

## POLÍTICA DE LOS DEBERES Y CONSCIENCIA DE ESPECIE. UNA BASE ALTERNATIVA CONTRA LA EUGENESIA LIBERAL

---

### *Politics of duty and species-awareness. An alternative basis against liberal eugenics*

Pau Francesch Sabaté

(paucatgn@gmail.com)

Fecha de recepción: 21 de octubre de 2015

Fecha de aceptación: 23 de enero de 2016

#### **Resumen**

El presente artículo pretende discutir las diversas implicaciones de la noción de *deber* en relación con los nuevos derechos surgidos en torno al debate existente entre los diferentes defensores y detractores de la llamada *eugenesis liberal*. El objetivo al cual se encuentra dirigido este ensayo consiste en la introducción crítica de la perspectiva de los deberes, con la finalidad de superar la antropología del individualismo posesivo, la cual constituye el sustrato ideológico de la mayoría de las partes implicadas en el nuevo debate eugenésico, así como posibilitar una reflexión política sobre aquellas tecnologías de carácter eugenésico y en general, capaces de modificar la actual condición humana.

#### **Palabras clave:**

Deber; eugenesis liberal; conciencia de especie; tecnociencia; desarraigo

#### **Abstract**

This article aims to discuss the various implications of the concept of *duty* in connection with the new rights arising around the existing debate between different supporters and opponents of the so-called *liberal eugenics*. The goal to which is directed this essay is the critical introduction of the perspective of duties, in order to overcome the anthropology of possessive individualism, which is the ideological background for most of the involved parts in the new eugenics discussion, and also enable a political reflection on technologies with eugenic applications and generally, able to change the current human condition.

## Keywords:

Duty; liberal eugenics; species consciousness; technoscience; uprootedness

---

### 1. El retorno del debate eugenésico

El resurgimiento del debate eugenésico entorno al potencial de las llamadas tecnologías NBIC (nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas)<sup>1</sup> ha adoptado la forma discursiva de los derechos individuales a partir de la teorización liberal de pensadores de las escuelas rawlsiana y liberal-conservadora. La defensa propuesta por Joel Feinberg del *derecho del hijo a un futuro abierto*, el cual ha sido interpretado como el *derecho a la autonomía genómica* o el *derecho a una herencia genética no manipulada*, pretende erigir un baluarte jurídico ante la reivindicación transhumanista<sup>2</sup> del *derecho de los progenitores a proveer las mejores características a su descendencia*, contenida en el concepto eugenesia liberal<sup>3</sup>. Pensadores como Jürgen Habermas y Allen Buchanan han hecho suya la propuesta inicial de Feinberg, aunque partiendo de perspectivas distantes. Mientras que Habermas<sup>4</sup> formula el derecho en sentido restrictivo respecto a la manipulación del genoma de la descendencia, Buchanan<sup>5</sup> interpreta el principio del *futuro abierto* de forma ambivalente, es decir, combinando la moderación ante el condicionamiento genético que podrían llegar a ejercer los progenitores a partir de la combinación de los factores genéticos establecidos con un entorno y una educación favorables al plan de vida y las

---

<sup>1</sup> El Diagnóstico Genético Preimplantacional (DGP) es una técnica que permite detectar trastornos hereditarios en un embrión obtenido mediante la fecundación in vitro. Esta técnica garantiza una descendencia exenta de enfermedades genéticas transmisibles por los progenitores, con una probabilidad próxima al 100%.

<sup>2</sup> Nick Bostrom, fundador de la *World Transhumanist Association* (juntamente con David Pearce), ha definido el transhumanismo como «un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, y aplicar al hombre las nuevas tecnologías, para que se puedan eliminar los aspectos no deseados e innecesarios de la condición humana: el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento e, incluso, la condición mortal». [An history of Transhumanist thought, 2005]. CORTINA, A. *Singularidad tecnológica*. España, La Vanguardia, 29 de septiembre de 2013; [www.lavanguardia.com/opinion/temas-de-debate/20130929/54388125935/humanos-o-posthumanos.html].

<sup>3</sup> La eugenesia liberal ha sido definida y defendida por Nicholas Agar como «el derecho de los progenitores a escoger ciertas características para sus hijos, mediante el uso de tecnologías genéticas»: MORENO, M. *Eugenesia liberal, convergencia de tecnologías y perspectivas en evolución humana. (Coloquio México-España «Eugenesia en ética y tecnociencia»)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010; p. 6.). Agar, profesor de ética en la Victoria University of Wellington y miembro del gobierno Neozelandés como Environmental Risk Management Authority dentro del Ethics Advisory Council desde el año 2008, publicó en 2004 la controvertida obra *Liberal Eugenics: in Defense of Human Enhancement*, un texto en el cual trata de fundamentar las bases éticas de la eugenesia liberal. Posteriormente, en la obra *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement* Agar ha discutido diversas teorías y propuestas en torno al transhumanismo con tal de delimitar ciertos límites humanos y fronteras morales, sin abandonar las propuestas eugenésicas.

<sup>4</sup> HABERMAS, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* España: Paidós, 2002.

