A lleve una vida mejor en las circunstancias C, que son un conjunto de circunstancias naturales y sociales" (Savulescu, 2012, 313-314). Sin duda, una mejora es lo que permite una vida mejor, pero ¿qué es una vida mejor? ¿cómo lo sabemos? Las parejas deben seleccionar a los niños que puedan tener una vida mejor, pero ¿en qué sentido? ¿qué es lo que hace una vida mejor que otra? ¿lo que queremos o lo que la razón nos dicta? El bienestar al que se refiere a menudo parece que tiene más que ver con lo que deseamos y queremos, pero también podría pensarse que la razón marca nuestro fin y ése es nuestro mayor

bienestar. "La mejora genética –afirma- se refiere a modificaciones genéticas que hacen mejor el funcionamiento de algún sistema" (Savulescu, 2012, 266). Pero el sistema funciona mejor si alcanza su fin de un modo que se evalúa de manera más positiva. Y si esto es así, ¿quién lo evalúa? ¿y cómo? ¿cuál es el fin? ¿quién lo establece? ¿nos lo dice la razón o lo fija el deseo y la voluntad?

Estas preguntas por el fundamento constituyen, en mi opinión, el mayor desafío de la bioética, porque en ellas nos jugamos la solidez y la coherencia de nuestros planteamientos. En definitiva, lo que nos jugamos es el éxito de nuestras propuestas, que depende de que cada vez más personas se sientan atraídas por ellas. Y lo que creo evidente es que tal atracción debe comenzar por la base sobre la que se erige la construcción moral.

---

## Bibliografía

SAVULESCU, Julian (2012): *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*, Madrid, Tecnos (trad. esp. Blanca Rodríguez López y Enrique Bonete Perales).

---

## Notas

1. Savulescu, Julian, *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*, Madrid, Tecnos, 2012 (trad. esp. Blanca Rodríguez López y Enrique Bonete Perales).
2. Dicen los autores de la introducción que "el criterio de selección ha sido, en primer lugar, abarcar una variedad de temas polémicos" (Rodríguez López y Bonete en Savulescu, 2012, 38). Y, en efecto, lo son.
3. El filósofo moral parece, pues, incapaz de llegar a conclusiones cerradas e indiscutibles. La solidez de la propuesta idealista racionalista se sostiene sobre el débil fundamento de la razón. Y desde el sólido fundamento de los sentimientos que tenemos, que defienden los eudemonistas naturalistas, no parece fácil llegar a propuestas firmes.
4. Por ejemplo, al tratar de las células madre (Savulescu, 2012, 69).
5. Se emplean expresiones tales como "seleccionar los mejores niños" (Savulescu, 2012, 43); "un posible mundo mejor" (Savulescu, 2012, 65); "drogas que mejoran el rendimiento deportivo" (Savulescu, 2012, 105); "el deber de luchar por la perfección" (Savulescu, 2012, 164); "la mejora cognitiva" y "mejorar el carácter moral" (Savulescu, 2012, 213); la "mejora genética" (Savulescu, 2012, 251); "la mejora animal" (Savulescu, 2012, 313); etc.
6. En sus palabras: "Una mejora cognitiva, y con ella un más rápido de nuestro conocimiento,

extensible a todos nosotros, puede sin embargo ser peor para el conjunto que el que no haya mejora cognitiva alguna, si hay una minoría moralmente corrupta" (Savulescu, 2012, 216).

7. En sus palabras: "Un enfoque razonable es estipular que los beneficios deben compensar los riesgos para cada persona de la generación que se expone al riesgo" (Savulescu, 2012, 99). O más adelante: "Los criterios razonables de matar para reducir el riesgo son los siguientes..." (Savulescu, 2012, 101).
8. A veces incluso parece que mezclando ambas cosas, como cuando sugiere que la respuesta sobre la bondad o maldad de la manipulación genética en animales "depende de las razones, los beneficios para los humanos, el riesgo para los humanos u otros animales, la idoneidad de la revisión ética, etc." (Savulescu, 2012, 338); o cuando afirma que "parece racional rechazar una intervención que es muy probable que produzca alguna mejora, si también hay *algún* riesgo de provocar un daño suficientemente grave, incluso si la utilidad esperada de la intervención es matemáticamente mayor que su disutilidad esperada" (Savulescu, 2012, 245).
9. Lo que, por cierto, no se condice bien con la denuncia del especismo (valga el término) que hace unas páginas después (Savulescu, 2012, 324).
10. Sin olvidar, por cierto, otras cuestiones que ahora dejamos a un lado: ¿caso se van a autocontrolar los que mandan? ¿van a limitarse con normas los mismos que las hacen? ¿van a decidir no hacer uso de todo el poder que puedan acumular (físico, económico, espiritual) para mostrar su altruismo y que la humanidad pueda descubrir en ellos el paradigma de la bondad? ¿para qué acumulan el poder entonces?