<sup>5</sup> BUCHANAN, A. et al. *Genética y justicia*. España: Cambridge University Press, 2002; pp. 160-161.

capacidades que estos desean para su descendencia, con el entusiasmo ante la posibilidad de corregir aquellas desigualdades o discapacidades que puedan limitar el que el autor concibe como «una competencia en igualdad de condiciones»<sup>6</sup>.

Nos encontramos por tanto, ante una pugna discursiva que sin cuestionarse la viabilidad de la noción de *derecho* para el problema eugenésico, ha quedado encallada en la ambivalencia del instrumento que las partes pretenden conquistar.

## 2. La problematización de la eugenesia liberal

Este estudio parte de la tesis según la cual la eugenesia liberal atenta contra la dignidad de la persona y la especie. Esta asunción crítica inicial se encuentra fundamentada en al menos tres premisas. En primer lugar, su defensa en pro de la igualdad es el resultado de la confusión de los conceptos identidad —cualidades físicas y mentales individuales— e igualdad —derechos sociales e individuales. Como ha defendido Alexis Escudero<sup>7</sup>, la igualdad material históricamente perseguida por la izquierda no aspira a abolir las diferencias biológicas entre los individuos, puesto que de ellas hace abstracción para aplicar criterios igualitarios en la percepción de los beneficios derivados de los derechos, de carácter social, económico y político. Buchanan ha abordado el mismo problema desde otra perspectiva, a partir de la crítica al hecho de que la pretensión de implementar políticas redistributivas en materia de igualdad de capacidades biológica o genética, implica la confusión de los objetos de justicia —en este caso las diferencias genéticas— con los sujetos por los cuales se hace justicia<sup>8</sup> —es decir, las mismas personas portadoras del material genético diferenciado. La modificación de las características genéticas implica la transformación de la identidad de los sujetos de justicia, en lugar de constituir una redistribución de bienes apropiables, repartidos de forma socialmente desigual, en tanto que las cualidades que constituyen una identidad son características de valor inconmensurable.

En segundo lugar, más allá de los análisis objetivistas que abordan la eugenesia liberal desde el punto de vista de las intervenciones médicas, la legalización de las medidas de modificación de la herencia genética implica la implantación de un nuevo dispositivo biopolítico de alcance total respecto a la regulación de la vida. Esta cuestión fundamental pasa desapercibida en las teorías de raíz liberal, en tanto que no reconocen el carácter construido e instrumentalizado de las subjetividades individuales. Para el liberalismo político, la libertad en sociedad es el resultado de la toma de decisiones genuinas en el desarrollo de los planes vitales particulares de individuos libres, iguales en oportunidades y racionales, en el contexto de un Estado neutral, el cual solo se encarga de conferirles las capacidades para que lleguen a desarrollarse autónomamente —vía *laissez-faire*— en el *sistema de cooperación social* a través de la libre competencia. La línea foucaultiana de pensamiento sobre la biopolítica defiende que el Estado liberal y las grandes

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> ESCUDERO, A. *La reproduction artificielle de l'humain*. Francia: Le monde à l'envers, 2014; p. 165.

<sup>8</sup> BUCHANAN, A, et al. *Op. cit.*; p. 79.

corporaciones transnacionales construyen la subjetividad o identidad de los individuos, al mismo tiempo que adaptan sus cuerpos a las necesidades competitivas del sistema productivo, hecho que conlleva el reconocimiento que las decisiones de los planes de vida individuales no son genuinas, sino fruto de un condicionamiento sistemático<sup>9</sup>.

En tercer lugar, la eugenesia liberal contribuirá a una mayor y más rígida desigualdad, a partir de la segregación biológica de la especie humana. La particular dimensión de esta desigualdad reside en el hecho que, como ha destacado Habermas, la asimetría entre aquellos que determinan el genoma y aquellos que padecen el determinio genera un cordón jerárquico de responsabilidad desigual en el seno de la comunidad<sup>10</sup>, en tanto que el condicionamiento resultante no se basa en la arbitrariedad de la lotería natural, sino en elecciones parentales fundamentadas en valores que la descendencia debe ser libre de no compartir y no vivir. De otro lado, la dimensión general o estructural de la potencial desigualdad resultante de la eugenesia liberal tiene su base en el hecho que las corporaciones transnacionales son las principales impulsoras del proceso de realización tecnológica de las intervenciones genéticas, guiadas por una lógica estrictamente mercantilizadora. Escudero ha denunciado que, con motivo del descenso generalizado de la fertilidad en la población masculina francesa<sup>11</sup>, la totalidad de la izquierda liberal y socialdemócrata, juntamente con el movimiento LGTB (lésbico, gay, transexual y bisexual), se ha sumado a la reivindicación de la inscripción de la llamada *procreación medicamente asistida* (PMA) al catálogo de derechos individuales. No obstante, aquello que este autor critica es el hecho que, una vez más en la historia de la acumulación capitalista, a partir del deterioro o la privatización de un bien o valor común (como las tierras comunales, el agua potable, o el esperma humano fértil) el sistema capitalista mercantiliza un nuevo ámbito de la vida humana a causa de la contradicción inherente entre las dinámicas de las fuerzas productivas, el medio natural y las relaciones de producción<sup>12</sup>, de forma que este pasa a ser reivindicado como un derecho de consumo social garantizado<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> «El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la disciplina. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: excluye, reprime, rechaza, censura, abstrae, disimula, oculta. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción». FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI, 1989; p. 179.

<sup>10</sup> HABERMAS, J. *Op. cit.*; pp. 84-85.

<sup>11</sup> ESCUDERO, A. *Op. cit.*; p. 18.

<sup>12</sup> SACRISTÁN, M. *Pacifismo, ecología y política alternativa*. España: Icaria, 1987; p. 106.

<sup>13</sup> «L'apparition de ces droits sociaux nouveaux, brandis comme slogans, affiche démocratique de la société d'abondance, est donc symptomatique, en fait, du passage des éléments concernés au rang de signes distinctifs et de privilèges de classe (ou de caste). Le droit à l'air pur signifie la perte de l'air pur comme bien naturel, son passage au statut de marchandise, et sa redistribution sociale inégalitaire. Il ne faudrait pas prendre pour un progrès social objectif (l'inscription comme droit dans les tables de la loi) ce qui est progrès du système capitaliste —c'est à dire transformation progressive de toutes les valeurs concrètes et naturelles en formes productives, c'est

Es pues, una reacción de sometimiento y desdignificante, la reivindicación del derecho al consumo en el mercado de la procreación, cuando las parejas están perdiendo su capacidad de reproducción autónoma a causa de los efectos contaminantes y estresantes que el mismo mercado impone sobre su modelo de vida<sup>14</sup>.

Un paso más allá, Rodotà discute la dimensión jurídica más amplia de este problema, poniendo el acento sobre el dilema que plantea el derecho, entre la custodia de «la antropología profunda de la especie humana» y «el levantamiento de acta de la formación de otras antropologías múltiples, respecto a las cuales los derechos, o marcan una irreductible distancia, o se presentan como instrumentos de comunicación entre ellas»<sup>15</sup>.

### **3. La necesidad de la perspectiva de los deberes**

Como se defenderá a continuación, la insuficiencia práctica de mucha de la reciente producción teórica en la materia es el resultado de su establecimiento sobre una concepción liberal de lo político y de la sociedad en general. El individualismo antropológico subyacente a las concepciones de Habermas y Buchanan presupone que el sujeto de la regulación eugenésica es el individuo posesivo y autónomo que se deriva de la noción de homo economicus. El planteamiento del problema en estos términos abre las puertas a concepciones autoproclamadas transhumanistas como la de Stelarc:

*Llegó el momento de preguntarnos si un cuerpo bípedo, que respira, con visión binocular y un cerebro de 1.400 cm<sup>3</sup> es una forma biológica adecuada. No puede con la cantidad, complejidad y calidad de las informaciones que acumuló; lo intimidan la precisión y la velocidad [...] El cuerpo no es una estructura ni muy eficiente, ni muy durable; con frecuencia funciona mal [...] Hay que re proyectar a los seres humanos, tornarlos más compatibles con sus máquinas<sup>16</sup>.*

El individuo posesivo sujeto de los derechos liberales supone el ejercicio de estos sobre sus objetos de apropiación y/o acumulación, es decir, sobre el capital de tipo genético o humano, respecto al ámbito de este estudio. Esta noción constituye el anexo antropológico de la concepción sociobiológica neoliberal que concibe a los ciudadanos como células empresariales que llevan a la competencia mercantilista su capital humano con el fin de extraer rentas económicas, preservarlo y revalorizarlo continuamente en una forma de vida autocosificante. La consciencia personal que se deriva de este modelo

---

à dire en source: 1- de profit économique, 2- de privilège social». BAUDRILLARD, J. *La société de consommation*. Francia: Gallimard (Folio essais), 2008; p. 75.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 203.

<sup>15</sup> RODOTÀ, S. *El derecho a tener derechos*. España: Trotta, 2014; p. 317.

<sup>16</sup> STELARC. *Das estratégias psicológicas às ciberestratégias: a protética, a robótica e a existência remota*, a: Diana DOMINGUES (comp.). Brasil: A arte no século XXI (UNESP), 1997; pp. 54-59. Citado en: SIBÍLIA, P. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2005; p. 9.

de ciudadanía, es el propio reflejo en una *sociedad* de cosas, donde la apropiación de estas se encuentra regulada por el mismo sistema de derechos que confiere el estatuto de ciudadano al individuo. La concepción descrita contradice cualquier defensa de la dignidad de especie, en tanto que, como afirma Capella en un comentario sobre el pensamiento de Simone Weil, «decir que alguien tiene un *derecho* significa que sus pretensiones son legítimas en el sistema de relaciones sociales establecido»<sup>17</sup>. En este sentido, Habermas sostiene una débil propuesta, en tanto que pretende fundamentar su lectura del ambiguo «derecho a un futuro abierto» en la noción de dignidad de la especie, la cual sostiene el carácter «contingente» e indisponible<sup>18</sup> del proceso genético de generación de los seres humanos.

El único punto de partida capaz de excluir de entrada al individualismo posesivo ajeno a la dignidad de la especie es la construcción de una propuesta teórica a partir de la noción de obligación. Weil construyó una alternativa política al mundo de los *derechos* liberal-burgueses sobre la base de las obligaciones. Capella ha sintetizado los fundamentos de «la primacía de la obligación [sobre el derecho]»<sup>19</sup> en la tesis que la existencia material de los derechos se da únicamente cuando «algún tipo de polis» y «algún tipo de coerción»<sup>20</sup> les confieren sustento.

La contradicción entre *los derechos* liberales y esta concepción de la obligación como fundamento de los derechos reside en la «mítica» concepción individualista del ser humano y la sociedad. Si bien los derechos son los atributos del individuo, su garantía recae en las obligaciones para con la comunidad o polis y la asunción efectiva de estas por parte de la comunidad es incompatible con una asociación de mónadas absolutamente libradas de todo vínculo coercitivo de responsabilidad.

De acuerdo con Weil, la obligación ineludible hacia la alteridad y la propia persona se encuentra fundamentada en la dignidad humana universal, la cual se realiza en el reconocimiento de la obligación hacia el otro, en el respeto. No obstante, la autora ofrece una verificación mística para la existencia de la dignidad, basada en la tenencia de un alma humana y su sacralidad a partir de la orientación de todo ser humano hacia un destino universal<sup>21</sup> y del carácter sagrado del trabajo. Por otro lado, Capella propone una lectura secularizada y materialista de la sacralidad weiliana, a partir de la idea que, pese a que «lo sagrado fue aquello que suscitaba el respeto y la adhesión de una comunidad en virtud de creencias religiosas»<sup>22</sup>, la sacralidad pertenece a aquellos elementos del proyecto vital de toda comunidad relativos a la «esfera de lo

<sup>17</sup> CAPELLA, J.R. *Entrada en la barbarie*. España: Trotta, 2007; p. 86.

<sup>18</sup> HABERMAS, J. *Op. cit.*; p. 25.

<sup>19</sup> WEIL, S. *Echar raíces. Preludio de una declaración de deberes hacia el ser humano*. España: Trotta, 1996; p. 23: «La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino solo por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quién lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa».

<sup>20</sup> CAPELLA, J.R. *Op. cit.*; p. 86.

<sup>21</sup> WEIL, S. *Op. cit.*; p. 25.

<sup>22</sup> CAPELLA, J.R. *Op. cit.*; p. 76.

moral, no susceptible de demostración»<sup>23</sup>. Con esta definición, pretende poner de manifiesto el carácter contingente de las nociones de sacralidad en tanto que relativas al marco ético, histórico y cultural de la sociedad donde se dan en cada caso.

La razón de ser de la *sacralidad* del trabajo, es decir, la protección universal de la dignidad de la persona trabajadora, es el hecho que a través del trabajo se asume y se cumple con la responsabilidad que hace posible la integración de la persona en la sociedad política y la realización de su estatus de ciudadanía, sujeto de derechos.

Si el trabajo no es concebido como un fenómeno humano sometido a rigurosa protección, los derechos que de él dependen no disponen de la base material para su cumplimiento.

El modo en que las biotecnologías de modificación del genoma humano pueden atentar contra el estatus de la persona trabajadora, consiste en la negación del igual acceso a este mediante la programación genética de la descendencia. El *derecho* a la eugenesia liberal atenta contra la igualdad de acceso al lugar de trabajo, consecuentemente, aquellas personas que no acceden al lugar de trabajo en igual posibilidad no devienen responsables, ya que han sido programadas, esto les impide desarrollar una ética de especie y los necesarios deberes hacia la especie, los cuales tienen que ser la base de los derechos.

La programación genética conlleva la impresión de la voluntad del progenitor en algunas de las características psíquicas y físicas de la descendencia, y por lo tanto, en sus intereses y su encaje en el mercado laboral. Esta heterodeterminación, la cual podría existir en distintos grados, implicaría la no asunción de responsabilidades de las personas ante la familia y la comunidad que las gestó, ante el lugar de trabajo y la posición social en que se encontraran integradas; o al menos, respecto a la sociedad en general o la especie, en tanto que no compartirían el libre albedrío inicial en la asunción de tales responsabilidades.

No se pueden exigir a un esclavo<sup>24</sup> sentimientos de responsabilidad ante la tarea que le ha sido encomendada —por mucha utilidad o prejuicio social que ésta reporte— dado que su ejecución será el resultado de la voluntad y el poder de quien ejerza el determinismo de su esclavitud. No cabe esperar que el esclavo se sienta reconfortado por el beneficio colectivo que la tarea implique, o por la integración social que la utilidad del trabajo le confiera. De otro lado, hasta cierto punto, posiblemente tampoco se sienta responsable de los daños que pueda causar a la comunidad. Paralelamente, las personas que adoptaran conciencia de haber sido objeto de prácticas eugenésicas condicionantes de su psique y sus capacidades innatas, podrían experimentar la misma incapacidad para desarrollar sentimientos morales ante la significación de su trabajo en la comunidad. Es por este mismo razonamiento que en pro de la protección de la dignidad universal de la persona trabajadora, y mediante el desarrollo de una ética de especie, es necesario limitar la proliferación del consumo de prácticas eugenésicas.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> En este caso, *esclavo* genético de sus deseos, de su plan de vida, de su identidad.



En cuanto a los retos políticos que plantea la posibilidad de la eugenesia liberal, el ámbito afectado no es la polis o la consciencia de los ciudadanos de la república, sino el conjunto de personas pertenecientes a la especie, en tanto que en el presente contexto globalizado, estas fluyen y se relacionan por la totalidad de zonas habitadas del planeta. Es decir que, por ejemplo, en el caso que el conjunto de fuerzas políticas de un país adoptaran un firme compromiso con el veto en la aplicación parental o estatal de medidas eugenésicas perfectivas sobre la descendencia, toda la regulación resultante devendría papel mojado a medida que los movimientos de población transfronterizos introdujeran en el mercado laboral a personas genéticamente modificadas en otros países. Es por esta razón, que más allá de la reivindicación de la recuperación de la consciencia entorno a los elementos culturalmente sagrados en cada país, como el trabajo, la escala de las obligaciones resultantes del problema planteado exige la apelación a la consciencia de especie, en tanto que esta se encuentra obligada ante las bases materiales indispensables para el libre desarrollo de la vida humana en sociedad.

Habermas es uno de los escasos pensadores que ha abordado la cuestión eugenésica a partir de la introducción de la idea de *deberes* y el uso de la noción ética de la especie, muy próxima si no igual a la consciencia de especie. No obstante, —a diferencia de Weil— Habermas mantiene el énfasis en los derechos humanos y no problematiza la noción de individuo en sí misma, sino que supedita el reconocimiento de los derechos a la inclusión del ser humano en la publicidad de la comunidad. Este posicionamiento queda recogido en la defensa que de los derechos del nonato, pese a no haber entrado en la publicidad de la comunidad y haber asumido obligaciones, a causa de los deberes que los vivos contraen hacia la especie humana en base a la cultura del reconocimiento mutuo (forma comunicativa de la simetría de las relaciones) como base de la dignidad<sup>25</sup>.

La especie tiene un carácter esencial en la generación de moralidad para Habermas, en tanto que «base para la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto»<sup>26</sup>.

La investigación cognitiva muestra como ante el descubrimiento de hechos comunes antropológicamente relevantes «nos comprendemos a nosotros mismos como ejemplares de la especie humana», cuestión fundamentalmente vinculada a la «reflexión autoevaluativa sobre como queremos comprender-nos»<sup>27</sup> moralmente. Al sostener estos argumentos, Habermas es consciente de que todas las éticas de la especie son culturalmente contingentes, y admite la necesidad de continuo disenso entre estas, no obstante, fija el límite de la aceptabilidad de las concepciones morales en la capacidad de estas para armonizar la ética de la especie con la autocomprensión individual como personas responsables. Es este requerimiento, el fundamento sobre el cual Habermas basa su recelo respecto a la influencia técnica sobre la genética de los hijos, en tanto que afirma que esta puede socavar la igual responsabilidad de las

---

<sup>25</sup> HABERMAS, J. *Op. cit.*; p. 54. Desde esta perspectiva, Habermas desarrolla una propuesta jurídica de regulación de las intervenciones genéticas en la fase prepersonal de la vida, a partir de la distinción entre la inviolabilidad de la dignidad humana y la indisponibilidad de la vida humana prepersonal. *Ibid.*, p. 104.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 121.



generaciones modificadas, respecto de sus progenitores, hecho que implica el empobrecimiento de su capacidad para reconocer deberes. La causa de esta pérdida de simetría de responsabilidades se encontraría en el peligro de que «las personas programadas dejen de contemplarse a sí mismas como autores indivisos de su propia biografía»<sup>28</sup>, y por tanto, se reconocieran como personas con un grado mayor de heterodeterminación de la identidad.

Si leemos este último argumento desde la perspectiva weiliana del arraigo, las personas programadas no podrían autoconcebirse ejerciendo la libertad positiva a partir del cumplimiento de sus obligaciones mediante el trabajo y la participación en la comunidad, en tanto que el condicionamiento que ha generado su identidad les impediría reflexionar críticamente sobre el carácter genuino —y por lo tanto libre— de sus decisiones de arraigo, como por ejemplo, la elección de la formación y el lugar de trabajo. De este razonamiento se desprende que, desde el punto de vista de los deberes, los beneficios resultantes de las intervenciones eugenésicas son potenciales bienes secundarios y posiblemente contradictorios respecto a los fundamentos de la obligación, que Weil llama *necesidades del alma*. En especial la libertad, puesto que para la filósofa, la amplitud de opciones (en este caso, el amplísimo abanico de modificaciones aplicables al genoma humano) cuando estas no favorezcan la utilidad común, impide el goce de la libertad, en tanto que esta es el espacio de elección responsable resultante del establecimiento de reglas de utilidad colectiva para la vida en comunidad<sup>29</sup>. La confusión entre las *necesidades del alma* (fruto de la identidad imperfecta o incompleta de la especie), y los bienes secundarios, lleva a la cosificación de los planes de vida de las personas<sup>30</sup>.

La solidez de la perspectiva de los deberes depende de la noción de dignidad humana sobre la cual se basa la obligación moral ante la figura del otro, que en este estudio ocupa el nonato potencialmente intervenido vía programación genética. Para Habermas, la dignidad se basa en una sacralización o moralización de la «naturaleza interior» que hasta el día de hoy ha sobrevivido al desencantamiento del mundo<sup>31</sup>, se trata de la significación culturalmente atribuida a la base biofisiológica de la identidad personal. Esta concepción es plenamente compatible con la noción weiliana de dignidad y con la lectura materialista de la sacralización en base a los fundamentos culturales propuesta por Capella.

#### 4. Las limitaciones de la ética de la especie habermasiana

Detrás de la solidez de las formulaciones desde el discurso de las obligaciones para con la especie, que pueden ser extraídas del pensamiento de Weil, Capella y Habermas, la teorización de este último autor contiene tres debilidades fundamentales ante los potenciales efectos de una proliferación generalizada de prácticas eugenésicas.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>29</sup> WEIL, S. *Op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>30</sup> HABERMAS, J. *Op. cit.*, p. 91.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

En primer lugar, la ausencia de una problematización verdaderamente sistemática de la tecnología genética impide a Habermas superar la dicotomía existente entre la necesidad de regulación estatal de las intervenciones en el genoma humano y su apertura a las preferencias individuales bajo las condiciones del libre mercado genético<sup>32</sup>.

En segundo lugar, depositar toda esperanza reguladora en la capacidad legislativa de los estados, implica el no reconocimiento de la situación de captura política bajo la cual estos se encuentran, a manos de los lobbies de las industrias farmacéutica y mediática<sup>33</sup>, además del hecho que, en el caso que un Estado se desmarcara del consenso jurídico internacional, este empezaría a perder su efecto, del mismo modo que ocurre en el mercado de importación de armas, la fabricación de las cuales se encuentra prohibida o limitada. El Estado contemporáneo será incapaz de garantizar una protección suficiente llegado el momento del desarrollo generalizado de las tecnologías de intervención genética en línea germinal sobre el ser humano, dada su dependencia del poder corporativo transnacional. Además, como ha puesto de relieve Dov Fox, la regulación estatal de la eugenesia liberal puede llevar a una eugenesia coercitiva basada en los mismos argumentos que el Estado sostiene en la justificación del paternalismo. El Estado liberal mantiene un compromiso paternalista con la garantía de la igual autonomía de los individuos que, en caso que la libertad de escoger la mejor constitución genética fuera entregada a los progenitores a partir del mecanismo distributivo del mercado —tal y como proponen los eugenistas liberales—, obligaría al mismo Estado a emprender medidas paternalistas y perfeccionistas para con los menores de edad con tal de garantizar su igual autonomía, en tanto que no se los considera dotados de las facultades para ejercerla y que deben llegar a estar igualmente capacitados para gozar de ella<sup>34</sup>.

En tercer lugar, el no reconocimiento del origen sistémico del problema que la línea de desarrollo de la tecnología genética nos obliga a afrontar impide la ruptura de la dicotomía Estado-mercado con tal de plantear la necesidad de un auténtico cambio civilizatorio. Esta posición no pretende desechar el Estado como principal medio de regulación del problema eugenésico, sino la consciencia que sin la subversión de la hegemonía económica de las empresas transnacionales, así como la desarticulación de las instituciones mentales que propician la deseabilidad del consumo de intervenciones genéticas, cualquier formulación jurídica reguladora o prohibitiva será en vano en caso que llegue a ser definitivamente promulgada.

De esta última crítica se desprende que desde la perspectiva de los deberes, la ética de la especie solo puede hacerse respetar sobre la base de la *sacralidad del trabajo* en tanto que proceso no instrumentalizable de construcción de la identidad en comunidad. Esta tesis implica que moralmente no puede ser sostenida la intervención de terceros en el diseño del plan de vida personal —y por lo tanto la integración a partir del trabajo— de la futura persona, en tanto que a partir del trabajo libremente escogido y desarrollado se asumen las responsabilidades que dan pie a los derechos. Solo si se abandona la

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>33</sup> En lo que atañe a la industria mediática, la determinante injerencia que ésta ejerce sobre los estados debe ser analizada en relación a su influencia sobre la formación de la opinión pública, el ámbito al cual se encuentra dirigida parte de la obra de Habermas.

<sup>34</sup> Fox, D. *The illiberality of 'liberal eugenics'*. *Journal compilation*. Reino Unido: Blackwell Publishing Ltd, 2007; p.24.

concepción individualista de la ciudadanía —Habermas no aborda esta cuestión en profundidad— y el trabajo es políticamente reconocido como la base de la dignidad humana y el fundamento de la integración en nuestra sociedad, podremos plantear el reconocimiento de las responsabilidades para con la especie que deben dar pie a los derechos de protección del genoma.

El posterior nivel de esta crítica implica la asunción que una ética de la especie solo puede ser realizada a partir de la consciencia de especie<sup>35</sup>, la cual solo puede ser alcanzada rompiendo el aislamiento individualista que impera en el ámbito del trabajo-mercancía y superando las distintas dimensiones de la alienación tal y como Marx la teorizó en los Manuscritos de economía y filosofía o como Weil la critica con la noción de desarraigo<sup>36</sup>.

## 5. Conclusión. La necesidad de una consciencia de especie

Aquello que se ha tratado de demostrar en este ensayo es la mayor efectividad de la política de los deberes respecto a la reivindicación de *derechos*, frente a los problemas de las nociones de dignidad

---

<sup>35</sup> Eudald Carbonell concibe la consciencia de especie como un estadio superior de la evolución humana. No obstante, en un intento de incluir la mutación técnica de la condición humana dentro de una pretendida redefinición de la *evolución natural* humana, hace extensivo el concepto de evolución a cualquier cambio en la etología humana, a partir de la noción de *evolución integrada*. Con este ejercicio conceptual, Carbonell olvida el carácter construido de la evolución, en tanto que categoría creada con tal de designar el conjunto de azarosos procesos adaptativos de los seres vivos ante su medio. En tanto que más o menos azaroso, no intencional y de origen biológico, la evolución es un proceso frecuentemente designado con la confusa categoría de lo natural. Carbonell pretende la naturalización del llamado *transhumanismo* y la tecnociencia orientada a las necesidades productivas del capital, mediante su inclusión dentro del concepto de evolución. El mecanismo mediante el cual el autor se coge los dedos en este juego de manos conceptual consiste en el papel que ocupa la cultura en su razonamiento. Si bien la cultura comparte el sustrato biológico con la etología animal, sus producciones técnicas y sistémicas no pueden ser simplemente deducidas de una dinámica histórica linealmente progresiva, derivada de la biología humana y su morfología cerebral. No obstante, a partir del concepto de adaptación (o supervivencia), Carbonell naturaliza aquellas conductas y producciones técnicas que mantienen e impulsan hechos como la creciente longevidad y la mayor integración del ser humano en el entorno técnico de las actividades productivas. Siguiendo este criterio, corremos el peligro de caer en posiciones ambiguas y problemáticamente relativistas, dado que el hecho que la tecnología transhumanista aparente ser una necesidad, se debe a que en el capitalismo, la imparabla racionalización social la impone en todas las esferas de la vida. En otras palabras, aquel que plantea los términos de un problema, dispone de licencia para escoger una solución a su medida. CARBONELL, E. *Ens farem humans? Un Homo sapiens amb consciència crítica d'espècie*. España: Cossetània, 2015; p. 60-61.

<sup>36</sup> «Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro. Participación natural, esto es, inducida automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente». WEIL, S. *Op. cit.*; p. 51.

humana planteados por la proliferación de las tecnologías de programación del genoma humano guiadas por el discurso eugenista liberal. En el transcurso de la argumentación han sido delineadas las características de la política de los deberes, respecto de las concepciones precedentes, como la de Simone Weil o J.R. Capella, o la posición de Habermas al respecto. Se ha insistido en el papel del trabajo y el estatus sacro que este debe ostentar, en tanto que raíz de participación y construcción de la identidad personal en la comunidad. En concordancia con el carácter materialista de la concepción del trabajo, ha sido criticada la naturaleza excesivamente formal de la propuesta jurídica de Habermas, la cual si bien reconoce un fundamento de los derechos en la participación de las personas en las obligaciones comunitarias, no es sensible a la ausencia de garantías materiales que actualmente imposibilita a nivel fáctico la garantía de los derechos sobre el genoma y de las obligaciones que los sustentan, dado su carácter alienante y desarraigante.

Una última cuestión discutida ha sido la necesidad de una consciencia de especie con tal de realizar cualquier ética de la especie. En relación con la consciencia de especie, queda abierto el debate sobre la operatividad de este concepto y su viabilidad política, dada la insuficiencia de la apelación a la toma de consciencia respecto a temas actuales de alcance global, como por ejemplo la crisis ecológica planetaria. Es relevante que nos cuestionemos si las poblaciones humanas organizadas en sociedades capitalistas, dotadas de mecanismos oligárquico-liberales de toma de decisiones colectivas, son realmente capaces de gestionar la apertura de las puertas a la modificación técnica del genoma humano, siendo este un terreno atractivo clave para la lógica mercantilizadora y productivista de las corporaciones transnacionales. Toda evaluación crítica debería sopesar la posibilidad, ya planteada hace más de tres décadas por Sacristán, que ante la irresponsabilidad estructural imperante y la incapacidad política para gestionar las intervenciones sobre la genética humana, convengan medidas de carácter estrictamente prohibitivo o limitativo con tal de preservar los presentes fundamentos antropológicos de la justicia, la libertad y la igualdad, sin seguir de forma dogmática la caduca e ingenua premisa según la cual toda liberación del desarrollo de las fuerzas productivas lleva invariablemente al socialismo<sup>37</sup>.

El sentimiento de limitación vital, el deseo de trascender la humanidad, ha habitado los corazones y las mentes de los más fervorosos humanistas, no obstante, el transhumanismo enmascara la mercantilización de este ideal. Este solo puede ser perseguido en base al desarrollo colectivo de las consciencias. No se trata de digitalizar las mentes de la población con el fin de acceder a un pretendido *modo superior* de colectividad política —como profetiza R. Kurzweil, director de ingeniería de Google— con tal de ilustrarlas<sup>38</sup>.

La creciente racionalización y recodificación técnica de los procesos y fenómenos vitales no es un peldaño más de la pretendida escalera *natural* de los procesos de hominización y humanización. El

<sup>37</sup> SACRISTÁN, M. *Op. cit.*; p. 108.

<sup>38</sup> «Kurzweil ha establecido una serie de fases evolutivas, cada vez más aceleradas, en la cual, al final, «nuestros procesos de información saturan el universo, y lo transforman en materia inteligente. Aquel día, el universo despertará», dice». AYÉN, X. *Serem immortals*. España, La Vanguardia, 9 de agosto de 2015; [www.lavanguardia.com/20150809/54435717808/serem-immortals.html#ixzz3iKG8kVBL].

desarrollo de las conciencias se encuentra condicionado por la vida material y los valores que la organizan en cada sociedad. Es por esta razón que la tecnología ha conferido una base material a la eugenesia liberal y el autoproclamado transhumanismo en su desarrollo ideológico y social; además, estos consisten en necesidades técnicas surgidas en el curso de la integración constante de la máquina social capitalista. El proceso de humanización no puede ser concebido como un destino unidireccional y prescrito en el material genético, al contrario, es el resultado de la suma de múltiples cursos históricos de adaptación social mediante la institucionalización de nuevas formas de vida y relaciones sociales, las cuales se manifiestan en el surgimiento de éticas y valores diversos. Respaldan esta tesis los recursos antropológicos empleados por Harris<sup>39</sup> en la explicación del surgimiento de la llamada *máquina estatal*, del pasado institucional de tipo comunal y protocomunista de la especie humana y de la persistencia de líneas adaptativas de las colectividades humanas de tipo no estatalista donde las condiciones materiales fueron diversas<sup>40</sup>.

Una ética de los deberes debe facilitar la modificación de la actual forma de vida o base material, que posibilite la restauración de nuestra capacidad para dar sentido colectivo a nuestra presencia como comunidad y especie en el mundo con tal de rehacer nuestras raíces en el contexto social de una globalización distinta. Solo así podremos aspirar a desviar el curso del presente proceso de humanización hacia un modelo guiado por la conciencia de especie, la formulación superior del ideal humanista.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAR, N. *Liberal Eugenics*. Public Affairs Quarterly. Volume 12, Number 2, Illinois. University of Illinois Press, 1998.
- AYÉN, X. *Serem immortals*. Barcelona, La Vanguardia, 9 de agosto de 2015. [[www.lavanguardia.com/20150809/54435717808/serem-immortals.html#ixzz3iKG8kVBL](http://www.lavanguardia.com/20150809/54435717808/serem-immortals.html#ixzz3iKG8kVBL)].
- BAUDRILLARD, J. *La société de consommation*. Paris: Gallimard (Folio essais), 2008.
- BOSTROM, N:
  - *In Defense of Posthuman Dignity*. Oxford: Bioethics, 19 (3), 2007; pp. 202-214.
  - *Una historia del pensamiento transhumanista*, Argumentos de Razón Técnica, no 14, Sevilla, 2011.
- BOSTROM, N; ROACHE, R. *Ethical Issues in Human Enhancement*. London: Palgrave Mac Millan, 2005. Publicación on line: [[www.nickbostrom.com/ethics/humanenhancement.pdf](http://www.nickbostrom.com/ethics/humanenhancement.pdf)].

---

<sup>39</sup> HARRIS, M. *Jefes, cabecillas, abusones*. España: Alianza, 1993; pp. 6-8; 60. En el último párrafo de este compendio de escritos, Harris se pregunta si seremos algún día capaces de domar el Estado, la máquina social, «esta creación del hombre», «de la misma manera que domamos las ovejas y las cabras de la naturaleza». Sin distanciarnos de la concepción de la humanización y del proceso de desarrollo del Estado y el capitalismo de Harris, podemos plantear el problema en los mismo términos que el autor para la cuestión de la tecnociencia y la racionalización de las formas de vida.

<sup>40</sup> HARRIS, M. *Op. cit*; p. 49.

- BUCHANAN, A; BROCK, D.W; DANIELS, N; WIKLER, D:
  - *Genética y justicia*. Madrid: Cambridge University Press, 2002.
  - *Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CAPELLA, J.R. *Entrada en la barbarie*. Madrid: Trotta, 2007.
- CARBONELL, E. *Ens farem humans? Un Homo sapiens amb consciència crítica d'espècie*. Valls: Cossetània, 2015.
- COMITÉ INVISIBLE. *A nuestros amigos*. Logroño: Pepitas de calabaza & Surplus, 2015.
- CORTINA, A. *Singularidad tecnológica*. Barcelona, La Vanguardia, 29 de septiembre de 2013.
- ESCUDERO, A. *La reproduction artificielle de l'humain*. Grenoble: Le monde à l'envers, 2014.
- FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.
- FOX, D. *The illiberality of 'liberal eugenics', Journal compilation*. London: Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- HABERMAS, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002.
- HARRIS, M. *Jefes, cabecillas, abusones*. Madrid: Alianza, 1993.
- MORENO, M. *Eugenesia liberal, convergencia de tecnologías y perspectivas en evolución humana. (Coloquio México-España «Eugenesia en ética y tecnociencia»)*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- RODOTÀ, S. *El derecho a tener derechos*. Madrid: Trotta, 2014.
- SACRISTÁN, M. *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Icaria, 1987.
- SIBILIA, P. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- WEIL, S. *Echar raíces. Preludio de una declaración de deberes hacia el ser humano*. Madrid: Trotta, 1996.